F Bur 76 (1980), 1-6

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 6 **1980** **76. Jahrgang**

Richard Schaeffler: Analytische Religionsphilosophie . . . . . Sp. 441

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 449
D. Barthélemy: Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament (J. Scharbert)
Iudith. Ed. Robert Hanhart (O. Wahl)
R. Hanhart: Text und Textgeschichte des Buches Judith (O. Wahl)
J. Cunchillos: Estudio del Salmo 29 (J. M. Asurmendi)
K. Koch: Die Profeten I (J. Scharbert)
R. Mosis: Das Buch Ezechiel (J. Becker)
W. Dommershausen: Die Umwelt Jesu (M. Arias Reyero)
M. A. Tolbert: Perspectives on the Parables (H.-J. Klauck)
Paul de Tarse. Apôtre du notre Temps. Par le soin de L. de Lorenzi (A. Sand)
Incontro con la Bibbia. A cura di G. Zevini (J. Scharbert)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 463
J. Barbel: Einführung in die Dogmengeschichte (Ph. Kaiser)
G. Söll: Mariologie (St. C. Napiórkowski)
A. Strobel: Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders (Th. Baumeister)
A. Faivre: Naissance d'une hierarchie (N. Brox)
F.-J. Jakobi: Wibald von Stablo und Corvey (O. Hagemeyer)
Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen und erläuternde Texte. Übersetzt und erläutert von P. Knauer (G. Wilkens)
H. Wagner: Die eine Kirche und die vielen Kirchen (H. Döring)
H. Hömig: Das preußische Zentrum in der Weimarer Republik (H. Mussinghoff)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 477
J. Baur: Einsicht und Glaube (L. Scheffczyk)
J. B. Lotz: Die Drei-Einheit der Liebe (G. Ermecke)
Kirche als ‚Gemeinde von Brüdern'. (Barmen III) Bd I (H. Wagner)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 480
H. Schmitz: Auf der Suche nach einem neuen Kirchenrecht (K. Lüdicke)
B. Primetshofer: Ordensrecht (A. Scheuermann)

Moraltheologie . . . . . Sp. 484
J. Hoffmann: Moralpädagogik Bd I (K. Hörmann)
D. Hollenbach: Claims in Conflict (W. Kerber)
L. Winner: Sühne im interpersonalen Vollzug (F. Inciarte)

Religionswissenschaft, Religionsphilosophie . . . . . Sp. 496
Jesus Christus und die Religionen. Hrsg. von A. Paus (A.-Th. Khoury)
Jüdische Liturgie. Hrsg. von H. H. Henrix (L. Ruppert)
J. Neusner: A History of the Mishnaic Law of Purities. Bde I–XXII (P. Schäfer)
B. Welte: Die Würde des Menschen und die Religion (G. Scherer)

Spiritualität . . . . . Sp. 508
H. Donner: Pilgerfahrt ins Heilige Land (H. Eising)
R. Scherschel: Der Rosenkranz – das Jesusgebet des Westens (J. Sudbrack)
Th. Merton: Keiner ist eine Insel (O. Hagemeyer)
P. Henrici: Aufbrüche christlichen Denkens (O. Hagemeyer)

Habilitationen und Promotionen im akademischen Jahr 1979/80 . . . . . Sp. 511

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 515

Analytische Religionsphilosophie

Zum Stand der Versuche, sprachanalytische Methoden auf Probleme der Religionsphilosophie anzuwenden*

von Richard Schaeffler, Bochum

Vorbemerkung zum Thema: Die „sprachwissenschaftliche Wendung" der Religionsphilosophie und ihre Darstellung in zwei jüngeren Publikationen

Es ist üblich geworden, im Rückblick auf die letzten Jahrzehnte der Philosophiegeschichte von einer „sprachwissenschaftlichen Wendung" (linguistic turn) zu sprechen. Die Analyse der Sprache – sei es der Bedeutung von Wörtern und Redewendungen (Semantik), sei es der Regelsysteme (Grammatik), sei es der Verwendung sprachlicher Ausdrücke in Handlungszusammenhängen (Pragmatik) – hat nicht nur ein breites Interesse gefunden und eine geradezu stürmische Entwicklung genommen; sie ist auch in wachsendem Maße zur Grundlagendisziplin aller philosophischen (und vieler nicht-philosophischen) Disziplinen geworden. Klassische Probleme der Philosophie (solche der Ethik nicht weniger als solche der Logik oder Transzendentalphilosophie) werden entweder in sprachphilosophische Fragen transformiert oder sie werden, wenn diese Transformation prinzipiell unmöglich scheint, als Folgen eines Mißverständnisses der Sprache begriffen – eines Mißverständnisses, das zwar den normalen Sprecher nicht irreführt, dem aber die Philosophen zum Opfer gefallen sind.

* **Grabner-Haider,** Anton: **Vernunft und Religion.** Ansätze einer analytischen Religionsphilosophie. – (Graz, Wien, Köln): Styria (1978). 232 S. kart. DM 29.80
Schrödter, Hermann: **Analytische Religionsphilosophie.** Hauptstandpunkte und Grundprobleme. – Freiburg i. B., München: Alber (1979). 331 S. kart. DM 48.–

Es ist im hier gesteckten engen Rahmen nicht möglich, den Sachgründen nachzugehen, die zu dieser „sprachwissenschaftlichen Wendung" des Philosophierens geführt haben. Zu den historischen Bedingungen dieser Wendung gehörte gewiß die Begegnung der Philosophie Ludwig Wittgensteins in ihren beiden Phasen mit den unabhängig von ihm in England entwickelten beiden Richtungen der Sprachphilosophie; von ihnen versucht die eine, die überlieferten nationalen Sprachen, aber auch die bisher entwickelten Fach- und Wissenschaftssprachen an einer formalisierten Idealsprache zu messen, während die andere die „normale Sprache" in ihrem „normalen Gebrauch" aufsuchen will, um alle anderen Formen der Sprachbildung und Sprachverwendung auf sie zurückzuführen.

Wie immer man nun diese „sprachwissenschaftliche Wendung" der Philosophie erklären und bewerten mag, jedenfalls ist sie geschehen und hat auch vor denjenigen Problemen nicht Halt gemacht, die traditionell zur Religionsphilosophie gerechnet werden. Auch mit Bezug auf diese Fragen stellte sich die Alternative, sie entweder auf sprachphilosophisch lösbare Probleme zurückzuführen, also auf die Fragen der Semantik, Grammatik und Pragmatik religiösen Sprechens, oder sie als Scheinprobleme zu beurteilen, die durch ein philosophisches Mißverständnis der Sprache im allgemeinen oder der religiösen Sprache im besonderen verursacht worden seien. Und bei solcher Analyse der religiösen Sprache stellt sich, wie bei der Betrachtung anderer Sprachformen, die Frage: Ist die Sprache der Religion an einer nach den Erfordernissen der Logik konstruierten Idealsprache zu messen? (Dann fällt auf, daß sie den Widerspruch nicht scheut und den Gebrauch viel-

UB TÜB
10 APR

deutiger Ausdrücke geradezu bevorzugt). Oder ist sie als besondere Verwendungsart der Alltagssprache zu begreifen? (Dann muß gefragt werden, warum die Religion eine Neigung zeigt, eine Sondersprache zu entwickeln, die sich von der Alltagssprache deutlich unterscheidet). Oder ist es schließlich möglich, ihr ein eigenständiges System von Regeln, eine eigene Art von Bedeutung und ein eigenes Feld der Verwendung zuzuweisen, also die Grammatik, Semantik und Pragmatik religiösen Sprechens als ein autonomes Feld sprachlicher Aussagen darzustellen und einer ebenso eigenständigen „Lebensform", eben der Religion, zuzuordnen? (Dann entsteht die Frage, ob ein „rationaler Diskurs" zwischen Anhängern der Religion und solchen Menschen, die an der „Lebensform Religion" keinen Anteil haben, überhaupt noch möglich ist).

Die sprachanalytische Religionsphilosophie scheint nun, nach einigen Jahren stürmischer Entwicklung, in eine Konsolidierungsphase eingetreten zu sein. Dafür gibt es zwei Anzeichen. Einerseits zeigt ein Überblick über die Neuerscheinungen der letzten Jahre, daß die Argumente der verschiedenen Schulen dieser Religionsphilosophie sich wiederholen. Andererseits nimmt die Literatur, die dieser Forschungsrichtung gewidmet ist, in wachsendem Maße den Charakter von Kompendien und Lehrbüchern an. Die inzwischen als gesichert geltenden Ergebnisse werden geordnet und gesichtet, die angewandten Methoden auf ihre Reichweite und ihre Grenzen hin geprüft. Schließlich werden auf dem als gesichert geltenden Boden sprachanalytischer Forschungsergebnisse Argumentationen entwickelt, um auf noch kontroverse Fragen Antwort zu geben, die nicht mehr im engeren Sinn religionsphilosophischer Art sind (z. B. auf die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie). Beispiele dafür bieten zwei jüngere Veröffentlichungen, die an dieser Stelle vorgestellt werden sollen: Anton Grabner-Haider: Vernunft und Religion – Ansätze einer analytischen Religionsphilosophie, Verlag Styria, Graz 1978; Hermann Schrödter: Analytische Religionsphilosophie – Hauptstandpunkte und Grundprobleme, Verlag Alber, Freiburg und München 1979.

Grabner-Haider ist schon mehrfach durch Veröffentlichungen zur Sprache der Religion hervorgetreten (Semiotik und Theologie 1973; Sprachanalyse und Religionspädagogik 1973, Glaubenssprache 1975). In einer weiteren Veröffentlichung hat er, noch deutlicher als in den soeben genannten Werken, aus analytischem Ansatz eine Wissenschaftstheorie der Theologie zu entwickeln versucht (Theorie der Theologie als Wissenschaft, München 1974). Im nun vorliegenden Werk versucht er, ebenfalls vom analytischen Ansatz aus, die alte Frage nach der Vereinbarkeit von Vernunft und Religion neu zu stellen. Schrödter hat Bücherveröffentlichungen zu Grundlagenproblemen der religiösen Erziehung vorgelegt (so Beiträge in Sammelbänden wie „Freiheit als Prinzip religiöser Bildung und Erziehung" oder „Wahrheit, Konfession und Erziehung"; vor allem die Monographie: Die Religion der Religionspädagogik, Zürich 1975). Er beabsichtigt im nun vorliegenden Buch eine kritische Bilanz der „Ergebnisse und Grenzen analytischer Religionsphilosophie" (235–251), um abschließend „Versuche zu einer ‚post'-analytischen Religionsphilosophie" vorzutragen (252–303).

Damit ist schon die wesentliche Differenz der beiden Werke angegeben. Grabner-Haider setzt voraus, daß Religion das sei, als was sie in der sprachanalytischen Perspektive erscheint; er fragt nach der Existenzberechtigung des so Begriffenen und nach ihren Grenzen. Schrödter dagegen fragt, ob und inwieweit vom sprachanalytischen Ansatz aus ein angemessener Begriff von Religion gewonnen werden könne. Grabner-Haider wendet Ergebnisse der analytischen Religionsphilosophie, die er für erwiesen hält, auf die von ihm gestellte Frage an; Schrödter prüft die mögliche Reichweite des analytischen Verfahrens. Dieser unterschiedlichen Zielsetzung entspricht eine Differenz der Methoden. Schrödter wägt in sehr differenzierter Weise die verschiedenen innerhalb der analytischen Religionsphilosophie ausgearbeiteten Positionen gegeneinander ab; Grabner-Haider hält sich, abgesehen von einem Exkurs über Noam Chomski und seine „Generative Transformationsgrammatik", an einige wenige, von ihm für entscheidend gehaltene Aussagen, vor allem aus Werken von Wittgenstein.

1. Grabner-Haider: Vernunft und Religion

Grabner-Haiders Argumentation beruht auf der unter Sprachanalytikern keineswegs unbestrittenen These Wittgensteins, die Religion habe keine eigene Sprache, sondern benutze nur die Alltagssprache auf eine „ungewöhnliche und seltsame" Weise (199), indem „Ausdrücke der natürlichen Sprache auf ein metaempirisch vorgestelltes Objekt der Religion bezogen werden" (110). Der zweifachen Bedeutung alltagssprachlicher Ausdrücke – einmal in der „natürlichen", das andere Mal in der „religiösen" Verwendung – entspricht nun nach Grabner-Haiders Auslegung eine „Zweiteilung der Welt in eine empirisch erfahrbare und in eine vorgestellte metaempirische Welt" (18). Und weil die übertragene Bedeutung, die den alltagssprachlichen Ausdrücken bei ihrer religiösen Verwendung beigelegt wird, nicht an der Erfahrung kontrolliert werden kann, kann sie auch nicht von allen Mitgliedern der Sprachgemeinschaft überprüft werden. Sie wird von „privilegierten Sprechern aufgestellt" (178) und „als heilige Sprache dogmatisiert" (90), d. h. gegen grundsätzliche Korrekturen abgeschirmt. Dadurch üben die privilegierten Sprecher ein „Erkenntnismonopol" aus und sind deshalb „für den Emanzipationsprozeß wissenschaftlicher Erkenntnis [...] überaus starke Hemmfaktoren" (158). So wird die „heilige Sprache" – also die durch die „privilegierten Sprecher" festgelegte „ungewöhnliche" Verwendung alltagssprachlicher Ausdrücke – „zur erbitterten Gegenspielerin des Wissens, das sich als korrigierbar und wandelbar versteht" (90). Deshalb muß die Vernunft im Verlauf ihrer Emanzipationsgeschichte „offensichtlich die Wurzeln, die sie ursprünglich mit einer religiösen Weltauffassung teilt, abstreifen" (177). Doch bleibt zwischen Vernunft und Religion „eine gewisse Verträglichkeit" bestehen, wenn die Religion auf den Anspruch verzichtet, theoretisches Wissen zu vermitteln, so daß „der Prozeß des Wissens nicht behindert wird" (168), und sich darauf beschränkt, der „persönlichen Lebensbewältigung" zu dienen. Hier nämlich konkurriert die Religion mit dem Wissen nicht; denn „die Sinnfrage des Lebens [...] kann und will Wissenschaft nicht beantworten" (7).

Zu diesem Argumentationsgang ist kritisch anzumerken: Die Unterscheidung zwischen einem „empirischen" und einem „metaempirischen" Objektbereich menschlichen Denkens und Sprechens mag einleuchtend erscheinen, wenn man die Aussagen der Religion an denen der empirischen Wissenschaft mißt. Dann liegt dasjenige, worüber religiös gesprochen werden soll, außerhalb des Bereichs möglicher Empirie. Für den religiösen Sprecher selbst dagegen ist diese Unterscheidung belanglos. Für ihn sind Segen und Fluch, Sünde und Gnade, das Göttliche oder das Dämonische durchaus Inhalte einer Erfahrung, wenn auch einer solchen, die sich von der „Erfahrung" im Sinne der empirischen Wissenschaften qualitativ unterscheidet. Sogar dort, wo religiös von einer „Ferne" oder „Unzugänglichkeit" Gottes gesprochen wird, hat diese keinen „metaempirischen" Charakter; die Ferne Gottes wird erfahren, und insofern liegt auch der als fern erfahrene Gott nicht in einem „metaempirischen", der Erfahrung unzugänglichen Bereich. Schließlich deckt sich die religiöse Unterscheidung von „profan" und „sakral", auf die Vf. sich beruft, keineswegs mit der Unterscheidung zwischen „empirisch" und „metaempirisch". Für den religiösen Menschen ist keineswegs die Alltagserfahrung „profan", so daß er von dort erst im Wege einer „Projektion" in den „metaempirischen" Bereich des „Sakralen" übergehen müßte.

Diesem Befund entspricht, daß in religiös geprägten Sprachgemeinschaften nirgendwo eine „Alltagssprache" anzutreffen ist, die ihrem religiösen „Gebrauch" voraus läge. Ein im heutigen Sinne „profaner", d. h. von religiösen Implikationen freier Gebrauch der Sprache würde diesen Sprachgemeinschaften ebenso „seltsam und ungewöhnlich" erscheinen, wie der philosophische Betrachter von heute den religiösen Sprachgebrauch „ungewöhnlich und seltsam" finden mag. Auch mit Bezug auf solche Sachverhalte, die der religionswissenschaftliche Betrachter aus seiner Perspektive als „profan" beurteilen würde, wird in der Alltagssprache religiös geprägter Sprachgemeinschaften durchaus religiös gesprochen. Und wenn schon die Ausdrücke „Metaphorik" bzw. „Analogie" auf gewisse Erscheinungen dieser Sprache angewandt werden sollen, dann ist das Verhältnis zwischen dem „Gebrauch" des identischen Ausdruckes für das Göttliche und seiner Anwendung auf das „Innerweltliche" genau umgekehrt, als Grabner-Haider es, einer geläufigen Meinung folgend, beschreibt. So werden, um zwei wichtige Beispiele zu nennen, die Begriffe „Vater" und „König" in religiösen Sprachgemeinschaften primär von Gott gebraucht. Er ist im uneingeschränkten Sinne des Wortes „Vater" oder „König". Und von dort her wird der Begriff abbildhaft, eingeschränkt, also in „übertragener" Weise auch auf menschliche Väter und Könige

angewendet. Dieses ursprüngliche Verhältnis beider Weisen des Sprachgebrauches war noch den Verfassern des NT (also einer Sammlung von religionshistorisch sehr späten Dokumenten) wohl bekannt. „Von ihm [dem göttlichen Vater] hat jede Vaterschaft ihren Namen" (Eph. 3,15). Die religiöse Sprache wendet also nicht Ausdrücke der Alltagssprache metaphorisch auf einen metaempirischen Gegenstandsbereich an; vielmehr bringt sie eine Erfahrung des Heiligen und Göttlichen zum Ausdruck, welche ihrerseits erst den Horizont öffnet, innerhalb dessen auch Mensch und Welt „religiös" erfahren werden.

Deshalb ist die Sprache der Religion auch keineswegs so geschichtslos, wie Vf. dies annimmt. Mannigfache Beispiele aus der Sprache religiöser Gemeinschaften hätten den Vf. vom Gegenteil überzeugen können. Zwischen dem Regelsystem der Sprache, das religiöses Sprechen möglich macht, und der religiösen Rede, die auf immer neue Weise religiöse Erfahrung bezeugen will, besteht ein höchst spannungsreiches Verhältnis, das als sprachgeschichtlich vorantreibende Kraft wirksam wird (vgl. R. Schaeffler, Sprache als Bedingung und Folge der Erfahrung – Das religiöse Wort als Beispiel für die Geschichtlichkeit des Verhältnisses von Sprache und Rede, in: W. Beinert u. a., Sprache und Erfahrung als Problem der Theologie, Paderborn 1978).

Damit aber entfällt auch die sprachphilosophische Voraussetzung, von der aus Grabner-Haider zu seiner Funktionsbestimmung der „privilegierten Sprecher" gelangt. Gewiß haben in religiösen Sprachgemeinschaften die Empfänger des göttlichen Wortes, die Priester, die autorisierten Lehrer und andere Träger ausgezeichneter Gemeindefunktionen auch eine je besondere Aufgabe bei der Ausgestaltung der religiösen Sprache. Aber wenn diese Sprache nicht darin besteht, daß Ausdrücken der Alltagssprache eine unkontrollierbare übertragene Bedeutung beigefügt wird, dann besteht auch die Funktion der „privilegierten Sprecher" nicht darin, diese Bedeutung zu „dogmatisieren" und ihren historischen Wandel einzuschränken. Dieses allzu einfache Schema reicht nicht aus, um das Verhältnis zwischen der religiösen Sprache und der religiösen Sprechergemeinschaft in der Mannigfaltigkeit ihrer Sozialrollen angemessen zu bestimmen.

Was schließlich die religionshistorischen Behauptungen Grabner-Haiders betrifft (Herkunft der Religion aus der Magie, Entwicklung der religiösen Sprache von überwiegend magisch-wirkungsbezogener zu anwachsend theoretisch-informationsbezogener Funktion), so entsprechen diese Auffassungen weder dem jüngeren Stande der religionsgeschichtlichen Forschung noch dem der Sprachphilosophie: Auf allen uns historisch bekannten Entwicklungsstufen ist der Magier der Konkurrent und Gegenspieler des Priesters, nicht sein „Vorfahr"; und in allen uns bekannten Entwicklungsstadien der Sprache – nicht nur der religiösen Sprache – sind informative und performative Funktionen gleichzeitig und in mannigfachen Formen ihrer Verknüpfung beobachtbar, keineswegs aber in einem genetisch zu deutenden Nacheinander antreffbar.

Nimmt man hinzu, daß Grabner-Haider gegnerische Positionen (z. B. die Religionsphilosophie Kants) fast ausnahmslos nicht aus der Quelle darstellt, sondern aus polemischen Gegendarstellungen (z. B. aus einer Streitschrift von Topitsch), und daß die sprachphilosophischen Positionen, auf die er sich stützt, weitgehend aufgrund von Handbuchartikeln und Kompendien nachgezeichnet werden, dann wächst die Enttäuschung an einem Buch, das sich das wichtige Thema „Vernunft und Religion" zum Gegenstand gemacht hat.

2. Hermann Schrödter: Analytische Religionsphilosophie

Hermann Schrödter entwickelt ein weit differenzierteres Bild von der Vielfalt methodischer Ansätze, die innerhalb der analytischen Philosophie entwickelt und auf Probleme der Religionsphilosophie angewandt worden sind. Er beschreibt die Entstehung der analytischen Philosophie in England bei George E. Moore und Bertrand Russell, ihr Verhältnis zum frühen und späten Wittgenstein, vor allem aber die zwei entgegengesetzten Positionen des „Logischen Empirismus" und der „Philosophie der normalen Sprache". Letztere wird bis auf ihren Vorläufer John Cook Wilson (1849–1915) zurückgeführt und vor allem in ihren Auswirkungen auf die Theorie der Sprach-Handlungen (Austin) gewürdigt. Dabei werden die speziell religionsphilosophischen Aussagen der behandelten Autoren jeweils aus dem Zusammenhang ihrer allgemeinen sprachanalytischen Fragestellungen verständlich gemacht. So erhält der Leser ein Bild von der Breite der Möglichkeiten, religionsphilosophische Probleme vom sprachanalytischen Ansatz aus zu behandeln. Dabei wird die Fülle des Stoffes durch Herausarbeitung der wichtigsten Entscheidungsalternativen, an denen die sprachanalytischen Richtungen sich trennen, übersichtlich gegliedert und einer systematisch-kritischen Würdigung zugänglich gemacht.

Die wichtigste dieser Alternativen betrifft die „Funktion, die der normalen Sprache jeweils zugeschrieben wird" (47). Ist sie am Maßstab einer vom Philosophen zu konstruierenden Idealsprache „zu reformieren, um die nötige Klarheit der Aussagen zu erreichen" (ibid.)? Oder hat sie „normatives Gewicht" (48)? Im ersten Falle wird die Sprache der Religion hinsichtlich ihrer Form als vieldeutig und hinsichtlich ihres Aussagegehaltes als weder verifizierbar noch falsifizierbar beurteilt; das „Reformieren" dieser Sprache besteht dann darin, daß ihre Ausdrücke so umformuliert werden, daß sie jede Aussagefunktion verlieren und zum reinen Ausdruck subjektiver Wertungen, Absichten und Lebenseinstellungen werden, „Ausdruck eines Lebensgefühls ohne theoretischen, d. h. in der Wahrheitsdifferenz stehenden Gehalt" (75). Im zweiten Falle kann die Sprache der Religion als eine innerhalb der Alltagssprache vorkommende „selbständige Redeweise" Anspruch auf eine eigene Normativität erheben, ein Modus der Kommunikation, „dessen Wahrheit nicht außerhalb seiner zu beurteilen ist" (151). Sie ist dann Ausdruck einer bestimmten, nur der inneren, nicht einer äußeren Verifikation zugänglichen Lebensform. Eine solche „Lebensform besteht in einer sich selbstverständlich vollziehenden Wechselbeziehung von Menschen untereinander" (165). Die Bewährungsprobe eines sprachlichen Regelsystems und so auch der Sprache der Religion besteht dann ausschließlich darin, daß in ihr ein bestimmter Lebensstil zum Ausdruck kommt, und daß sie Kommunikation unter denjenigen Individuen möglich macht, die diesen Lebensstil teilen. Um die Sprache von Religion zu verstehen, muß man „den Lebensstil (way of life) teilen, aus dem die theologische Sprache kommt [...]. Theologische Sprache stellt sich deshalb als Sprache einer Glaubensgemeinschaft dar" (206). Eine solche Sprache verzichtet keineswegs darauf, theoretische Aussagen zu formulieren und für sie den Anspruch auf Wahrheit zu erheben. Aber die Lebensform definiert dabei jeweils jenen „Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide" (182). Darum ist die Lebensform selbst, als Herkunft aller Kriterien für die Unterscheidung zwischen wahr und falsch, nicht noch einmal an einem Kriterium des Wahren und Falschen zu messen, sondern hat „sinnkonstitutive Funktion" (232).

Während also der Logische Empirismus jede Sprache, und so auch die Sprache der Religion, einem am Ideal der Wissenschaftssprache gewonnenen und deshalb einseitigen Sinnkriterium unterwirft, führt die Philosophie der normalen Sprache zur These von der „Sinngenügsamkeit" jeder Lebensform und so auch der Religion. Im ersten Falle wird jede nichtwissenschaftliche Sprache zum Ausdruck bloßer Subjektivität; im zweiten ist ihr Objektivitätsanspruch immer nur innerhalb derjenigen Lebensform kritisierbar, dem diese Sprache angehört; ein rationaler Diskurs zwischen Lebensformen, z. B. zwischen Religion und neuzeitlich-säkularisiertem Leben, ist dann unmöglich.

Es ist diese Alternative, mit der Schrödter sich nicht zufriedengeben kann. Und weil diese Alternative die Möglichkeiten einer sprachanalytischen Religionsphilosophie erschöpfend zu beschreiben scheint, sucht er abschließend nach einer „post-analytischen Religionsphilosophie" (252–303). Dabei entwickelt er, in freiem Anschluß an Heidegger und Apel, folgenden Begriff von Religion: „Religion ist die Gesamtheit der Erscheinungen (Objektivationen), in denen Menschen das Bewußtsein der radikalen Endlichkeit ihrer Existenz und deren reale Überwindung (Religiosität) ausdrücklich machen" (298).

Zu diesem Argumentationsgang ist kritisch anzumerken: Schrödter hat die Stärken und Schwächen der bisher entwickelten Ansätze einer analytischen Religionsphilosophie in einleuchtender Weise herausgestellt. Er vereinigt in glücklicher Weise eine textnahe, differenzierte, zugleich aber übersichtliche und verständliche Darstellung mit einem scharfen Spürsinn für offene Fragen, die einer weiteren Diskussion bedürfen, und für Lösungs-Alternativen, die künftig entschieden werden müssen. Sein eigener Religionsbegriff stellt einen bedenkenswerten, wenn auch nicht in jeder

Hinsicht originellen Diskussionsbeitrag dar. Doch kann gefragt werden, ob er die Möglichkeiten nicht unterschätzt, die analytische Religionsphilosophie über ihre gegenwärtigen und in der Tat nicht befriedigenden Positionen hinaus weiterzuentwickeln, ob er also nicht zu früh eine post-analytische Religionsphilosophie fordert. Diese Frage drängt sich um so mehr deshalb auf, als sein eigener Religionsbegriff ebenso gut prä-analytisch heißen könnte, weil spezifisch analytische Argumente nicht notwendig wären, um diesen Begriff zu gewinnen.

Schrödter sieht die gemeinsame Schwäche aller Richtungen der analytischen Religionsphilosophie darin, daß sie zwar implizit den Subjektbezug von Religion anzeigen, daß aber von ihrem Ansatz her dieser „immanente Subjektbezug von Religion und Religionsphilosophie sich als ungenügend thematisierbar erwies" (254). Deshalb sei auch der dialektische Zusammenhang, der diesen Subjektbezug und seinen Ausdruck mit der Aussage und ihrem Objektivitätsanspruch verbindet, innerhalb der analytischen Religionsphilosophie nicht mehr angemessen beschreibbar.

Es ist zu vermuten, daß Schrödter zu einem anderen Ergebnis gelangt wäre, wenn er sich entschlossen hätte, analytische Religionsphilosophie nicht nur kritisch kommentierend zu beschreiben, sondern sie im Blick auf Texte der religiösen Sprache selber zu betreiben. Aufgrund seines geschärften Blickes für Probleme der Subjekt-Objekt-Vermittlung hätte er dann gefunden, daß der nicht nur implizite, sondern explizit-reflexive Ausdruck von Subjektivität in ganz spezifischer Weise zur Sprache der Religion gehört und folglich auch zum Themenfeld analytischer Religionsphilosophie gezählt werden muß. Er hätte weiterhin gesehen, daß gewisse Arten von religiösen Texten, z. B. der Hymnus, das Bekenntnis, die Verkündigung, diesen Ausdruck der Subjektivität (z. B. das „Einstehen für..." oder das „Sich-Verdanken") in spezifischer Weise mit dem Anspruch auf Objektivität einer Aussage verbinden („Wenn Christus nicht auferstanden ist, dann ist unser Glaube eitel").

So ist mit Schrödter daran festzuhalten, daß jede philosophische Analyse, auf welchem „Sachgebiet" sie sich auch bewegen mag, solange unzulänglich ist, wie sie die Dialektik von Subjekt und Objekt (auf die Sprache bezogen: von Ausdruck und Aussage) verfehlt. Aber gegen Schrödter muß eingewandt werden: Die unbestreitbare Feststellung, daß überall ein solcher dialektischer Zusammenhang besteht, macht die Frage nicht überflüssig, auf welche spezifische Weise die Religion Subjekt und Objekt untereinander dialektisch vermittelt. Und für die spezifisch religiöse Weise dieser Vermittlung gibt es kein deutlicheres Zeugnis, als die religiöse Sprache; für ihre Analyse steht also kein geeigneteres Mittel zur Verfügung als die Sprachanalyse. Es scheint also, daß Schrödter zwar mit Recht die Grenzen der bisherigen Leistung analytischer Religionsphilosophien anmerkt, daß er aber daraus voreilig den Schluß gezogen hat, damit sei die analytische Religionsphilosophie insgesamt schon an ihre unüberwindliche Grenze gelangt.

Zurück zum Thema: Die „sprachwissenschaftliche Wendung" in der Religionsphilosophie

Vergleicht man die beiden hier besprochenen Publikationen, so fällt – bei aller Verschiedenheit der Fragestellungen, der Methoden und des Argumentationsstils – eine Gemeinsamkeit auf. Beide Vf. sind der Meinung, innerhalb einer Religionsphilosophie, die sich sprachanalytischer Methoden bedient, sei folgende Interpretation religiöser Aussagen unstrittig: Entweder können diese Aussagen überhaupt keinen Anspruch auf Wahrheit erheben, sind freilich auch nicht falsch, sondern ohne Sachbezug und Bedeutungsgehalt (logischer Empirismus); oder sie gewinnen einen Bezug auf die Alternative von wahr und falsch nur innerhalb eines „Sprachspiels" besonderer Art, dessen Primärfunktion nicht darin besteht, Aussagen über Gegenstände zu machen (und seien es Gegenstände von überempirischer Art), sondern darin, einen „Lebensstil" und die ihm eigentümlichen Wertungen und Sinn-Entscheidungen zum Ausdruck zu bringen. Innerhalb eines solchen Bezugsrahmens läßt sich dann „religiös argumentieren"; aber mit Gesprächspartnern, die nicht an diesem Lebensstil teilnehmen, läßt sich nicht „über Religion argumentieren".

Grabner-Haider beurteilt diese in der analytischen Sprachphilosophie herrschende Meinung als gesichertes Ergebnis. Er fordert daher von der Religion, daß sie, um mit der Vernunft nicht in Konflikt zu geraten, den Wahrheitsanspruch ihrer vermeintlichen Sachaussagen darauf reduziere, Ausdruck für eine bestimmte Antwort auf die „Sinnfrage" zu sein, weil die wissenschaftlich tätige Vernunft auf diesem Felde keine Antworten zu geben beansprucht. Schrödter teilt die Auffassung, daß dieses Ergebnis innerhalb der sprachanalytischen Religionsphilosophie nicht korrigierbar sei, wendet jedoch diesen Befund nicht religionskritisch gegen den Wahrheitsanspruch der Religion, sondern philosophiekritisch gegen die analytische Methode: Weil er einen rationalen Diskurs über Religion (nicht nur innerhalb ihrer) für notwendig hält, ein solcher Diskurs aber, wenn die sprachanalytische Religionsphilosophie „das letzte Wort" zu dieser Angelegenheit wäre, nicht geführt werden könnte, fordert er eine „post-analytische Religionsphilosophie".

Was jedoch der kritischen Überprüfung bedarf, ist gerade die gemeinsame Prämisse dieser beiden sonst so verschiedenen Darstellungen der analytischen Religionsphilosophie. Historisch gesehen geht es um die Beurteilung des Ergebnisses der Auseinandersetzung zwischen dem Logischen Empirismus und der Philosophie der normalen Sprache, wonach der Logische Empirismus in einer innerhalb der analytischen Philosophie nicht mehr korrigierbaren Weise den gruppen e x t e r n e n Wahrheitsanspruch religiöser Aussagen zurückgewiesen habe, die Philosophie der normalen Sprache aber, wegen der Bindung religiösen Sprechens an eine bestimmte Lebensform, den gruppen i n t e r n e n Wahrheitsanspruch religiöser Aussagen verständlich mache (Um am Dialog über religiöse Fragen teilzunehmen, muß man „den religiösen Lebensstil teilen").

Demgegenüber ist daran zu erinnern: Gewiß weist der logische Empirismus den Wahrheitsanspruch religiöser Aussagen zurück, weil diese seiner Meinung nach die Bedingungen nicht erfüllen, von denen es abhängt, ob eine Aussage überhaupt unter die Alternative des Wahren oder Falschen fällt. Aber auch wer dieses Ergebnis bestreitet, weil das Sinnkriterium zu eng gefaßt, zu einseitig am Ideal der empirischen Wissenschaft orientiert sei, muß anerkennen: Der Logische Empirismus hat richtig gesehen, daß die Religion ihrem eigenen Selbstverständnis nach einen solchen Wahrheitsanspruch erhebt, und zwar auch gegenüber Personen, die ihren eigenen Lebensstil nicht teilen. Und dieser Anspruch findet in der Sprache der Religion (z. B. im „Zeugnis vor allen Völkern") seinen Ausdruck. Gewiß hat andererseits die Philosophie der normalen Sprache die Einsicht vermittelt, daß zwischen dem religiösen Wahrheitsanspruch und der religiösen Lebensform ein inniger Zusammenhang besteht, so daß Satzwahrheiten nicht außerhalb ihrer Bedeutung für das Leben der religiösen Gemeinde angemessen interpretiert werden können. Aber es bleibt doch bestehen, daß zu dieser religiösen Lebensform selber der Wahrheitsanspruch gehört. Und der Zusammenhang von Wahrheitsprätention und Lebensform findet in der Sprache der Religion (z. B. in der Verflechtung von Gebetssprache, etwa der Hymnologie, gemeindeinterner Bekenntnissprache und gemeindeexterner Verkündigungssprache) seinen Ausdruck.

Die Aufgabe einer Analyse der religiösen Sprache ist also noch nicht befriedigend erfüllt, solange sie nur den U n t e r s c h i e d deutlich gemacht hat, der den Aussagesatz mit seiner gruppenexternen Wahrheitsprätention vom Ausdruck einer Lebensform und den auf ihr beruhenden rein gruppeninternen Kriterien für das Sinnhafte und Wahre voneinander trennt. Auch die Untersuchung des Z u s a m m e n h a n g s zwischen diesen beiden Sprachfunktionen gehört zu den Aufgaben der analytischen Philosophie. Und wenn dieser Zusammenhang sich in der Sprache der Religion besonders deutlich zeigt, müßte seine Untersuchung zu den bevorzugten Themen einer analytischen Religionsphilosophie gehören. Und weil gerade die Sprache deutlich macht, wie Funktionen untereinander zusammenhängen, die der zur Abstraktion neigende Philosoph zu scheiden geneigt ist, steht dort, wo es um die Analyse solcher Zusammenhänge geht, die „sprachwissenschaftliche Wendung" der Philosophie, auch der Religionsphilosophie, zu einem guten Teile erst noch bevor.

Barthélemy, Dominique, O. P.: **Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament.** – Freiburg, Schweiz/Göttingen: Universitätsverlag/ Vandenhoeck & Ruprecht 1978. XXVI, 419 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 21) geb.

Hier legt Vf. gesammelt seine „Kleinen Schriften" aus seinen beiden Hauptarbeitsgebieten vor, aus der Textkritik der griechischen Bibel und der Textkritik des hebräischen AT.

Die meisten Aufsätze und Rezensionen stammen aus der Revue Biblique und aus den Supplementbänden zu Vetus Testamentum. Sie sind den Fachexegeten bekannt und brauchen daher hier nicht im einzelnen aufgezählt zu werden. Andere sind Festschriften oder ebenfalls weithin bekannten Sammelwerken entnommen. Aus der Arbeit des Vf.s „Les Devanciers d'Aquila", Leiden 1963, sind die Einleitung und Teile von zwei Kap. abgedruckt (66–90). Je ein Aufsatz stammt aus den Zeitschriften Biblica, CBQ und RThPh. Weniger bekannt und darum hier erwähnenswert sind folgende Aufsätze: Est-ce Hoshaya Rabba qui censura le „Commentaire Allégorique"?: Philon d'Alexandrie, Paris 1967, 45–78 (140–173); Eusèbe, la Septante et „les autres": La Bible et les Pères, Colloque de Strasbourg 1969, Paris 1971, 51–65 (179–193); Les problèmes textuels de 2 Sam 11,2–1 Rois 2,11 reconsidérés à la lumière de certaines critiques de „Devanciers d'Aquila": 1972 Proceedings IOSCS Pseudepigrapha, Los Angeles 1972 = Septuagint and Cognate Studies 2, Missoula 1972, 16–88 (218–254). Eine erweiterte Überarbeitung eines englischen Beitrags zu Interpreter's Dictionary of the Bible, Suppl., Nashville 1976, 878–884, ist der Aufsatz „Histoire du texte hébraïque de l'Ancien Testament" (341–364). Bisher unveröffentlicht sind „Prise de position sur les autres communications du colloque de Los Angeles" (255–288), und „Problématique et tâches de la critique de l'Ancien Testament" (365–381).

Die Wiederveröffentlichung auch der bereits bekannteren Arbeiten ist deshalb zu begrüßen, weil sie durch einen thematischen Index (XVII–XXV) erschlossen, durch die Angabe ihres „Sitzes im Leben" bzw. „in der Forschung" erläutert (IX–XVI) und durch neue Anmerkungen und Literaturergänzungen, auf die jeweils ein Asteriscus im Text hinweist, auf den neuesten Stand gebracht sind. Ein Stellenverzeichnis und ein Autorenindex sind außerdem beigegeben.

Alle bereits veröffentlichten Beiträge sind in anastatischem Neudruck mit den ursprünglichen Seitenzahlen wiedergegeben und nur leicht korrigiert. Die Seitenzahlen des Bands stehen am unteren Rand. Am linken Rand des Textes und der unter dem Text stehenden Anmerkungen findet sich eine Zeilenzählung, die alle Indices und Ergänzungen anführen, so daß das Nachschlagen und die Orientierung wesentlich erleichtert werden. Da alle Beiträge in der Reihenfolge ihres Erscheinens geordnet sind, ergibt sich von selbst eine Forschungsgeschichte und eine Geschichte des wissenschaftlichen Arbeitens des Autors, in der sich auch seine lange schwere Erkrankung 1953–1957 bemerkbar macht. Die Arbeiten umspannen mehr als ein Vierteljahrhundert wissenschaftlicher Tätigkeit des Autors (1950–1978). Jeder, der an der Textgeschichte des AT interessiert ist, wird dankbar zu diesem Sammelband greifen.

München Josef Scharbert

Iudith. Ed. Robert Hanhart. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 149 S. (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis. Editum Vol. VIII, 4) geb. DM 68.–

Hanhart, Robert: **Text und Textgeschichte des Buches Judith.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 111 S. (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 14) (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, 3. Folge, Nr. 109) kart. DM 52.–

Von Robert Hanhart, dem derzeitigen Leiter des Göttinger Septuaginta-Unternehmens, erschienen im gleichen Jahr zwei wertvolle Werke aus dem Bereich der Septuaginta-Forschung: Einmal die Ausgabe des Buches Judith als Bd VIII, 4 der Göttinger Septuaginta, sodann als Ergänzung dazu die Untersuchung „Text und Textgeschichte des Buches Judith". Beide Werke sollen hier kurz gewürdigt werden.

(1) H. hat mit seiner Judith-Ausgabe – sie ist schon der fünfte von ihm herausgegebene Teilband der Göttinger Septuaginta! – eine weitere Lücke im Bereich der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Text des AT geschlossen und hat die atl Wissenschaft einen Schritt näher ihrem „Traumziel" gebracht, daß die gesamte Septuaginta in einer kritischen Ausgabe als Basis für weitere Forschungen in absehbarer Zeit vorliegt. H. hat bei seiner Ausgabe das von ihm und von seinen Vorgängern entwickelte, erprobte System zur Erstellung einer kritischen Ausgabe auch für das Buch Judith angewandt.

In der umfangreichen Einleitung (7–49) werden zuerst die Textzeugen (7–23) besprochen: Ausführlich die griechischen Textzeugen, dann die alten Übersetzungen und relativ knapp die indirekte Überlieferung sowie die Druckausgaben. Bemerkenswert ist, daß für Judith die auf einer breiten Basis von Textzeugen erstellte Ausgabe der Cambridger Septuaginta, vol. III, part. 1, von Brooke-McLean aus dem Jahr 1940 vorlag, die in vielen Punkten verbessert werden konnte (vgl. die Korrekturliste von H. dazu (22f). Besonders wertvoll sind bei H.s Besprechung der alten Übersetzungen die Ausführungen über die altlateinische Textüberlieferung (13–15), die sich auf Vorarbeiten von P.-M. Bogaert stützen, wertvoll auch deshalb, weil die kritische Ausgabe des Buches Judith durch das Vetus-Latina-Institut Beuron noch aussteht. Die Ausführungen H.s zu diesem Punkt sowie zu den anderen Übersetzungen liefern den kommenden Einleitungswerken zuverlässige Informationen zur Textgeschichte des Buches Judith. Die indirekte Überlieferung wird sehr knapp behandelt, nicht zuletzt deshalb, weil zuverlässige Vorarbeiten in diesem Bereich ausstehen. (Zur möglichen Ergiebigkeit von Väterzitaten im Hinblick auf interessante Lesarten, auch zum Buch Judith, vgl. unten den Nachtrag zu dieser Besprechung). Das Kap. „Gruppierung der Textzeugen" (23–25) skizziert nur knapp, was dann H. in seinem Buch „Text und Textgeschichte des Buches Judith" (s. u.) breit ausführt, das seiner Ausgabe schon gedruckt vorlag. Das umfangreiche dritte Kap. der Einleitung (25–46) ist mit „Grammatica" überschrieben. Die große Anzahl von sorgfältig notierten Varianten orthographischer und grammatischer Art mag vielen Benützern der Ausgabe einigermaßen überflüssig vorkommen, aber die Herausgeber einer noch ausstehenden umfassenden Septuaginta-Grammatik, deren Erstellung ebenso wie die einer noch notwendigeren umfassenden Septuaginta-Konkordanz erst nach Vorliegen der gesamten Septuaginta-Ausgabe möglich ist, werden für das hier zugänglich gemachte Material sehr dankbar sein. Ein viertes Kap. „Zeichen und Abkürzungen" (46–49) mit einer Aufstellung der verwendeten Fachliteratur schließt die Einleitung ab. Der Text (51–149) ist natürlich der wichtigste Teil dieser Ausgabe. Er wird in der bewährten Weise der vorausgehenden Bde der Göttinger Septuaginta dargeboten und steht nun allen Benützern mit seinem reichen Apparat zur Verfügung.

(2) Die als wertvolle Ergänzung und Erläuterung der Judith-Ausgabe erschienene Untersuchung „Text und Textgeschichte des Buches Judith" von H. charakterisiert in der Einleitung (9–12) den griechischen Text dieses deuterokanonischen Buches als Übersetzung einer hebräisch oder aramäisch abgefaßten Vorlage, die im Judentum nicht mehr überliefert ist, die allerdings Hieronymus noch vorlag.

Nach H. handelt es sich bei diesem Hieronymus vorliegenden Text schon um „einen bestimmten Texttyp innerhalb einer großen Zahl verschiedener Formen der Iudith-Erzählung" (9), der in klarer Diskrepanz zur Septuaginta-Gestalt des Buches Judith steht, welche hauptsächlich in den vier griechischen Rezensionen *O*, *L*, *a* und *b* vorliegt. Um die ursprüngliche Gestalt des griechischen Übersetzungstextes, also den vorrezensionellen Text, erstellen zu können, müssen zuerst die rezensionellen Elemente bestimmt und dann ausgeschieden werden. H. untersucht ausführlich die beiden Rezensionen *a* und *b* und geht davon aus, „daß das Zusammengehen dieser beiden Rezensionen bei sonst gespaltener Überlieferung zu den sichersten überlieferungsgeschichtlichen Kriterien für die Bestimmung des ursprünglichen Textes gehört" (13). Um die rezensionellen Änderungen herauszustellen und zur Erstellung des ursprünglichen griechischen Textes gelangen zu können, müssen die Rezensionen genau beschrieben werden. Dies geschieht anhand vieler Beispiele im zweiten Teil der Untersuchung (14–74). Die Ausführungen über die beiden auch in anderen atl Büchern auftretenden Rezensionen *O* und *L* sind hier besonders wichtig, da sie Material zusammenstellen für eine ebenfalls erst nach Abschluß der gesamten Göttinger Septuaginta möglichen zusammenfassenden Beschreibung der großen Septuaginta-Rezensionen. Nach der Besprechung der Rezensionen *a* und *b* wird noch die Stellung der großen Unzialen B, S, A und V untersucht, die von den Rezensionen schon beeinflußt sind, am stärksten S, am wenigsten B. Das knappe dritte Kap. 75–77 bringt die zusammenfassende Darstellung der gegenseitigen Zuordnung der Textzeugen. Die beiden Rezensionen *a* und *b* haben „keine gegenseitige textgeschichtliche Abhängigkeit. Ihr Zusammengehen in bestimmten Textformen ist darum ... das beste überlieferungsgeschichtliche Kriterium für die Bestimmung des ursprünglichen Textes" (75). Das vierte Kap. (78–109) spielt nun diesen Grundsatz zur Gewinnung des ursprünglichen Textes durch, und zwar wiederum auf einer breiten Basis von Beispielen. S. 110f schließen sich noch als wertvolle Indices das „Verzeichnis der wichtigsten besprochenen Stellen" sowie das „Verzeichnis der wichtigsten besprochenen Vokabeln" an.

Die Untersuchung von H., die also darlegt, von welchen Prinzipien er sich bei der Erstellung seiner Judith-Ausgabe bestimmen

ließ, ist ein äußerst wertvoller Beitrag zum Verständnis dieser Ausgabe. Für Benützer, die nicht in die Materie eingeweiht sind, – und dazu dürften viele Leser gehören! – wäre zum schnelleren Erfassen dieser Untersuchung am Ende der Kapitel oder des ganzen Buches eine thesenartige Zusammenstellung der Ergebnisse hilfreich gewesen. Ohne Zweifel ist aber jede exakt durchgeführte Aufarbeitung der Textprobleme eines atl Buches ein wichtiger Schritt in Richtung einer umfassenden Auswertung der Septuaginta in Konkordanz, Grammatik, vor allem auch für die Erarbeitung einer Theologie der Septuaginta, ebenso für die umfassende Beschreibung von Text und Textgeschichte der gesamten Septuaginta. Die Wissenschaft ist Herrn Prof. Robert Hanhart für die Bereicherung unseres Wissens durch seine Ausgabe und durch die erklärende Untersuchung dazu zu sehr großem Dank verpflichtet.

Zur Judith-Ausgabe von H. bzw. zu ihrer Besprechung sei noch ein kleiner Nachtrag gestattet. In den Sacra Parallela, einem biblischen Florileg des 8. Jh.s, das Johannes Damascenus zugeschrieben wird, finden sich in drei handschriftlichen Textzeugen insgesamt 6 Judith-Zitate, und zwar zu den Versen 8,7f. 10–17.24–28; 9,5f. 11. Diese drei Handschriften sind: (1) Berlin, Staatsbibl. gr. 46; 12. Jh. = R: 5 Zitate; (2) Paris, Bibl.Nat., Coisl. 276; 10. Jh. = C; 2 Zitate; (3) Saloniki, Mone Blateon 9; 10. Jh. = T: 1 Zitat. Von den Sonderlesarten seien hier nur die wichtigsten notiert: 8,14 λόγους]βαθος R | παροργίζετε]πειραζητε RT | 8,16 ἐνεχυράζετε C]-ζητε R(I)T; ενισχυραζητε R(II) | 8,17 ἀρεστόν T] ευαρεστον R | 8,26 ὅσα 2°]οια R | 8,27 τῆς καρδίας]τας κ. R | 9,5 οὐ]+κυριε R | ἐποίησας]εγνωκας R | ἐγενήθησαν]εγενηθη R | 9,11 σου 1°]+κυριε C. Daß durch die Heranziehung von weiteren Zeugen der indirekten Überlieferung, d. h. von Väterzitaten, die leider zumeist in wissenschaftlich zuverlässiger Form nicht zugänglich sind, für den griechischen Judith-Text weitere interessante Varianten gefunden werden könnten, ist mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen. Der Herausgeber einer Ausgabe des griechischen Textes eines atl Buches ist verständlicherweise bei der Menge der zu berücksichtigenden Textzeugen weit überfordert, wenn er die indirekte Überlieferung, soweit sie nicht in zuverlässigen Untersuchungen bzw. Ausgaben schon vorliegt, für seine Ausgabe auch noch berücksichtigen soll.

Benediktbeuern Otto Wahl

Cunchillos, Jesùs L.: **Estudio del Salmo 29.** Canto al Dios de la fertilidad-fecundidad. Aportación al conocimiento de la fe de Israel a su entrada en Canaan. – Valencia: (Artes Gráficas Soler) 1976. 307 S. (Publicaciones de la Institución San Jerónimo, 6) Kart. 850 Pts.

L'auteur nous présente une monographie sur le psaume 29. Les huit premiers chapitres s'occupent du psaume. Le neuvième est composé de deux annexes.

Un premier chapitre est consacré à l'étude philologique du psaume 29. C'est cette partie, la plus difficile de l'ensemble du texte, qui occupe la première place dans le travail de C. Le deuxième traite de la «forme» ou «genre littéraire». Le troisième est consacré aux «éléments de la structure interne». Le quatrième contemple notre psaume 29 en tant qu'unité littéraire. Le «mètre et la structure poètique» occupent le cinquième chapitre. Les problèmes de «la naissance et histoire littéraire du psaume» sont traités au sixième chapitre. Au „Sitz im Leben" est consacré le septième chapitre. Pour finir, on trouve le huitième chapitre où l'auteur présente son interprétation d'ensemble. Le neuvième chapitre est composé de deux annexes. Le premier, très long, traite le problème de la *qôl Yhwh* dans l'Ancien Testament. Le deuxième, beaucoup plus court, est consacré aux rapports El-Baal-Yhwh.

Le chapitre premier, consacré à l'étude philologique du psaume, est fort long et plein d'études minutieuses sur chacun des termes et d'expressions des 11 versets du psaume. L'auteur connaît le dossier à fond. Il passe en revue l'ensemble des études précédantes et, dès le début rapproche, dans la mesure du possible, les données du psaume avec les connaissances actuelles des textes Ugaritiques. En effet, ce n'est pas la première fois que l'auteur travaille des textes bibliques à la lumière des données ugaritiques.

La première remarque que nous ferons concerne le sens de l'expression *qôl Yhwh* dans le v. 3. A la page 72 l'auteur écrit: «le psaume 29 est une pièce unique en ce sens qu'il parle du sens fécondant de la *qôl Yhwh*». A priori, je ne serai ni pour ni contre, mais C. ne présente pas des preuves de cette connotation fécondante de l'expression dans le v. 3. On ne dira pas la même chose, probablement, à propos des vv. 8–9. Par ailleurs, les parallèles qu'il cite pour ce verset, vont clairement, à mon avis, dans le sens de «force», «puissance» et n'ont rien de fécondant. Pour qu'il s'agisse d'une pièce unique, comme dit l'auteur, avec le sens «fécondant» il faut que, dans cette pièce unique, le sens soit vraiment clair.

Il est vrai que, comme C. l'affirme à la page 90 en citant A. Vanel (L'iconographie du dieu de l'orage dans le Proche-Orient Ancien jusqu'au VII siècle avant JC), «le caractère bienfaisant du grand dieu de l'orage est très bien attesté en Syrie», et «ce terrible guerrier apparaît aussi comme le dispensateur de la fertilité... Les mêmes réalités sont probablement évoquées par les symboles végetaux que tient parfois le dieu dans l'iconographie». Cela ne veut pas dire qu'à chaque fois qu'on a affaire à un «attribut» du dieu Baal, p. ex., on doive trouver tous les autres avec lui. A mon avis, la fertilité et l'orage ne vont pas necessairement et toujours ensemble. Je ne suis pas aussi sûr que l'auteur non plus en ce qui concerne le sens de *hṣb* au v. 7. Déjà dans le texte du poème de Baal et Anat d'Ugarit je ne vois pas comment *hṣb* pourrait avoir un autre sens que celui qu'on lui donne dans les traductions courantes, «se battre», «massacrer». Il est évident, et le texte le fait explicitement, que les lignes 38-43 parlent de la pluie et de la rosée, donc de la fertilité. Mais de là à dire que toutes les luttes et massacres des lignes 5 et suivantes il «faut les comprendre dans un sens et avec une valeur mythique et en rapport avec la fertilité-fécondité» me semble trop fort. A fortiori donc, nous ne croyons pas possible «la connexion de *hṣb* avec la fertilité-fécondité». Is 51,1b–2a pourrait, peut-être, être lû comme le fait Cunchillos. Mais plus difficilement Dt 6,11, dont les traductions courantes me semblent satisfaisantes. L'effort de l'auteur pour donner un caractère de «fertilité-fécondité» au v. 7 me paraît insuffisamment fondé. Mais il faut avouer que l'auteur les présente à titre d'indication, de possibilité, de piste de travail. Et dans ce sens nous devons reconnaître son honnêteté. Ce qui serait possible n'est pas probable. C. le sait et le dit.

Je serai assez d'accord, en revanche, avec l'auteur, dans sa traduction de «*midbar qadesh*» par «*steppe sainte*» à la suite de Caquot-Sznycer, Les textes ougaritiques (Les religions du Proche Orient). En effet le texte se situe plutôt dans le Nord et une mention du désert de Cadesh n'a pas beaucoup de sens. Même chose en ce qui concerne la traduction de «*'ayyalôt*», «biches». En effet, dans l'Ancien Testament on ne trouve jamais *'eylôt*, correction proposée par R. Lowth, mais bien *'eylîm*. La traduction correcte ne peut être que celle donnée par C. et ses arguments sont probants. *Ya'-ar*, forêt, n'a jamais comme pluriel *ya'-arôt* dans l'AT. La proposition citée par C. à la suite de Dahood et qui considère notre terme comme le pluriel de *ya'-ara* me semble correcte. Je regrette seulement que l'auteur n'ait pas indiqué clairement qu'elle était une option, même si l'ensemble de son travail va dans la même direction. Pour résumer les observations sur les versets 8 et 9 nous pouvons dire qu'ici, pour la première fois, semble probable le sens de *qôl Yhwh* en tant que liée à la fertilité-fécondité. Mais seulement ici. Les arguments semblent bons, le texte est respecté.

Au verset 10 l'auteur s'attarde assez longuement sur le terme *mabbûl*. Je ne vois pas bien comment *mabbûl* en Gen 6,17 a un rapport avec «les périodes du monde». Que ce terme ait pu avoir une telle connotations tout au long de l'histoire postérieure, c'est fort possible, mais pas dans le récit comme tel. Même chose à propos de l'insistance de C. sur l'inondation. Dans les deux récits, J et P, le terme est toujours utilisé en référence ou bien à la pluie (J) ou bien à l'ouverture de l'Océan supérieur et des sources du grand abîme (P). Si l'auteur insiste tant dans le sens de *mabbûl* dans J c'est parce qu'il veut faire de ce *mabbûl* quelque chose de celèste et, en tenant compte du verset précedant, quelque chose de parallèle avec le palais de Baal. Cette façon de voir les choses me semble claire et je dirai que, même si l'on garde la conception de *mabbûl* en P, le rapport avec le palais de Baal ne serait pas compromis. Même si l'on y parle du «grand abîme», on y parle également des «écluses du ciel», et la vision du cosmos dans P est aussi très proche de celle de l'ensemble du Proche Orient avec les eaux d'en haut et celles d'en bas. D'accord donc avec l'auteur pour sa lecture du v. 10.

L'analyse philologique se termine avec celle du v. 11. On est frappé par la première affirmation du commentaire de ce verset: «Le contenu du verset donne l'impression d'une saveur israélite telle qu'il ne semble pas qu'il ait pu faire partie d'une rédaction cananéenne, en sens strict, de l'hymne». Il aurait été bon de donner plus de preuves, de montrer que les expressions de ce verset ne se trouvent jamais dans les textes d'Ugarit à propos d'El, de Baal (ou des autres dieux), et qu'en revanche, on les trouvait dans l'AT à propos de Yahvé. Par ailleurs la citation du psaume 149,9 peut paraître superflue et je ne vois pas vraiment ce qu'elle apporte à la compréhension du verset 11. Et cette première impression s'avère d'autant plus inquiétante qu'à Ugarit dans le texte 1019:2 (cf Gordon UT) on trouve l'expression: «que les dieux (ilm) te gardent et de donnent paix et force» (*tshlmk, t'zzk*). En Aqat I/194 on trouve: «qu'ils (les dieux) me bénissent (brk) et je m'en irai bénie (brk); qu'ils me donnent la force et je m'en irai fortifiée». Et en Aqat II/24: «Bénis-le (brk) ô Taureau El, mon père; fortifie-le, ô Créateur des créatures et qu'il ait un fils dans sa maison, un rejeton au milieu de son palais». Dans ces derniers textes, on ne trouve pas la séquence *brk/ᶜzz*, mais on trouve *brk* avec une autre racine courante et les phrases peuvent être considerées assez proches de celles du verset 11. Ces quelques exemples de textes ugaritiques montrent qu'il est difficile de voir dans le v. 11 quelque chose de typiquement israélite. Cependant l'auteur semble très attaché à la paternité israélite du verset et cet

argument sera un des plus forts pour affirmer que l'ensemble du psaume est d'origine israélite. On doit reconnaître qu'il ne s'agit pas de quelque chose de vraiment israélite, de typique du point de vue de la théologie israélite ni des traditions propres à Israël.

A la fin de ce gros travail d'analyse philologique je dois exprimer un regret. Pourquoi l'auteur ne nous a pas donné une traduction d'ensemble du psaume en tenant compte des acquisitions de son étude? Peut-être eut-il été mieux à sa place à la fin du chapitre V, mais de toute façon, elle est indispensable. D'autant plus que parfois (cf pour le v. 7) il donne la traduction.

Le chapitre II sur le «genre littéraire» et le III sur la structure interne sont très intéressants, et, malgré leur brieveté, contiennent des renseignements très suggestifs. Rien à signaler de particulier à propos du chapitre IV sur «L'unité littéraire du psaume 29» où l'auteur discute les opinions d'après lesquelles le psaume serait une composition sur Baal ou sur El adaptée à Yhwh. L'auteur penche pour un auteur du psaume ayant la foi en Yahvé, un adorateur de Yahvé. Son explication dans ce chapitre, est un peu rapide et on verra l'ensemble du problème en commentant son dernier annexe. Un petit chapitre est consacré par l'auteur à la structure métrique et poètique du psaume; je suis d'accord avec ses propositions: vv 1–2 introduction, vv. 3–9 corps du psaume (avec 5 strophes) et vv 10–11 (7ème strophe), conclusion. Le tableau de la page 156, surtout en ce qui concerne le parallélisme, semble très compliqué.

Le chapitre VI étudie la «naissance et histoire littéraire du psaume». La critique que C. fait de la théorie de M. Delcor d'après lequel «le psaume 29 raconte en style épique, l'itinéraire d'Alexandre» me semble tout à fait correcte. Le chapitre VII est consacré au „Sitz im Leben" du psaume. Peut-être qu'il aurait été plus simple de faire un seul chapitre avec le VI. Pour C. le psaume 29 est une œuvre israélite, mais avec une grande influence cananéenne. «Il faut donc le situer à un moment où Israël est peut-être plus cananéen qu'israélite ou, au moins, aussi l'un que l'autre, c.á.d. dans un culte et une religion qui possèdent ces caractéristiques: la première époque d'Israël en Canaan.» L'affirmation est de grande importance et il faudra préciser davantage, car en fait, cette opinion est fortement liée à l'idée qu'on se fait des rapports El-Yhwh et Baal-Yhwh.

Le dernier chapitre est consacré à l'interprétation d'ensemble du psaume. L'auteur insiste à nouveau (pp. 189–190) sur le fait que le psaume a été fait par un adorateur de Yahvé pour qui son dieu Yahvé possède les qualités et caractéristiques de El et de Baal (ou au moins certaines d'entre elles). Mais Yahvé aurait déjà possedé ces qualités au moment de l'entrée des israélites en Canaan. Cela supose que Yahvé n'a pas assimilé les caractéristiques de Baal; peut-être, seulement, celles de El.

Les arguments que l'auteur donne pour etayer son hypothèse me semblent discutables. Il est vrai que les traditions sinaïtiques parlent du pouvoir de Yahvé sur la nature. Mais cela ne constitue aucun argument. Car, en effet, une chose est que les textes actuels parlent du pouvoir de Yahvé sur la nature et une autre chose que les traditions contenues dans la redaction actuelle le fassent. La rédaction actuelle du document Yahviste daterait, pour ses parties les plus anciennes, de la fin du X siècle, et ceci en étant optimiste et généreux. Le document Elohiste du VIII siècle. Or, c'est au niveau de la rédaction des documents qu'on trouve affirmé clairement la puissance de Yahvé sur la nature. Quant à la teneur exacte de ces traditions les choses se compliquent considérablement. C'est pour cela qu'il me semble un peu rapide de liquider ce problème en 4 lignes, comme si tout cela allait de soit, d'autant plus que, comme le dit de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, 1971, p. 409, «le Yahviste utilise les traits volcaniques pour la théophanie du Sinaï, tandis que l'Elohiste, lui, (VIII s. Nord), utilise le cadre de l'orage».

L'argument tiré de l'Alliance d'après la théorie de Mendenhall me semble encore beaucoup plus faible. Je me contente de renvoyer à L. Perlitt, Bundestheologie im Alten Testament (Neukirchener Verlag 1969). Le schéma d'alliance à la Mendenhall servant de cadre pour exprimer les rapports d'Israël avec son Dieu semble, de plus en plus, remonter au plustôt au VIII siècle. D'ailleurs, je vois mal quel parti on peut tirer de cet argument pour dire que Yahvé, à l'entrée des israélites en Canaan, était conçu déjà comme le maître de la nature. Le seul argument qui me semble possible est celui du cantique de Deborah, et il faudrait le manier avec précaution. Les oracles de Balaam, même si l'on y trouve le titre de roi appliqué à Yahvé, ne peuvent pas non plus nous aider. Il faut faire avec eux le même travail qu'avec les traditions du Sinaï. Dans son annexe n° 2 l'auteur nous parle des rapports El-Baal-Yhwh en Israël. A la page 265 J. C. parle du chapitre 24 de Josue comme d'un texte capital qui nous renseignerait sur les luttes contre le baalisme. Personnelement je ne trouve pas dans ce texte des traces de Baal; et on revient ici encore, à la page suivante, au problème des dates des traditions. Admettons que J connaît le pouvoir de Yahvé sur la nature. Entre l'époque de l'entrée en Canaan et J il y a au moins trois siècles et demi.

L'argument tiré de I Rg 20,28 me semble un peu contradictoire. Dire que le calificatif de «dieu de la plaine» signifie reconnaître en lui le dieu de la fertilité me paraît un peu dur, étant donné que Baal, (Baal de la montagne Saphon) était consideré justement comme le dieu de la fertilité.

Par ailleurs, l'assimilation tranquille de 'El par Yahvé est dûe, à notre avis, à ce qu'à l'époque de l'entrée des israélites en Canaan, et de plus en plus, le dieu 'El avait justement perdu de son importance et était devenu le bon vieux dieu sans emprise réelle sur la vie des gens. Et cette décadence de 'El avait profité à Baal. Le sujet de ce deuxième annexe aurait demandé une autre monographie complète.

Nous ne ferons, pour finir ce rapide parcours, que citer l'important travail sur la *qôl Yhwh* dans l'Ancien Testament. L'étude de l'auteur est immense, très documentée et utile. Même si elle ne bouleverse pas les connaissances vetérotestamentaires, c'est un travail qu'il fallait le faire et dont on ne pourra pas s'en passer pour tout ce qui concerne l'expression *qôl Yhwh* ou d'autres apparentées.

Le travail de Cunchillos sur le psaume 29 constitue, à mon avis, une monographie très complète de ce psaume difficile, surtout du point de vue de l'étude littéraire du texte et plus particulièrement philologique. Nous ne sommes pas tout à fait convaincus des connotations de fécondité et fertilité suggerées par l'auteur aux vv. 3 et 7. En revanche, son opinion à propos des vv. 8 et 9 nous semble nouvelle et très acceptable. Malgré un certain nombre de points de divergence avec l'auteur, nous ne pouvons que nous rejouir de son importante contribution à l'étude, si difficile, des psaumes et des rapports entre Israël et Canaan.

Paris Jesus Maria Asurmendi

Koch, Klaus: **Die Profeten I.** Assyrische Zeit. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1978). 184 S. (Urban-Taschenbücher Bd 280), kart. DM 12.–

In den Vorbemerkungen (9f) sagt Vf., daß er in diesem Bändchen die Propheten Israels „als Denker zu erfassen" sucht, also weniger auf die Probleme der Entstehung der Prophetenbücher eingehen will. In einem Abschnitt „Zum Vorverständnis" (11–16) betont Vf. im Gegensatz zu den meisten Exegeten, die über die Propheten schreiben und immer behaupten, die Hauptaufgabe der Propheten sei nicht die Zukunftsansage, sondern das Sprechen im Namen Gottes, ein Prophet äußere sich immer zur Zukunft, die er freilich aus der Gegenwart begründe. Die Propheten stellen einen „metahistorischen" Geschehensablauf in den Mittelpunkt ihrer Verkündigung, verbleiben aber immer in der „Diesseitigkeit."

Als „Vorspiel" (17–46) bezeichnet Vf. das Seher- und Prophetentum vor den Schriftpropheten. Hier versucht er die Bezeichnungen Gottesmann, Seher und Nabi zu erklären, allerdings für den Leser, für den das Taschenbuch gedacht ist, nicht gerade sehr einsichtig. Er stellt in diesem Abschnitt auch die wichtigsten Propheten vor und behandelt die Prophetengemeinschaften, die er nicht gerade zutreffend „Nabi-Orden" nennt. Die Mitglieder dieser „Orden" leben ja nur zeitweise zusammen und haben doch auch Frauen und Kinder, so daß man diese Bezeichnung lieber meiden sollte. Dann werden die Verkündigung und die Bedeutung der Schriftpropheten Amos (47–88), Hosea (88–105), Micha (106–117) und Jesaja (117–169) und schließlich skizzenhaft der Propheten am Ende der Assyrerzeit (Joël, Nahum und Zefanja) dargestellt. Es folgt die Besprechung eines speziellen Themas der Prophetie, nämlich des „Tags Jahwes" und der Frage des Verhältnisses der mündlichen Verkündigung zum Prophetenbuch. Eine kurze Bibliographie, das Abkürzungsverzeichnis und die Umschrifttabelle für besondere hebräische Laute schließen das Buch ab; Anmerkungen unter dem Text fehlen; ein Stichwortverzeichnis und hoffentlich auch ein Stellenregister werden im Band 2 folgen.

Das Bändchen ist nicht nur für den Theologiestudenten und allgemein für den Bibelleser, den allerdings die Verwendung ungewohnter Fremdwörter und Wortbildungen stören wird, interessant, sondern auch für den Fachexegeten, weil Vf. viele neue Gedanken zum Verständnis der Prophetie vermittelt und bisweilen sehr eigenwillige Übersetzungen und Deutungen von Texten vorlegt, die Beachtung verdienen. Am auffälligsten sind aber seine „konservativen" Auffassungen, auf die er selbst in den Vorbemerkungen aufmerksam macht, so daß sich der Rez., dessen Prophetenbände er „konservativ" nennt, in guter Gesellschaft sieht. Das Buch Amos schreibt er fast ganz dem Propheten zu,

dessen Namen es trägt, sogar alle „Völkersprüche" im Am 1f (mit nur leisen Zweifeln für Juda) und 9,11f. In Mi sind auch die Heilsweissagungen, also auch die messianischen Texte, echt. In Jes 1–39 stünden zwar viele späte Abschnitte, zu denen auch 2,1–5 gehört; doch stammen alle „messianischen" Texte und die meisten Heilsweissagungen überhaupt vom Propheten selbst, und auch die geschichtlichen Kapitel am Schluß von Protojesaja gingen in die Zeit des Propheten oder kurz danach zurück. Joël sei zu Beginn des Königs Joschija aufgetreten, gehöre also nicht zur nachexilischen Prophetie. Warum er Habakuk nicht nennt, ist nicht zu erkennen. Dem Propheten Jesaja sei ohne weiteres auch eine so widersprüchliche Haltung, wie sie seine Worte aus dem Jahr 701 über Assur voraussetzen, zuzutrauen.

Kritisch anzumerken ist der bereits oben angedeutete, bisweilen vom deutschen Sprachempfinden her unerträgliche Fachjargon. Muß man von Amos das Adjektiv „amosisch", von Hosea „hoseanisch" und von Jahwe „jahwäisch" bilden? Findet sich für die Übersetzung in den Prophetentexten keine brauchbare Wiedergabe für den *ṣadîq*, für den *dal* u. dgl. oder im Haupttext des Bdes für den *ḥōzeh* (immer Chosä geschrieben, obwohl doch „Seher" leichter verständlich wäre)? Der ärgste Schönheitsfehler ist aber die Widersprüchlichkeit in der Wiedergabe der Eigennamen, obwohl es im Vorwort klipp und klar heißt: „Biblische Eigennamen werden nach den Loccumer Richtlinien wiedergegeben" (10). Tatsächlich finden sich neben Elija auch Elia, neben Elischa auch Elisa, neben Joschija auch Josia, neben Natan auch Nathan, neben Bet-El auch Bethel; statt Bascha steht Baesa, statt Jahwe nur Jahwä usw. Krit für Kerit (45) mag Druckfehler sein. Diese Widersprüchlichkeit muß in einer Neuauflage, die man dem Bändchen wünscht, unbedingt korrigiert werden. Trotz dieser Schönheitsfehler ist das Bändchen lesenswert und sollte die Beachtung auch der Fachleute finden.

München Josef Scharbert

Mosis, Rudolf: **Das Buch Ezechiel.** Teil I, Kap. 1,1–20, 44. – Düsseldorf: Patmos (1978). 270 S. (Geistliche Schriftlesung Bd 8/1). Lw. DM 23.80

Für geistliche Schriftlesung ist dieser Kommentar ein zuverlässiger und inspirierender Wegführer. Textfremde Anwendungen werden vermieden, ohne daß die Auslegung in bloße Paraphrase des biblischen Textes zurückfiele. Störender wissenschaftlicher Ballast wird im Sinne der Reihe beiseite gelassen. Die fachliche Diskussion ist deshalb nur vereinzelt und kaum mehr als andeutungsweise in den am Schluß des Buches zusammengestellten Anmerkungen zu finden. Die Antwort auf historisch-kritische Fragen, die den Bibelleser bisweilen bewegen, darf in diesem Buch also nicht gesucht werden. Vielleicht wäre hier und da etwas mehr kritische Information angebracht gewesen, z. B. bezüglich der Zahl 390 in 4,5 (vgl. Anm. 51) oder bezüglich der Deutungen von 17,22–24. Fachliteratur, auch sogenannte weiterführende Literatur wird nur in Ausnahmefällen zitiert. (Zu streng gegen sich selbst, hat Vf. nicht einmal seinen in BZ 19 [1975] 161–194, erschienenen Beitrag zu Ez 14,1–11 angeführt.) Die „Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift" (in ihrer vorläufigen Fassung) ist nicht übernommen worden (vgl. Anm. 1); statt dessen wird eine eigene möglichst getreue Übersetzung geboten. Kritische Vorbehalte gegenüber Übersetzung und Auslegung sind kaum je anzumelden. (Gestoßen hat sich der Rez. etwa an der attributiven Auffassung von *ḥaśûkāh* in 4,7, das in Wirklichkeit Prädikat eines Nominalsatzes ist, an der Übersetzung von *taḥtājw* in 17,6, das reflexiv zu nehmen ist in der Bedeutung „unverrückt an seinem Ort", sowie an der Selbstverständlichkeit, mit der nach S. 202, Z. 6f, König Jojachin keine Zukunft beschieden sein soll.) Auf der Ebene des Hermeneutischen drängt sich folgende Anfrage auf: Darf ein Kommentar dieser Art einen von Glossen und „sekundären" Zusätzen (z. B. 13, 15f; 21, 27–29) purgierten Text zugrunde legen und Textumstellungen auf literarkritischer Basis vornehmen (z. B. bezüglich 3,17–21; 3,22–27; 4,4–8, 11,1–21)? Übrigens sind die Auslassungen nicht konsequent durch Punkte deutlich gemacht (vgl. 7,16; 12,6; 18,7; für 19,14 ist dem Buch ein Corrigendum beigegeben); an einigen Stellen ist der Versbeginn verkehrt angezeigt (2,5; 5,7 auf S. 63; 16, 26; lies auf S. 182, Z. 8 v. u.: V 23 statt 32; 18,7). Wir wünschen, daß der zweite Teil des Kommentars diesem ersten Bd, der nur bis Ez 20 einschließlich reicht, möglichst bald folgen kann.

Simpelveld (NL) Joachim Becker

Dommershausen, Werner: **Die Umwelt Jesu.** Politik und Kultur in neutestamentlicher Zeit. – Freiburg-Basel-Wien: Herder (1977). 135 S. (Theologisches Seminar) kart. DM 15.50

Dieses Buch ist gedacht als Einführung für Studenten der unteren Semester. Es hat sich zum Ziel gesetzt, eine angemessene und übersichtliche Kenntnis der Umwelt des NT zu vermitteln, was heutzutage umso notwendiger ist, als die Geschichte und die Frage nach dem historischen Jesus sich eines großen Interesses erfreuen.

In einem ersten Teil (13–78) wird, verteilt auf 10 Paragraphen, ein gedrängter Überblick über diejenigen geschichtlichen Vorgänge und politisch entscheidenden Persönlichkeiten geboten, welche Leben und Kultur des jüdischen Volkes bis hin zur Zeit Jesu entscheidend geprägt haben. Die historische Darstellung beginnt bei der Rückkehr aus dem babylonischen Exil und geht bis zur totalen Niederlage des jüdischen Volkes und zur Ausbreitung des Christentums im römischen Reich (einschließlich der Verfolgung). Im zweiten Teil (79–136) wird ein Überblick über die verschiedenen Aspekte der damaligen Gesellschaft gegeben: die wirtschaftliche Situation im römischen Reich und in Palästina; die sozialen und religiösen Verhältnisse, unter Einschluß der Lage der jüdischen Familie; die gesellschaftliche Lage der Familie und der Sklaven im römischen Reich. Die zwei letzten Paragraphen sind einer Beschreibung der Formen des jüdischen Kultes (Tempel und Synagoge) und den verschiedenen Arten von Religion bei Griechen und Römern (Staatsreligion, unterschiedliche religiöse Praktiken, Mysterienkulte, Herrscherkult und Gnosis) gewidmet.

Überraschenderweise fehlt ein Kapitel über das philosophische Denken der Zeit. Vor allem aber vermißt man eine dynamischere Stoffentfaltung auf der Grundlage einer Herauskristallisierung der geschichtsmächtigen und kulturprägenden Schlüsselideen. Der Charakter des jüdischen Volkes wird nicht besonders gründlich vorgestellt. Hierzu wäre eine, wenn auch knappe, Entfaltung des religiösen Ideengutes Israels, seiner Verwurzelung im Gesetz, seiner messianischen Hoffnungsgestalt usw. unerläßlich. Eine Auswahl allgemeiner Literatur ist auf den S. 10–12 beigefügt. Zudem sind jedem Paragraphen für das behandelte Thema einschlägige Literaturangaben vorangestellt.

Übertragung aus dem Spanischen von Kuno Füssel, Münster

Leon Maximino Arias Reyero

Tolbert, Mary Ann: **Perspectives on the Parables.** An Approach to Multiple Interpretations. – Philadelphia: Fortress Press (1979). 141 S., Ln $ 8.95

Die unter dem Einfluß des früh verstorbenen Norman Perrin entstandene Chicagoer Diss. verschreibt sich einer literaturwissenschaftlich inspirierten hermeneutischen Perspektive. „What can the parables mean today?", lautet die mehrfach variierte Ausgangsfrage. Gleichnisse sollen als literarische Texte „with a certain timeless dimension" betrachtet werden und nicht als „historical artifacts" (13).

Das erste Kap. (15–31) widmet die Autorin dem Problem der „Multiple Interpretations". Sie beobachtet, daß kompetente Ausleger mit gleichen Methoden zu ganz divergierenden Deutungen gelangen, und sie fragt sich, ob dem nicht eine spezifische Offenheit der Gleichnisgattung entspricht. Was die Forschungsgeschichte angeht, begnügt sich T. dankenswerterweise mit knappen Hinweisen zu Jülicher, Dodd, Jeremias und einigen neueren amerikanischen Arbeiten. Mit Autoren wie Charles E. Carlston (The Parables of the Triple Tradition, Philadelphia 1975) und John Dominic Crossan (In Parables: The Challenge of the Historical Jesus, New York 1973), die sich bemühen, die unverzichtbare Rückfrage nach dem historischen Jesus auf ihrem klassischen Gebiet, der Gleichnisforschung, wachzuhalten, geht T. zu hart ins Gericht. Angesichts der letzten Veröffentlichungen zum Thema (vgl. ThRv 75 [1979] 198–203) dürfte es etwas voreilig sein, diesen Ansatz schon einer vergangenen Periode der Forschung (20: „a reflection of an earlier period in New Testament scholarship") zuzuweisen. Einige Lippenbekenntnisse zur Notwendigkeit der historischen Kritik (z. B. 118) können über die a-historische Ausrichtung der Vf.in nicht hinwegtäuschen. Ihre Skepsis gegenüber hypothetisch rekonstruierten Urformen und ihre Vorliebe für den Endtext in Ehren, aber wo sie begründen soll, warum sie bei einer Doppel- oder Dreifachüberlieferung einer Fassung den Vorzug gibt, gehen ihr die Argumente aus (72f).

In diesem einleitenden Kapitel bringt T. einige sehr anregende Bemerkungen zur Allegorieproblematik unter (27f.120f). Sie macht auf die

Paradoxie aufmerksam, die darin liegt, daß man in der neuesten Gleichnisforschung Jülichers Wertung von Vergleich und Metapher buchstäblich in ihr Gegenteil verkehrt hat, sein abschätziges Urteil über die Allegorie, das untrennbar damit verflochten ist, aber unbekümmert beibehält. Sie fordert eine Rehabilitierung der Allegorie, die einige der größten Dichtwerke des Mittelalters und der Renaissance hervorgebracht hat, und eine stärkere Berücksichtigung der weit ausholenden Allegoriediskussion in der Literaturwissenschaft. Sie schlägt vor, folgende Unterscheidungen zu treffen: a) Allegorie im Sinn der allegorischen Exegese (Allegorese) der Stoa und der christlichen Tradition, b) Allegorie als ein literarisches Genre, das unter dem Einfluß dieser Interpretationsmethode entstanden ist, und c) Allegorie als ein metalinguistischer Term, der wie der Begriff Metapher die Fähigkeit der Sprache, referential zu funktionieren (besser wäre: zu symbolisieren) anzeigt.

Kap. II (33–50) entwickelt zwei Modelle, die der Beschreibung der literarischen Wirkweise eines Gleichnisses dienen sollen, ein semiotisches und ein rhetorisches. Das semiotische Modell gewinnt T. in kritischer Kommentierung eines Aufsatzes von Susan Wittig (A Theory of Multiple Meanings, in: Semeia 9 [1977] 75–103). Ein sprachliches Zeichen (sign) setzt sich zusammen aus Bezeichnendem (signifier) und Bezeichnetem (signified). Beim Gleichnis verhält es sich so, daß ein sign zu einem signifier zweiter Ordnung für ein signified wird, das der Leser/Hörer aus seiner eigenen Sinnwelt ergänzen muß. Beim einfachen sign ist die Beziehung von signifier und signified konventionell, beim sign als signifier zweiter Ordnung und dem zugehörigen signified ist sie iconic, d. h. auf Kongruenz und Ähnlichkeit angewiesen (was fast wie eine mühselige Umschreibung des altbekannten tertium comparationis erscheint), daraus resultiert eine dynamische Unbestimmtheit und Offenheit der sprachlichen Form. T. sieht sehr wohl das Grundproblem der Anwendung solcher linguistischer Modelle, das darin besteht, ob zwischen den hierarchisch angeordneten Schichten der Sprache ein Homologieverhältnis herrscht, ob also auf die Textebene ohne weiteres ausgedehnt werden darf, was auf der Wortebene gilt.

Die Entfaltung des zweiten Modells setzt bei der Frage ein: Was bedeutet eigentlich die neuerdings oft wiederholte Aussage, das Gleichnis sei eine erweiterte Metapher? Werden hier nicht verschiedene Ebenen einfach überspielt? Resultieren daraus nicht inflationäre Behauptungen hinsichtlich der inneren Sprachkraft der Gleichnisform? Als seien Gleichnisse von sich aus in der Lage, neue Sinnwelten zu schaffen, die Grenzen der Rationalität zu durchbrechen, den Horizont des Verstehens auszuweiten und das Leben eines Menschen auf einen Schlag zu verändern. T. zeigt das am Beispiel von Sallie TeSelle (Speaking in Parables, Philadelphia 1975) auf und weist es zu Recht als unzutreffend und durch die Erfahrung nicht gedeckt zurück. Sie gibt dann im Anschluß an Philip Wheelwright (Metaphor and Reality, Bloomington 1962) eine Metaphernbeschreibung, die mit den (nach dem Modell von metaphor gebildeten) Begriffen epiphor und diaphor arbeitet und zusätzlich von I. A. Richards (The Philosophy of Rhetoric, London 1936) vehicle und tenor (Bildspender und Bildempfänger bei Harald Weinrich) übernimmt. Epipher meinte die Erweiterung von Sinn durch Vergleichung von – oft versteckten oder nicht auf Anhieb sichtbaren – Ähnlichkeiten. Diapher beinhaltet die Schaffung neuen Sinns durch Gegenüberstellen und Synthese (was Weinrich konterdeterminierenden Kontext nennt).

Kap. III (51–66) begründet, warum man sich nicht mit den Evangelien als normierendem Kontext für die Gleichnisse zufrieden geben kann und wieso eine mehrdeutige sprachliche Gattung wie das Gleichnis einen bleibenden Wert behält. Bedenken kommen, wenn man sieht, wie T. die Intention Jesu oder die der ersten Tradenten und Redaktoren als Referenzrahmen durch die Interessen der „Christian community" und durch „contemporary concerns" ersetzt.

Kap. IV (67–91) bietet einige methodische Richtlinien für den Umgang mit Gleichnissen, die verhindern sollen, daß die Ausschöpfung der verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten in Anarchie ausartet. Zwar tragen der neuzeitliche Kontext und das Vorverständnis des Exegeten (der Unterschied dieser beiden Größen wird nicht recht klar) zur Erzeugung des Sinns bei (70: „the interpreter is in fact the cocreator"), aber das kontrollierende Prinzip muß die Bewahrung der Integrität der Erzählung selbst sein. Dazu ist nun kritisch zu fragen, ob das als Kontrollinstanz wirklich genügt oder ob nicht doch der Willkür des Interpreten Tür und Tor geöffnet wird. Genau hier wäre meines Erachtens die hermeneutische Funktion der historischen Kritik anzusiedeln, aber das kann in diesem Rahmen nicht weiter entfaltet werden.

Mit Paul Ricoeur (Biblical Hermeneutics, in: Semeia 4 [1975] 29–148) lehnt T. die Suche nach der Tiefenstruktur als unbefriedigend ab. Sie fragt nach der Botschaft (message), nicht wie die Strukturalisten nach dem unterliegenden code. Wie man die Oberflächenstruktur eines Gleichnisses untersuchen kann, erläutert sie mit Hilfe der discourse-analysis, die den Text nach Erzählung und direkter Rede gliedert, und der rhetorisch-stilistischen Analyse, für die sie als Beispiel einige Parallelismen und Chiasmen in den Gleichnissen anführt. Sie schlägt weiter vor, Gleichnisse mit ähnlicher Oberflächenstruktur einander interpretieren zu lassen („clustering"), was vielleicht ihren originellsten Beitrag darstellt. Erwähnenswert ist noch ihr Hinweis auf die Extravaganz der Gleichniserzählungen, die eine realistische Weltsicht sprengt.

Als Beispiel für eine Textauslegung unternimmt Kap. V (93–114) eine Deutung der Parabel vom verlorenen Sohn. Man ist etwas überrascht, zu sehen, daß die Vf.in sich reichlich unvorbereitet auf eine Anwendung der Freudschen Psychoanalyse als Interpretationskategorie („contextual system") beschränkt (vgl. dazu ihren Beitrag in Semeia 9 [1977] 1–20 und den diesbezüglichen Literaturbericht in FS 55 [1973] 375–382). Das Gleichnis „is expressing the longing of the human heart for wholeness, for a reintegration of the conflicting elements of life", es versinnbildet „the resolution of the conflicts within the psyche of every individual" (101f). In zwei Durchgängen zeigt T., wie man es machen soll, nämlich ständig an der sprachlichen Struktur des Gleichnisses orientiert und zugleich um Bewahrung der Integrität des psychoanalytischen Denkmodells bemüht, und wie nicht (letzteres richtet sich gegen einen „supermarket approach", der die Vergleichspunkte beliebig auswählt). Im einzelnen sind ihre Ausführungen zurückhaltend, sorgsam und nicht ohne pastorales Interesse.

Die Anmerkungen sind leider nachgestellt (117–134). Eine sehr sparsame Auswahlbibliographie, gegliedert in Gleichnisliteratur und hermeneutisch-literaturwissenschaftliche Beiträge (135–138), sowie ein Autorenregister und ein Gleichnisregister (139–141) beschließen den schmalen, gut ausgestatteten und erstaunlich preiswerten Bd.

Der exegetische Ertrag mutet etwas mager an, das Ausblenden der historischen Fragestellung befriedigt nicht. Ansonsten hat die Autorin eine sympathische Studie vorgelegt, die Augenmaß erkennen läßt und sich von Übertreibungen freihält.

München Hans-Josef Klauck

Paul de Tarse. Apôtre du notre Temps. Par le soin de Lorenzo de Lorenzi. – Rome: „Benedictina" Publicazioni dell'Abbazia di San Paolo 1979. 806 S. (Série monographique de „Benedictina" Section paulinienne 1. La Communauté Monastique de S. Paul en memoire de Pape Paul VI) br.

Die Einführung zu dem voluminösen Sammelband informiert über seine Entstehungsgeschichte und Intention. Ursprünglich als „Festschrift" zum 80. Geburtstag Papst Paul VI. geplant, erschien das „œuvre" erst post mortem des Papstes. Es befand sich gerade im Druck, als Paul VI. am 6. Aug. 1978 starb. So wurde aus der „Festschrift" eine „Gedenkschrift". Namhafte Exegeten (insgesamt lieferten 34 kath. und ev. Autoren Miszellen und Aufsätze) haben mitgearbeitet an einem Werk, das die Lehre des Apostels Paulus und ihre Aktualität besonders auf dem Gebiet der seelsorgerlichen Aussagen darstellen soll.

Der Sammelband ist in 5 größere Kap. aufgeteilt. Nach der Einführung (7–11) und dem Vorwort (13–21) behandelt der 1. Teil das Thema: „Der Mann Gottes" (25–162: 4 Beiträge). Der 2. Teil ist überschrieben: „Vor dem Wort Gottes" (165–258: 5 Beiträge). Teil 3 befaßt sich mit Überlegungen zu „Apostel und Diener" (261–470: 8 Beiträge). Ein 4. Teil vereinigt Erwägungen zu dem wichtigen Gedanken: „Das Volk Gottes unterwegs" (473–638: 9 Beiträge). Der 5. und letzte Teil beschäftigt sich mit „Problemen der Verkündigung und Pastoral" (641–794: 7 Beiträge). Ein Inhaltsverzeichnis schließt den Sammelband ab, Register wurden keine erstellt.

Es ist unmöglich, die 33 Beiträge (Mos. G. Benelli, ursprünglich Substitut des päpstl. Staatssekretariats, heute Erzbischof von Florenz, schrieb im Vorwort die Laudatio) ihrem Inhalt nach auch nur annähernd umfassend vorzustellen. Da die Mehrzahl der Beiträge in französischer Sprache geschrieben (25; die restlichen sind in Englisch abgefaßt), für sprachunkundige Leser also nicht oder nur schwer verständlich sind, soll wenigstens die Intention der einzelnen Beiträge kurz angezeigt werden; die kritische Auseinandersetzung muß jedem selbst überlassen bleiben.

A.-L. Descamps interpretiert zu Beginn des 1. Teils den urchristlichen „Apostelbegriff" (25–60) und stellt die besondere Eigenart

des paulinischen Apostolats heraus: Vom Auferstandenen zum Apostel berufen und zum Diener der Heiden bestellt, gewinnt sein Aposteltitel die Bedeutung von „Chef dans l'Église". Von den „Vorgängern des Paulus bei der Mission" nach dem Zeugnis der Apg handelt L. Legrand (61–74); Paulus hatte Vorgänger (Barnabas, die Sieben von Apg 6,5, die Zwölf), er war kein isolierter apostolischer „Freischärler". P. Benoit untersucht das „Entstehen und die Entwicklung der paulinischen Gedanken" (75–100); er will dabei die Frage beantworten, ob Paulus ein „Theologe" gewesen sei; Paulus war zwar nicht Systematiker, aber einer, der es verstand, mit fundiertem Wissen „von Gott zu sprechen" (75). Paulus als „Mann Gottes" (101–162) ist das Thema (im Sinne einer „Biographie spirituelle") von G. Turbessi; auf die Zeit, da Paulus als eifernder Jude Christus noch nicht kannte, folgte („auf einen Schlag": 131) die Zeit der Erkenntnis und des Verstehens, eingeleitet durch die Bekehrung und/oder die Berufung zum Apostel der Heiden.

Den 2. Teil eröffnet F. Festorazzi mit einer Untersuchung über „Zusammenhang und Bedeutung des Alten Testaments in den Gedanken des Paulus" (165–173); Röm 11,33–36 stelle die Vollendung der pln Gedanken und das tiefe Verständnis des AT dar (hinter den pln Gedanken sei ein „apokalyptischer und weisheitlicher Hintergrund" auszumachen). R. Penna beschäftigt sich mit dem „Evangelium des Friedens", vgl. Eph 6,15 (175–199); der Begriff könne als „Schlüssel eines typisch paulinischen Themas" angesehen werden (175), Paulus mache die Friedensaussage unter mehrfachem Aspekt immer wieder zum Thema seiner Verkündigung. Den Begriff „chrēstotēs" behandelt M. A. Siotis (201–232); er bezeichne einerseits die Heiligkeit und Güte Gottes, andererseits die Heiligung des Menschen durch Gott; die „chrēstotēs" ist somit mit anderen göttlichen Qualitäten und anderen menschlichen Tugenden verwandt (202). Den atl Hintergrund der Formel „Das Lob seiner Herrlichkeit" in Eph 1,12.14 untersucht F. Dreyfus (233–248); sie stellte ein Leitmotiv des Hymnus (VV. 3–14) dar und sei Krönung einer Entwicklung, die schon im AT in mehreren Etappen vor sich ging. Kurz beschäftigt sich B. Orchard mit den „Auslassungen und Einschaltungen" in Gal 2,1–10 und 2 Thess 2,1–12; es handle sich um 2 Texte, die „interessante Parallelen" aufweisen (249–258).

Teil 3 beginnt mit einer (wiederum relativ kurzen) Untersuchung von C. M. Martini über „Petrus und Paulus in der alten Kirche" nach der Textüberlieferung der Apg (261–268): Petrus ist der erste der Zwölf und spricht im Namen der anderen, Paulus setzt das Werk des Petrus fort, indem er nun zu den Heiden predigt, und zwar mit großem Erfolg. S. A. Panimolle befaßt sich mit der „Autorität des Petrus" in Gal 1–2 und Apg 15 (269–289); Petrus hat sich innerhalb des Apostelkollegs einzigartigen Ansehens und einzigartiger Autorität erfreut, was auch von Paulus Gal 1–2 bestätigt wird. „Petrus im Spiegel der Paulusbriefe" lautet der Beitrag von R. Pesch (291–309); für Paulus war Petrus die führende Autorität, der erste Zeuge des grundlegenden und alle apostolischen Verkünder bindenden Kerygmas, unbeschadet der Tatsache, daß Paulus auch für Petrus die „Gleichheit" mit allen übrigen Zeugen betont. J. Gribomont (311–338) setzt sich textkritisch mit dem apostolischen Amt nach 1 Thess 2,1–12 („Facti sumus parvuli") auseinander; ein exegesegeschichtlicher Überblick (zu den Kirchenvätern) mache deutlich, daß die Lesart „nēpioi" der von „ēpioi" vorzuziehen ist. 1 Kor 1,17a („Christus sandte mich nicht zu taufen, sondern zu verkünden") ist Thema von M. Pesce (339–362); die Verkündigung des Evangeliums, nicht das Taufen ist die erste christliche Missionsaufgabe, sowohl sachlich als auch zeitlich. J. S. Bosch untersucht das „Charisma der Hirten im Corpus Paulinum" (363–397), vornehmlich in den Past.-Briefen (bezüglich deren Verfasserschaft bleibt der Autor unentschieden); das Hirtenamt kommt als Charisma von oben, wird im Glauben angenommen und verwaltet und ist als solches nicht mit „Demokratisierung" vergleichbar. L. De Lorenzi arbeitet die Dienstfunktion des Paulus heraus („Paulus, ‚Diakon' Christi und der Christen": 399–454); nach einer umfangreichen Textanalyse versucht Vf. im 2. Teil eine „Zusammenschau" mit den sonstigen Dienstaussagen: Paulus ist Diakon unter und neben anderen, das „Diakonat" hat einen umfangreichen und unterschiedlichen Gebrauch, aber bedeutet immer einen „totalen, umfassenden und dauernden Dienst"; „Diakonos und Diakonia sind die geeigneten Begriffe, um des Paulus ganzes Streben und apostolische Mission auszudrücken" (453). J. Gnilkas Beitrag schließt Teil 3 ab und befaßt sich mit dem „Verhältnis von Gemeindeverantwortung und Amtsautorität nach dem Neuen Testament", speziell im Hinblick auf das Corpus Paulinum (455–470); wegen der unterschiedlichen Gemeindestrukturen konnte es zu Konflikten kommen; in einem solchen Falle entschied (und entscheidet) das überkommene Evangelium.

Den Anfang zu Teil 4 macht E. Lohse: „Sola fide" (473–483); er versucht die Frage zu beantworten, „Was ist Glaube?", indem er zuerst den Juden, dann den Christen Paulus vorstellt: Glaube verzichtet auf jedes Eigenlob, er ist totale Umkehr. U. Wilckens fragt nach der „Eucharistie und die Einheit der Kirche" (485–508) unter dem ökumenischen Aspekt der „Interkommunion"; sie solle generell möglich sein, damit nicht nur das Fernziel der Einheit, sondern auch ein konkreter Weg zu diesem Ziel sichtbar werde. „Liebe und Charismen nach 1Kor 12,31" behandelt S. Lyonnet (509–527); der Apostel bediene sich des Bildes vom „Weg" („Wegtheologie"), um die Liebe als „voie par excellence" darzustellen; dabei greife er auf den atl und urchristlichen Gebrauch vom „Weg des Herrn" zurück, den der Mensch ebenfalls durchlaufen muß (allerdings stets „mit Gott"). F. Montagnini geht „Christologischen Grundzügen in Eph 1,3–14" nach (529–539); er untersucht Sitz, Gedankengang und literarische Struktur des „Stückes": Das Lob der göttlichen Erlösung rage als das wichtigste Element hervor, doch könne der Text auch als christologischer Hymnus bezeichnet werden (wegen der zahlreichen christologischen Aussagen). Nach „christologischen Motiven in der paulinischen Ethik" sucht P. Grech (541–558); neben rabbinischen und hellenistischen Motiven spiele die christologische Begründung (in mehrfacher Hinsicht) die entscheidende Rolle (Einheit mit Christus, Nachfolge und Nachahmung). O. Cullmann widmet seinen Beitrag den „Ethischen Konsequenzen der paulinischen Perspektive von der Zeit der Kirche" (559–574), genauer, der Ethik zwischen „schon" und „noch nicht"; niemals verliere Paulus dieses „schon" und „noch nicht" aus dem Auge, woraus sich allerdings eine gewisse Ambivalenz im Verhalten des Apostels ergibt. Zu einem pastoralen „Meisterstück" (Chef d'œuvre) des Paulus, nämlich der „Kollekte", äußert sich S. Garofalo (575–593); es offenbare seinen praktischen und bewährten Sinn, seine Klugheit und seine Fähigkeit für Geldsammlungen; vor allem zeige es seine eigentliche apostolische Begabung, eine materielle Spende theologisch zu begründen (581). Das Verhältnis des Apostels zur „Politik" sucht S. Cipriani zu bestimmen (595–618); Paulus gibt dazu „exemplarische Hinweise", deren wichtigster fordert, „alles als Bedingtheit aufzuzeigen" (relativiser), also auch die Politik; nicht die Situationen will Paulus ändern, sondern die Menschenherzen, um so dann die sozialen Strukturen umzuwandeln. Zum viel diskutierten Problem „Mann einer einzigen Frau" (1 Tim 3,2.12; Tit 1,6; vgl. 1Tim 5,9) nimmt I. de la Potterie Stellung (619–638); nach einem exegesegeschichtlichen Überblick stellt er fest: Eine rein moralische Interpretation trifft nicht den Sinn der Aussage, vielmehr werde unter ekklesiologischem Aspekt eine zweite Ehe (nach dem Tod der Frau) für „Amtsträger" ausgeschlossen.

Den 1. Beitrag zum 5. und letzten Teil liefert P. Rossano: „Die Vermittlung des Evangeliums nach dem heiligen Paulus" (641–654); am Anfang der Zuwendung Gottes zum Menschen stehe die Liebe, die sich im Wort realisiert (Wort nun aber nicht als Mitteilung nur objektiver Aussagen, sondern Wort, das bewirkt, was es aussagt) und sich im Beispiel vollendet. M.-A. Chevallier trägt Gedanken bei zu 1Kor 3,9.16–17: „Ihr seid der Hausbau Gottes ... der Tempel Gottes" (655–664): die Ausführungen sind homiletisch-pastoraler Natur (663; es handelt sich um eine Ansprache, die Vf. in Lille anläßlich der Synode der reformierten Kirche Frankreichs gehalten hat). Die Idee des „Leibes Christi" im Epheserbrief arbeitet R. Schnackenburg heraus (665–685), um einen „Ausblick für unsere Zeit" zu gewinnen; die Kirche ist der Leib des Christus und verdankt diesem alles, was sie ist (667); es gibt nur einen Leib und einen Geist; die so bestimmte Kirche muß auferbaut und in der Einheit bewahrt werden (gegenüber einer feindlich gesinnten Welt). J. Dupont behandelt 1Kor 11,18–19 und äußert sich unter dem Titel „Die Kirche vor der Erprobung durch Spaltungen" (687–696) wie folgt: Vor dem Hintergrund des kommenden Gerichts Gottes, das als Scheidung schon am Werk ist, und dem vergangenen Ereignis des Kreuzes Christi, das sich immer neu realisieren muß, sind die gegenwärtigen Spaltungen als Stimulus der Hoffnung zu verstehen. Zu dem Thema „Die Alten, unsere Eltern" in der Kirche Gottes (1Tim 5,1–2) äußert sich C. Burini (697–720); sie deutet den Text unter pastoralen Gesichtspunkten (die Alten als „Außenseiter": 702): Die VV. 1–2 wollen nicht einfach Ratschläge und Ermahnungen geben, sondern eine Verhaltensregel, an die Timotheus gebunden ist (denn die Kirche ist „Familie Gottes": 706). Über den „Tod und die Sorge für Hinterbliebene" schreibt D. E. H. Whiteley (721–749; er tut dies als Pfarrer und als einer, der 36 Jahre in der Seelsorge tätig war); sein Beitrag ist eine pastoral-medizinische Betrachtung, die Ratschläge und Hilfestellung geben will (vor allem gegenüber trauernden Witwen). Den letzten Aufsatz liefert J.-M. Cambier: „Paulus von Tarsus, ein freier Mensch", der heute an uns Anfragen richtet (751–794); die Freiheit des Apostels sei eine „Freiheit-Befreiung" (752) und bedeute die Gnade Gottes und die Tat des Geistes in uns, die Möglichkeit der Hingabe an Gott und des Gemeinschaftsdienstes; Paulus selbst habe Beispiele des freiheitlichen Verhaltens gegeben, die recht verstanden auch in der heutigen Welt anwendbar sind (bes. 782–794).

Abschließend und zusammenfassend stehe eine kurze Wertung, die allerdings nicht ohne kritische Anmerkungen vorgelegt werden soll. Die Fülle der Beiträge ist eher verwirrend, als daß sie das Phänomen „Paulus von Tarsus und seine Theologie" übersichtlich und verständlich darzustellen vermag. Die Einteilung in 5 Themenkreise erleichtert zwar den Durchblick und vermittelt eine gewisse Orientierungshilfe, verhindert aber nicht, daß wegen des zu großen Umfangs ein gewisser Eindruck der Uneinheitlichkeit bestehen bleibt, nicht zuletzt deswegen, weil ein Teil der Beiträge nur widerstrebend und mit einiger Gewalt einem der 5 Teile zugeordnet werden kann. Daß die Aufsätze und Miszellen von unterschied-

licher Qualität sind, wird den kritischen Leser nicht wundern, wenn er die Vielzahl der Mitarbeiter und ihre Herkunft aus verschiedenen „Schulen" berücksichtigt. Neben Wiederholungen bekannter und schon oft dargelegter Ergebnisse der Paulusforschung finden sich jedoch zahlreiche Entwürfe, die einen Gedanken oder ein Thema entweder neu formulieren und akzentuieren, oder eine neue Erkenntnis gut fundiert vortragen. Positiv ist ferner anzumerken, daß fast alle Autoren bemüht sind, die Texte der Paulusliteratur selbst zu Wort kommen zu lassen; störend dabei ist allerdings, daß häufig nicht zwischen den echten Paulusbriefen und der deuteropaulinischen Briefliteratur unterschieden wird, so daß das theologisch Neue und Andersartige der späteren Paulusrezeption nicht deutlich zum Vorschein kommt. Die Gesamtkonzeption der „Gedenkschrift" ist sicher ursprünglich bescheidener gewesen; die Ausuferung auf den jetzigen Umfang ist ihr m. E. nicht zum Vorteil geraten. Trotzdem: Hier liegt ein Kompendium vor, das gute Informationen und z. T. umfassende Einblicke in die urchristliche Paulustradition gibt. Wenn auch dem Bemühen, einen Gegenwartsbezug herzustellen, nur teilweise Erfolg beschieden war, wenn auch das Fehlen von Registern einen großen Mangel darstellt, so ist das Sammelwerk dennoch eine vorzügliche Paulus-„Theologie" geworden, welcher der Leser mit großem Gewinn gute und informative Erkenntnisse entnehmen kann, die ihm in kleinen oder größeren Schritten den Zugang zum Ganzen der Paulusüberlieferung ermöglichen werden.

Bochum Alexander Sand

Incontro con la Bibbia. Leggere, pregare, annunciare. Convegno di aggiornamento Facoltà di Teologia della Università Ponteficia Salesiana Roma, 2–5 gennaio 1978, a cura di Giorgio Zevini. – Roma: Libreria Ateneo Salesiano (1978). 327 S. (Biblioteca di Scienze Religiose Bd 23 = Studi di Teologia Pastorale Bd 3) kart. Lire 6.800

Dieser Bd enthält die Vorträge, die bei der bibelpastoralen Tagung der Salesianer-Universität in Rom 1978 gehalten wurden. Zunächst gibt der Hrsg. den Zweck der Tagung an: Sie soll die Lektüre und das Studium der Bibel als eine Begegnung mit Gott herausstellen, die wissenschaftliche Exegese als unverzichtbaren Beitrag zum Verständnis der Bibel aufzeigen, das Gebet als Begleitung und als Folge des Bibelstudiums verstehen lehren und das Leben aus der Bibel als letztes Ziel des Bibelstudiums erweisen (7–9). Entsprechend gliedert sich der Inhalt des Bdes.

In einem ersten Beitrag von Cesare Bissoli, SDB., Fenomeno Biblico e problematica biblica oggi (15–37), wird die gegenwärtige Situation hinsichtlich der Benützung der Bibel in Italien aufgezeigt. Vf. betrachtet es einerseits als ein positiv zu bewertendes Phänomen, daß in Italien heute das Interesse an der Bibel stark im Wachsen ist, und zwar vorwiegend bei der Jugend, und daß die Bibel nicht mehr nur durch den Klerus verbreitet und ausgelegt wird, sondern daß die Laien die Bibel in eigene Hände genommen, ja sie geradezu dem Klerus entwunden haben. Das bringt aber andererseits auch Gefahren mit sich: eine Lektüre der Bibel nur aus historischem oder literarischem Interesse; Sektierertum und elitäre Abkapselung von „Basisgruppen"; Mißbrauch der Bibel für politische Ideologien („christlicher" Sozialismus oder Kommunismus, Theologie der Revolution bzw. der Befreiung).

Es folgen Grundsatzbeiträge bezüglich des Themas „Die Bibel als Ort der Begegnung mit Gott".

Der Rektor des Päpstlichen Bibelinstituts, der unterdessen zum Erzbischof von Mailand ernannt wurde, Carlo M. Martini, SJ., legt in einem sehr klaren Vortrag „Parola di Dio e parola umana" (41–53) die Probleme Inspiration und Wahrheit der Bibel dar: Die Inspiration ist ein dynamischer Prozeß, da sie den ganzen Werdegang der einzelnen biblischen Bücher und des ganzen Kanons von der ersten mündlichen Verkündigung der Tradenten bis zum Abschluß des Kanons begleitet und vorantreibt mit dem Ziel, dem Menschen das Heil anzubieten. Die Wahrheit der Schrift betrifft nicht die Information über bestimmte Ereignisse, sondern die Antwort auf die entscheidenden Fragen der menschlichen Existenz und das letzte Ziel des Menschen. – Bruno Maggioni umreißt kurz, aber aufschlußreich die Hauptfragen der biblischen Hermeneutik in seinem Vortrag „Il problema dell'ermeneutica biblica e dell'attualizzazione in prospettiva pastorale" (55–70). Es kommt auch in der Bibelpastoral wie in der wissenschaftlichen Exegese auf die Klärung des Vorverständnisses und auf die richtige Fragestellung an. Nur der religiös ansprechbare Mensch wird den Zugang zur Bibel finden, und nur die religiöse Praxis zeigt, ob die Bibel richtig verstanden wurde. – Juan Picca, SDB, wendet die in den beiden vorangehenden Beiträgen dargelegten Grundsätze in seinem Beitrag „L'uomo, capolavoro di Dio" (71–84) in einer aktualisierenden Auslegung von Ps 8 an.

Der Verwendung der Bibel in Kirche und religiösem Leben sind die nächsten Beiträge gewidmet.

Achille M. Triacca, SDB, Celebrazione liturgica e parola di Dio. Attualizzazione ecclesiale della Parola (87–120), orientiert über die Zusammenhänge zwischen Bibelbewegung und liturgischer Bewegung vor dem II. Vatikanischen Konzil und die Aussagen dieses Konzils zur Verwendung der Bibel in der Liturgie, zeigt dann Möglichkeiten auf, die Bibel in der Eucharistiefeier, in Andachten und Wortgottesdiensten auszuschöpfen, und umreißt die „Gesetze", die für eine spirituelle Auslegung der Bibel bei solchen Feiern zu beachten sind: Christozentrik, Solidarität mit der Kirche, Ausrichtung auf das Leben des Christen. – Mariano Magrassi, inzwischen Erzbischof von Bari, plädiert leidenschaftlich und in einem sehr persönlich gehaltenen Bekenntnis für „Pregare la Bibbia" (121–130), also für eine betende Beschäftigung mit der Bibel, die die wissenschaftliche Arbeit an der Bibel nicht behindert, sondern vertieft. – Der Hrsg. zeigt, was „La lettura della Bibbia nello Spirito" bedeutet (131–156): Hören auf das Wort, gläubiges Annehmen der Botschaft, Demut und Gebet, Bezug zum Alltagsleben, Stehen in der lebendigen Tradition der Kirche, Bezug allen heilsgeschichtlichen Geschehens auf Christus. – Fausto Perrenchio, Esperienze di gruppi che riflettono sulla Bibbia (157–181), gibt positive und negative Erfahrungen aus der Mitarbeit an der Bibelarbeit in Basisgruppen wieder. – Giorgio Marchetti, La parola di Dio nel Movimento dei Focolari (183–186), berichtet über die fruchtbare regelmäßige Beschäftigung von Focolari-Gruppen mit der Bibel. – In einem Beitrag „La parola di Dio nelle Comunità neocatecumenali" (187–191) berichtet ein Arbeiter, wie er durch Bibelstunden in einer neokatechumenalen Gruppe einer römischen Pfarrei von einem Traditionschristentum zu einem bewußt apostolischen Leben angeregt wurde. Die „neokatechumenale Bewegung" geht von Spanien (Madrid 1962) aus und hat in vielen Diözesen Italiens das religiöse Leben geradezu revolutioniert im Sinn eines aktiven Lebens mit der Kirche.

Vier weitere Beiträge umreißen den Inhalt des AT und NT als Botschaft und zeigen an je einer Textgruppe die Konsequenzen daraus für die aktualisierende Auslegung auf.

Franco Festorazzi, Riflessioni-guida per una lettura globale dell'Antico Testamento in funzione dell'annuncio (195–216), zeigt, wie gerade die neuere wissenschaftliche Exegese den Botschaft-Charakter des ganzen AT deutlich gemacht hat. – Nicolò Maria Loss, SDB, Genesi 1–11: Messagio religioso e quadro culturale (217–239), legt entsprechend Gen 1–11 aus. – Prosper Grech, OSA, Le linee portanti del Nuovo Testamento in funzione dell'annuncio 241–253), weist nach, daß die neuere Exegese gerade das NT als Kerygma hat verstehen gelehrt. – Rinaldo Fabris, Annuncio e catechesi nei vangeli sinnottici (255–266), zieht die entsprechenden Folgerungen für die pastorale Auslegung der synoptischen Evangelien.

Die folgenden Beiträge sind praktischen Fragen der Bibelpastoral gewidmet:

Joseph Gevaert, SDB, L'incontro con la Bibbia: Istanze antropolgiche (269–280), gibt einige brauchbare Hinweise, wie man mit den „heißen Eisen" der Bibel, besonders des AT, umgeht: die Ärgernisse der Bibel hinsichtlich der sehr diesseitigen Heilserwartungen, Fluch, Haß gegen andere Völker, Selbstgerechtigkeit der Psalmisten, Widersprüche. – Franco Lever, SDB, Immagine e Bibbia (281–291), gibt praktikable Hinweise auf die Verwendung der audivisuellen Hilfsmittel für Bibelunterricht und Bibelstunden. – Ubaldo Gianetto, SDB, La Bibbia nella catechesi attuale (293–319), bietet eine Übersicht über die Literatur, die der Seelsorger und Katechet in Italien vorfindet, wobei die entsprechenden Bücher auch kurz nach Inhalt und Verwendungsmöglichkeit charakterisiert werden.

Man wird im deutschen Sprachgebiet vergeblich eine so umfassende und übersichtliche Sammlung von praktischen und wissenschaftlich zuverlässigen Beiträgen zu allen Fragen der Bibelpastoral suchen. Was im Gegensatz zu vielen Sammelwerken besonders vorteilhaft auffällt, ist der Umstand, daß es sich nicht um viele Monologe handelt, sondern um echte Dialoge, wobei die Mitarbeiter auf die anderen eingehen und die von anderen aufgeworfenen Fragen beantworten. Exegeten, Fundamentaltheologen, Pastoraltheologen und einfache Bibelleser, die ihre ganz persönlichen Erfahrungen mit der Bibelarbeit aussprechen, haben hier in gegenseitigem Gespräch zusammengearbeitet. Wenn auch die Sammlung ganz auf italienische Verhältnisse abgestellt ist und ihre Anregungen nicht ohne weiteres auf unsere Verhältnisse übertragen werden können, sollten die Fachexegeten, die Fundamentaltheologen und die Pastoraltheologen diesen Bd sorgfältig studieren und sich anregen lassen, Wege zu einer ähnlichen interdisziplinären Zusammenarbeit zu beschreiten. Man wünscht sich auch eine ähnliche nüchterne Analyse der Situation der Bibelbewegung

und Bibelpastoral im deutschen Sprachgebiet, wie sie hier in mehreren Beiträgen aus Italien vorgelegt wird. Gewiß liegt auch bei uns manches entsprechende Material verstreut in zahlreichen Fachzeitschriften vor, aber es müßte ebenso übersichtlich gesammelt und gesichtet werden wie in diesem Bd.

München Josef Scharbert

Barbel, Joseph: **Einführung in die Dogmengeschichte,** Hrsg. von Albert Fries. – Aschaffenburg: Pattloch (1975). 217 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, V. Reihe Die großen Wahrheiten Bd 15 a/b) kart. DM 9.–

Mit dem vorliegenden Werk gibt Vf. eine Einführung in eine Thematik, die heute noch stark in der Diskussion steht und keinesfalls als abgeschlossen gelten kann. Auch wenn man weithin eine Entwicklung der Dogmen zugibt, so gehen jedoch die Meinungen darüber, wie diese zu verstehen sei, noch ziemlich weit auseinander. So wurde denn die Dogmengeschichte auch lange Zeit mit nicht geringem Argwohn bedacht und sucht man vergeblich nach kirchenamtlichen Äußerungen. Viel stärker als die Entwicklung wird dann auch die Abgeschlossenheit der Offenbarung und die allzeitige Identität des Glaubensgutes hervorgehoben. Wie aber sind beide zusammenzubringen?

Vf. sucht zunächst in einem II., sehr kurzen Abschnitt zu klären, was ein Dogma sei (11–15). Darauf folgt dann eine Skizzierung des Problems der Dogmenentwicklung. Mit Nachdruck wird betont, daß der Historiker eine solche Entwicklung, in der tatsächlich Neues auftaucht, feststellen muß (19). Obwohl diese Entwicklung bis in die Anfänge des christlichen Glaubens zurückzuverfolgen ist, wird sie jedoch erst um die Wende zum 20 Jh. als Problem gesehen. Wie läßt sich eine solche Dogmenentwicklung mit der Glaubensaussage, daß die Offenbarung und damit das Glaubensgut abgeschlossen sei, verbinden?

Der umfangreiche V. Abschnitt ist den „Theologischen Theorien zur Dogmenentwicklung" gewidmet (29–168), die hier eine Antwort versuchen und nach einer theologischen Rechtfertigung einer solchen Entwicklung suchen. Dabei wird ein Bogen von der Väterzeit, in der das Problem als solches gar nicht bewußt war, bis zu Theologen der Gegenwart gespannt. Mit spürbarer Sympathie werden Kardinal Newman (58–72) und einige französische Philosophen bzw. Theologen wie Blondel (76–81) und de Lubac (110–113) behandelt, während Vf. einigen anderen Theologen eher kritisch gegenübersteht, so K. Rahner (117–123) und W. Kasper (127–135). Letzteren wird vor allem Unklarheit in ihren Aussagen vorgehalten (135). P. Schoonenberg verfällt vollends dem Verdikt (135–152). Im Anschluß an Grillmeier und Congar wird dann auch das schwierige und noch nicht ausgestandene Problem der Rezeption angeführt (155–165).

In den „zusammenfassenden Erwägungen" versucht Vf. ein Resümee zu geben (169–179). Hier wird deutlich gesagt, daß sich die letzte Wirklichkeit unseres Glaubens nicht satzhaft fassen läßt, doch kann auch nicht auf dogmatische Sätze verzichtet werden. Diese dürfen allerdings nicht isoliert werden, sondern müssen eingebunden werden in das Ganze des christlichen Glaubens und Lebens. Wenn gesagt wird, daß das letzte Wort in diesen Dingen dem Lehramt überlassen werden müsse, dann wäre es auch angebracht, in einem weiteren Punkt die Rückbindung des Dogmas und des Lehramtes an die Schrift, die ja sonst nicht bestritten wird, eigens zu nennen. Man hat bisweilen den Eindruck, daß dem Historiker alles durch die Finger gleitet und er dann nach dem rettenden Anker des Lehramtes ruft.

Besonders hinzuweisen ist noch auf den Abschnitt über das „Schrifttum zur Dogmengeschichte" (180–209) und die Literaturangaben (210–213), was für alle jene eine Hilfe sein kann, die sich mit dieser schwierigen Materie näher auseinandersetzen wollen.

Vf. möchte eine historisch begründete Auffassung vertreten, die die Geschichte als echte Entwicklung akzeptiert, aber sich weder an sie ausliefert, noch sie überspielt. Man kann also weder alles in Entwicklung auflösen (Historismus), noch sie einfach leugnen. So wird denn auch manchen Theologen vorgehalten, sie seien „anscheinend nicht mit einem Tröpfchen historischen Öls gesalbt" (176).

Allgemein läßt sich sagen, daß das vorliegende Buch eine brauchbare Einführung in die Dogmengeschichte darstellt, die zugleich einen knapp gehaltenen Überblick über die verschiedenen Stellungnahmen zu diesem Thema bringt. Die Darstellung geschieht aus dem Blickwinkel eines „Historikers", wie Vf. selbst sagt. Vielleicht lassen sich von da so manche polemische Seitenhiebe besser verstehen, die vor allem auf manche, mehr systematisch ausgerichtete Theologen zielen. Man wird sich aber darüber klar sein müssen, daß man ein solches Thema gar nicht erst angehen kann ohne eine Theorie der Geschichte und eine Bestimmung dessen, was man unter Entwicklung zu verstehen hat. Es geht also sicherlich auch nicht ohne den Beitrag der Systematik, zumal hier auch noch philosophische Probleme anstehen, die alles andere als gelöst sind.

Das Buch ist für einen breiteren, theologisch interessierten Leserkreis bestimmt und kann als Einführung empfohlen werden.

Eichstätt Philipp Kaiser

Söll, Georg: **Mariologie.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1978. 255 S. (Handbuch der Dogmengeschichte Bd III. Christologie, Soteriologie, Ekklesiologie, Mariologie, Gnadenlehre. Fasz. 4) kart. DM 86.–

Das Handbuch der Dogmengeschichte, herausgegeben von Michael Schmaus, Alois Grillmeier, Leo Scheffczyk und Michael Seybold, wurde um einen mariologischen Faszikel reicher.

Nach der Vorbemerkung zur Konzeption und zur Literatur (2–4) erörtert Vf. die Grundlegung der Marienlehre bis zum Jahre 200, d. i. Maria im NT, in den Apokryphen und in den ersten mariologischen Zeugnissen der Tradition bis Irenäeus von Lyon (Kap. I, 5–40). Im Gang der Marienlehre bis zum Konzil von Chalcedon zeigt er die Vorbereitung für das Dogma von der Gottesmutterschaft (Konzil von Nikaia 325), die mariologischen Elemente im gesamtkirchlichen Symbolum von Konstantinopel 381, im Dogma von Ephesus 431 und Chalcedon 451 (Kap. II, 41–99). Der Fortschritt der Marienlehre bis zum 2. Konzil von Nikaia 787 umfaßt drei Probleme: die Anerkennung der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens, die Himmelaufnahme Mariens und ihre Makellosigkeit (Kap. III, 100–134). Die letzte Periode der mariologischen Entwicklung im Mittelalter und in der Neuzeit stellt die Entfaltung der Immaculata- und Assumptalehre in der Ost- und Westkirche bis zur Definition 1854 und 1950 dar (Kap. IV, 135–227). Danach analysiert Vf. die Definitionsdokumente mit ihrer Argumentation, stellt die Frage der Opportunität der Dogmatisierung der beiden Dogmen dar, zeigt die positiven Konsequenzen der Dogmatisierung für beide Fälle und faßt die Argumente für die Legitimität der neuen Mariendogmen zusammen (228–233). Am Ende (Epilog) wird der Abschluß der Entwicklung gezeigt: die Proklamation von „Maria, Königin" 1954 und „Maria, Mutter der Kirche" 1964, das 8. Kapitel der Konstitution über die Kirche „Lumen gentium" und die nachkonziliare Mariologie; das letzte Wort ist ein ökumenisches: die Geschichte der Mariendogmen und das ökumenische Gespräch (234–255).

Wir haben ein sehr brauchbares Buch bekommen. Zum ersten, weil die mariologische Literatur ungewöhnlich reich und die Entfaltung der Mariologie evident ist. Damit sie in ihrer Gesamtheit besser verstanden wird, sind Versuche notwendig, in dieser Entfaltung die Triebkräfte, die Regelmäßigkeiten, die Unregelmäßigkeiten und Tendenzen zu erblicken. Zum anderen stellt die Marienlehre der katholischen Kirche – wie Vf. richtig betont – den Modellfall für Dogmenentwicklung im Katholizismus dar. Denn zum ersten bietet ihr Werdegang die lehrreichsten Beispiele für das Kräftespiel der verschiedenen Dogmenentwicklungsfaktoren..., zum anderen erweist sich gerade dieser Dogmenkomplex als Schnittpunkt für andere Glaubenswahrheiten und ihre Entfaltung, und zum dritten umfaßt er in seiner Genesis den gesamten Zeitraum der Kirchen- und Dogmengeschichte (2).

Vf. nahm seine Arbeit gut vorbereitet auf, sowohl durch frühere mariologische Werke, insbesondere aus der Väterzeit, wie auch durch seine Arbeit an der Dogmengeschichte (vgl. sein Buch Dogma und Dogmenentwicklung, in: Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. I, 5. Faszikel). Als Dogmenhistoriker ist sich Vf. seiner Aufgabe bewußt. Es ist nicht seine Absicht, eine Geschichte der Mariologie als Teilstück der dogmatischen Theologie oder eine Geschichte der Marienverehrung zu schreiben; auf die eine oder andere Weise haben das z. B. G. Roschini (Mariologia, Bd. I, Romae 1947²), W. Delius (Geschichte der Marienverehrung, München–Basel 1963), H. Graef (Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung, Freiburg i. Br. 1964), R. Laurentin (Court traité de théologie mariale, Paris 1959⁴) gemacht. S. will auch nicht über die Folgerungen für den kirchlichen Kult und die Volksfrömmigkeit berichten, sondern lediglich über die Entstehungsgeschichte der eigentlichen vier Mariendogmen, nämlich über die Unbefleckte Empfängnis, die Gottesgebärerin, die Jungfräulichkeit Mariä und ihre leibliche Aufnahme in den Himmel. Neben den vier genannten Dogmen umfaßt die katholische Mariologie noch andere „nicht dogmatisierte" Wahrheiten über Maria, manchmal „reifende Dogmen" genannt: die Freiheit Mariens von persönlichen Sünden, ihre geistliche Mutterschaft, ihre Mittlerschaft, ihre Königswürde und „Mutter der Kirche". Inbezug auf diese gilt der Grundsatz: „Sie werden im folgenden nur insoweit berücksichtigt, als sie von der christlichen Tradition artikuliert wurden und die Entwicklung der eigentlichen Mariendogmen mit beeinflußt haben" (2).

Mit diesem Prinzip könnte man im allgemeinen einverstanden sein. Dem Werk zugute könnte aber erwogen werden, ob das Prinzip auf die geistliche Mutterschaft Mariens und auf ihre Mittlerschaft richtig angewandt worden ist. Bezüglich der Väterzeit gibt es keine Vorbehalte; dieser Zeitabschnitt ist der starke Punkt des Buches; allein seinetwegen gehört S.s Werk in die Hausbibliothek. Aber schon im Mittelalter und auch in der Neuzeit bleibt die Problematik der geistlichen Mutterschaft und der Mittlerschaft Mariens fast völlig abwesend. Mehr Raum schenkt Vf. den Themen: „Maria, Königin" und „Maria, Mutter der Kirche" als den beiden vorgenannten Themen. Zum Thema „Unbefleckte Empfängnis" lieferte Vf. eine echte Abhandlung; dagegen werden Themen, die nicht weniger die Mariologie über Jahrhunderte füllen, die im öffentlichen Kult der Kirche gegenwärtig sind und die katholische Frömmigkeit am wirksamsten gestalten – fast verschwiegen. Das Thema „Maria Königin" ist nur ein kleines Bächlein im Vergleich zum Strom des Themas: geistliche Mutterschaft und Mittlerschaft Mariens. Im Buch wird ihm aber eine größere Bedeutung beigemessen, obwohl es kein Dogma ist. Es könnten noch andere Argumente für die Aufwertung der geistlichen Mutterschaft und der Mittlerschaft in dem vorgestellten Buch angeführt werden: das eine und das andere kann als ein Dogma aus der allgemeinen Lehre angesehen werden (selbstverständlich bezieht sich das Dogma nur auf das „Daß", nicht aber auf das „Wie" bzw. „in welchem Sinne"); wurden die beiden Wahrheiten weder durch Konzile noch ex cathedra als Dogmen proklamiert, so bilden sie doch das Glaubensgut; lebenswirklich bedeuten sie nicht weniger, eher mehr, als die Dogmen von 1854 und 1950; sie bilden ferner eine gute Exemplifikation der Dogmenentwicklung, obwohl sie keinen Abschluß in Form einer feierlichen Dogmatisierung erfahren haben; die Kopernikanische Wende in der Mariologie, die durch das Vaticanum II herbeigeführt worden ist, kann ohne Berücksichtigung des plötzlichen Anstiegs und der Übertreibungen in der Lehre, auch der päpstlichen, von Maria als Mittlerin nicht verstanden werden.

Die Auffassung der mariologischen Dogmen im Sinne von nur feierlich definierten Wahrheiten macht die Dogmengeschichte zwar übersichtlicher, aber die Wirklichkeit auf eine schmerzliche Weise arm. Mit den Dogmenhistorikern wäre auszudiskutieren, ob das Prinzip im Lichte des oben Gesagten noch annehmbar ist. Noch eine andere Frage müßte grundsätzlich und nutzbringend gestellt werden: Womit hört die Entwicklung des jeweiligen Dogma auf? Mit dessen Proklamation? Ist dieser Moment nicht vielmehr eine Etappe und nur ein Ereignis (allerdings ein wichtiges) im Leben des Dogma, das mit der Proklamation nicht abstirbt? Der selige Maximilian Kolbe erklärte oft seinen Franziskanermitbrüdern, daß der Kampf um das Dogma de Immaculata Conceptione nicht im Jahre 1854 abgeschlossen worden sei, sondern daß mit der Dogmatisierung erst ein volles Leben eines Dogma beginne. P. Kolbe erinnerte daran, daß nun das Dogma ins Leben eingeführt werden müsse. Wer weiß, ob die in der Dogmengeschichte geltenden Grundsätze nicht einer Diskussion bedürfen.

Lublin/Polen Stanisław Celestyn Napiórkowski

Strobel, August: **Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders.** – Berlin: Akademie-Verlag 1977. 479 S. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur Bd 121) kart. M 75.–

Vf. bemerkt im Vorwort, diese Studie sei geschrieben worden, „um mit dem Vorurteil aufzuräumen, es handle sich im Falle der frühchristlichen Kalendergeschichte um ein Randgebiet der theologischen Forschung" (7). Dieses Vorhaben ist tatsächlich geglückt. Es gelingt S., in überzeugender Weise nachzuweisen, „daß der Ursprung und die Geschichte des Osterkalenders im Grunde auf zahlenmäßig-mathematischer Grundlage zu erkennen geben, was stets das Denken und Hoffen der Kirche zutiefst bestimmt hat" (ebd.). Nach einer Reihe von früheren Untersuchungen legt er mit dieser Arbeit nun ein Kompendium zum frühchristlichen Osterkalender vor, in dem er gleicherweise die vielen verstreuten Nachrichten kalendergeschichtlich ordnet wie auch theologisch erschließt. Dabei kommt Vf. dem Leser stets entgegen. In den Vorbemerkungen skizziert er die Problemlage, wobei er auch schon einige der im Verlauf der Untersuchungen ermittelten Ergebnisse vorwegnimmt. Zwischendurch finden sich immer wieder knappe Zusammenfassungen. Schließlich resümiert S. den wesentlichen Ertrag abschließend auf sieben Seiten. Ein Register der Autoren, der Bibelstellen und der Namen und Sachen rundet die Arbeit ab. Allerdings vermisse ich trotz des Hinweises auf die ausführlichen Anmerkungen (im Vorwort auf S. 7) ein eigenes Literaturverzeichnis. Es wäre schon gut, wenn ein Buch, das als Nachschlagewerk dienen kann, die einschlägige Literatur in einer Übersicht verzeichnen würde. Man könnte so schnell die Titel ermitteln, die für die Beschäftigung mit einer Einzelfrage in Betracht kommen. Störend ist m. E. auch das Verteilen von Zensuren vor allem in den Anmerkungen.

Da eine Vielzahl von diffizilen Problemen angesprochen wird, ist es unmöglich, hier den Gang der Untersuchung nachzuzeichnen. Es soll daher nur auf einige Punkte hingewiesen werden, die sicherlich von allgemeinem Interesse sind. Ein Leitthema der ganzen Arbeit ist die Frage nach dem Termin des Todes Jesu. S. stellt fest, „daß die Kalenderüberlieferung der alten Kirche in erstaunlicher Weise vom Todestermin Jesu her bestimmt ist" (12). Von ihr aus fragt S. zurück und ermittelt als Datum den 7. April des Jahres 30 n. Chr. Alle mit dem Osterfest verbundenen terminlichen Ansätze konvergieren „in dem Grunddatum des Christusgeschehens, d. i. im Kreuzestod Jesu am Rüsttag des jüdischen Passafestes des Jahres 30 n. Chr. (= 7. April)" (450). Die Auseinandersetzung mit den synoptischen Passionsberichten und dem entsprechenden Teil des Johannesevangeliums gehört ins Gebiet der Exegese. Der Liturgiewissenschaftler erhält gute Auskünfte über den Inhalt der quartadecimanischen Feier und die Anfänge und Formen der Ostersonntagsfeier. Das 9. Kap. („Das Todesjahr Jesu im weltchronologischen Denken" 395/428) betrifft den weiten Bereich der Geschichtstheologie. Hier wäre ein Hinweis auf das Buch von Karl-Heinz Schwarte, Die Vorgeschichte der augustinischen Weltalterlehre (Bonn 1966) = Antiquitas, Reihe 1, Bd 12, das S., wenn ich recht sehe (s. auch das Autorenregister), nicht angibt, am Platze. Einen guten Überblick bietet auch Bernhard Kötting, Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus = Historisches Jahrbuch 77 (1958) 125/39. Aufs ganze gesehen profitiert natürlich der Patristiker und Kirchengeschichtler am meisten von der Studie. In einer Zeit, in der die Geschichtswissenschaft verstärkt die Oberfläche der Ereignisgeschichte durchstößt, um etwa dem Wandel von Mentalitäten auf die Spur zu kommen, und in der Frömmigkeitsgeschichte stärker ins Zentrum der Kirchengeschichte rückt, tut das Buch S.s einen guten Dienst. Es läßt u. a. einen Blick tun in die gelebte, praktische Eschatologie und in das sich wandelnde Selbstverständnis der Kirche, wie es sich darstellt in ihren Feiern, im Kalender und in weltchronologischen Berechnungen.

Mainz Theofried Baumeister

Faivre, Alexandre: **Naissance d'une hierarchie.** Les premières étapes du cursus clérical. – Paris: Éditions Beauchesne (1977). 443 S. (Théologie historique 40) kart. FF 120.–

Das Buch ist gleichermaßen originell, bedenklich und schwierig zu bewerten. Die Originalität liegt in Absicht und Perspektive, die Bedenklichkeit in einem gewissen Mißverhältnis zwischen Quellen-Analyse und These, und die Schwierigkeit einer gerechten Beurteilung in eben dem Gesamtcharakter, der daraus entstand. Über die Historie der unteren Dienste oder Ämter in der alten Kirche (der sog. „niederen Weihen", die derzeit nicht mehr praktiziert werden) läßt sich – so ist Vf. überzeugt – die kirchliche Amtshierarchie als ganze (und bis heute) ihrer Entstehung und Eigenart nach erkennen. Hier liegt sein Interesse.

Er sieht die kirchliche Hierarchie entstanden aus einer sukzessiven Konzentration aller kirchlichen Funktionen und Vollmachten auf den Klerus im altkirchlichen Sinn schon des beginnenden 3. Jh.s (also Bischof, Presbyter, Diakon). Die Charismen und Dienste der „niederen" Kategorie (wie Lektor, Subdiakon, Akolyt, Diakonisse, Exorzist etc.), von Haus aus selbständige Begabungen bzw. Dienste und Aufträge in der Kirche, wurden über das Prinzip der Substitution, wonach die jeweils höheren Chargen die Vollmachten der jeweils niedrigeren ebenfalls besitzen und ausüben (was aber nie umgekehrt gilt), inhaltsleer gemacht und um ihre Bedeutung gebracht. Denn sie wurden auf diesem Weg sachlich dem Bischofsamt zu- und untergeordnet, und der Bischof hat allein dasjenige Amt inne, das sämtliche Gemeindebedürfnisse ohne Ausnahme abdeckt; das Bischofsamt ist das Charisma par excellence. Und so verkümmern die niederen Ämter, die nur einen Teilbedarf an kirchlichen Funktionen erfüllen, nun zu Vorstadien, zu

ersten Stufen eines cursus, einer Laufbahn zu den „eigentlichen" Ämtern: In diesen frühen Etappen der Laufbahn werden die einzelnen Funktionen der späteren Aufgabenhäufung im Bischofsamt erlernt. Und außerdem war mit dem Amt altkirchlich die sittliche Vollkommenheit verbunden, und sie mußte folglich eingeübt werden; darum wurden die niederen Stufen zu Vorbereitungszeiten auf die höheren Ämter und z. T. etwa mit der Zölibats-Forderung verbunden. Durch diese Verschränkungen der „Stände" vom Lektor bis zum Bischof nach Vollmacht und Funktion entstand gezielt und bewußt eine Über- und Unterordnung, also die Hierarchie. Sie grenzt sich bereits auf den unteren Stufen vom Profanen, von den Laien streng ab und begründet dies maßgeblich aus einem kultischen Begriff jenes Heiligen, mit dem die Amtsträger als Liturgen betraut sind.

Parallel zu diesem Vorgang ist in derselben Richtung wichtig, daß alle administrativen Aufgaben, die in der Kirche notwendig wurden, ebenfalls letztlich vom Bischofsamt an sich gezogen wurden. Diese Konzentration bedeutete insgesamt eine Klerikalisierung und Hierarchisierung, die an den niederen Ämtern und ihrem Schicksal in der Zeit vom 3. bis zum 6. Jh. abzulesen ist, indem diese Ämter nämlich in den Klerus einbezogen und durch Zuordnung als Unterordnung den höheren Ämtern zu dienen hatten. Alle kirchlichen Aufgabenträger müssen Kleriker sein, und ursprünglich kultische Ämter verbinden sich mit Administrations-Aufgaben. Das ganze hat im Laufe der Entwicklung immer ausgeprägter das Profil von Über- und Unterordnung bekommen.

Es ist bei einer solchen Arbeit ganz ausgeschlossen, alle Details, aus denen sie sich aufbaut und von denen her sie zu den großen Thesen kommt, zur Kenntnis zu bringen. Ich sehe mich zum pauschalen Verfahren gezwungen und bemerke also, daß ich die hauptsächlichen Teilergebnisse, die oben referiert wurden, per Saldo und mit Einschränkungen für an sich richtig halte, daß mir aber scheint, sie seien zu exklusiv aus einigen bestimmten Zusammenhängen erklärt, aus denen allein sie nicht hinreichend und damit letztlich auch nicht zutreffend erklärt sind.

Was zunächst die Quellen-Analyse betrifft, macht Vf. die Überprüfung des Gesamtbildes von der Amtsgeschichte, das er erreicht, durch die Aufteilung der Quellen recht schwierig. Für die Darstellung der Entwicklung hält er sich an die Literatur der Kirchenordnungen von Hippolyts Traditio Apostolica bis zu den (westlichen) Statuta Ecclesiae Antiqua (5./6. Jh.) (37–205: Le modèle canonico-liturgique). An Konzilstexten aus Ost und West zeigt er dann die Steuerung der Entwicklung in einzelnen Teilkirchen und Epochen (207–297: Les textes conciliaires). Die römischen Verhältnisse zeigen ihm vom ausgehenden 4. Jh. an dann die Zustände nach der abgeschlossenen Entwicklung (299–370: L'église romaine). Bei diesem Verfahren ist die Versuchung gegeben, einzelne Auskünfte zu repräsentativen Trends und Fakten zu verallgemeinern, ohne daß der Leser dies überprüfen kann, bevor er sich selbst die Übersicht über die Dokumente hergestellt hat.

Umstritten wird wahrscheinlich die Perspektive bzw. die Methode der Untersuchung bleiben, zumal gerade Arbeiten zur kirchlichen Amts- und Verfassungsgeschichte sich (von der jeweils „anderen" Seite) den Vorwurf der perspektivischen Verzerrung und Einseitigkeit anhören müssen. Dazu besteht auch diesmal Anlaß. Aber ich bin der Meinung, daß – mit dieser Kritik begonnen – das Buch falsch und ungerecht vorgestellt wäre. Zuerst muß ohne Einschränkung gesagt werden, daß Vf. mit einer heuristisch ausgesprochen ergiebigen Methode an die historischen Dokumente zum Thema herangeht. Man muß vergleichbare Untersuchungen danebenhalten, um das Originelle als Positivum zu erkennen, das in der Bemühung liegt, die Quellen-Auskünfte und damit die Entstehung der kirchlichen Ämter-Hierarchie nicht „ideengeschichtlich" bzw. dogmatisch zu buchstabieren, sondern sie gruppen-psychologisch bzw. gemeinde-soziologisch aufzuschließen und aus zeitgeschichtlichen Hintergründen (damalige Bedürfnisse, auch Konflikte) zu verstehen. Vf. zeigt, indem er die Entwicklung auf diesem Weg nachvollzieht, wie wenig bei der Rekonstruktion der kirchlichen Verfassungsgeschichte mit den Prämissen einer dogmatischen Notwendigkeit dieser Entwicklung auszurichten ist und wie entscheidend andere als theologisch-dogmatische Tendenzen bzw. Zusammenhänge (alt-) kirchliche Hierarchie entstehen ließen. Hier sind Ursachen und Leitideen der Entwicklung namhaft gemacht worden, ohne deren Einbeziehung das kirchliche Amt in seiner Geschichte viel zu abstrakt und „unpolitisch" gesehen wäre bzw. wird.

Allerdings muß – ohne daß man die Sache auf ein farbloses, unangreifbares „et-et" einpendeln darf – doch kritisiert werden, daß diese Perspektive zu exklusiv letztlich die Arbeit prägt. In dieser Form ist alles doch wieder zu pragmatisch und zu monokausal abgeleitet. Darum sieht man sich in Details zum Widerspruch veranlaßt, und auch die Diktion ist nicht durchgängig adäquat. Außerdem meine ich, daß die so gesetzte These wiederholt über die Texte hinausschießt. Zur Illustration lediglich zwei Anmerkungen. Auf die theologische Theorie des Amtes stößt man nicht erst bei Ps-Dionys (172–180. 203); Ignatius v. A. hat nahe Vergleichbares, und die verbreitete Bemühung um theologische Interpretation der gewordenen Ämter verbietet es, die begleitende Theorie-Bildung in der Weise aus der Rekonstruktion herauszuhalten, wie es geschieht. Das altkirchliche Prinzip der apostolischen Gründung des kirchlichen Amtes hätte als Theorie-Element z. B. besprochen werden müssen, denn es hat Entwicklungen nicht nur legitimiert, sondern auch forciert. – Ein Defizit ist es m. E. außerdem, daß der mehrfach und als wesentlich apostrophierte Zusammenhang zwischen Amt und Vollkommenheitsstand in der alten Kirche nirgends näher untersucht bzw. dargestellt wird. Man bekommt den Eindruck, es lediglich mit klerikaler Präpotenz zu tun zu haben, was nun wirklich irreführend ist. Das im Buch besprochene Problem von Volk und Hierarchie, Laie und Klerus überschneidet sich hier doch höchst interessant und aufschlußreich mit dem der Elite, des Ideals und seiner Träger (in Ablösung der Märtyrerkirche). Gerade in diesem Fall zeigt sich eine engführende Ausblendung anderer als pragmatischer Motive der alten Kirche, durch die dann doch das Gesamtbild unstimmig wird. Es handelt sich in beiden angesprochenen Punkten nicht um blasse Ideen, sondern um „Interessen" im Sinn sehr vitaler Impulse aus der frühen Kirchengeschichte, die nachweislich auf diese Geschichte eingewirkt haben. Und insofern bleiben hier also Tatbestände unberührt, die gerade aus der Perspektive des Autors heraus unentbehrlich wären.

Ich halte Faivre's Buch für einen positiven Forschungsbeitrag, weil es neue Aufschlüsse und interessante Akzente gebracht hat, deren Diskussion die Durchleuchtung der altkirchlichen Hierarchie-Geschichte mit Sicherheit fördert.

Regensburg Norbert Brox

Jakobi, Franz-Josef: **Wibald von Stablo und Corvey** (1098–1158). Benediktinischer Abt in der frühen Stauferzeit. – Münster: Aschendorff 1979. 364 S. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen, Bd X. – Abhandlungen zur Corveyer Geschichtsschreibung Bd 5), kart. DM 48.–

Trotz kontinuierlicher Beschäftigung der Geschichtswissenschaft mit der bedeutenden Persönlichkeit des Abtes von Stablo und Corvey bringt Vf. erstmalig eine umfassende, durch reiches Quellenmaterial gründlich belegte Gesamtdarstellung des Lebens und vielfältigen Wirkens Wibalds, der als Abt zweier traditionsreicher Reichsabteien und als einflußreicher Ratgeber Lothars III., Konrads III. und Friedrich Barbarossas und mit seinen guten Beziehungen zur päpstlichen Kurie eine bedeutende Rolle in der frühen Stauferzeit spielte. Während die Historiker bisher zu einseitig das politische Wirken Wibalds beurteilten unter Hintanstellung seines Wirkens als Mönch und Abt, ist nach Jakobis überzeugenden und gut belegten Darlegungen Wibald erst dadurch zum Diplomaten geworden, daß er nur bei Kaiser und Papst die Bedingungen für die materielle Gesundung seiner Klöster erlangen konnte.

Die besten Voraussetzungen für die gründliche Untersuchung des Vf.s boten der berühmte Codex epistolaris Wibaldi Abbatis, sein Briefkopierbuch (heute in den Archives de l'État in Lüttich) mit 450 Brieftexten sowie der Liber Vitae von Corvey (Ms. I 133 zu Münster) (als kostbares Gedenkbuch der Mönchsgemeinschaft Corveys und der ihr verbrüderten Mönchsgemeinschaften gedacht, aber nicht zu Ende geführt) und schließlich 186 weitere Urkunden aus der dem obigen Briefbuch vorausgehenden Regierungszeit Wibalds.

Wibald war in seinem Selbstverständnis und seinem Wirken zutiefst in der benediktinischen Tradition der alten Reichsklöster verwurzelt. Er setzte sich als pater spiritualis in den ihm anvertrauten Klöstern für die Verwirklichung des monastischen Gemeinschaftslebens ein (zunächst Stablo, dann zusätzlich Corvey und ganz kurzfristig auch Montecassino). Dies war nicht leicht angesichts der fortgesetzten Übergriffe der Ministerialen und der fehdeführenden Adligen, durch welche die Klöster in eine katastrophale wirtschaftliche Lage gerieten und auch zwangsläufig einen Verfall der monastischen Bräuche erlebten. Es gelang Wibald, umfangreiche königliche Privilegienbestätigungen zu erlangen, aufsässige Ministerialen wieder gefügig zu machen und innermonastische Belange in den Griff zu bekommen. Dem Zeitgeist entsprechend bewirkte er die

Wiederbelebung des monastischen Lebens durch Gebetsverbrüderungen mit befreundeten Klöstern, durch Intensivierung des Reliquienkultes und der Heiligenverehrung. Die Aufnahme von Totengedächtnisstiftungen durch Wibald hatte dabei den sozialen Vorteil, daß diese Stiftungen gern mit der Auflage verbunden wurden, die gestifteten Gelder für die Altenfürsorge zu verwenden (262). Vf. weist in diesem Zusammenhang hin auf Joachim Wollasch, Gemeinschaftsbewußtsein und soziale Leistung im Mittelalter (1975).

Auch als Wibald wegen seiner diplomatischen Begabung zunehmend durch den Hofdienst beansprucht wurde, verlor er, wie Vf. durch Zeugnisse belegt, die Angelegenheiten seines Klosters nicht aus dem Auge. Der rapide innere und äußere Niedergang Corveys im 12. Jh. wurde durch die Amtszeit Wibalds nur kurz unterbrochen. Die Mißwirtschaft der Wibald vorausgegangenen Äbte, die Verselbständigungsbestrebungen der Klosterministerialen und die Übergriffe der adligen Lehnsleute wirkten sich nach Wibalds Tod erneut aus. Die Ministerialen und Lehnsträger lösten sich damals unaufhaltsam aus der Abhängigkeit von ihren Dienstherren, setzten die Unaufkündbarkeit ihrer Dienstlehen durch, reduzierten die geschuldeten Abgaben und Dienstleistungen willkürlich und usurpierten neue Befugnisse. Nur zu seinen Lebzeiten konnte Wibald dieser katastrophalen Entwicklung Herr werden.

Dennoch mögen seine monastischen Reformen bleibende Wirkungen gehabt haben. Es gelang Wibald, das Ideal der societas und fraternitas der Klöster wieder seinen Zeitgenossen bewußt zu machen und den Consuetudines Cassinenses vel Cluniacenses seu antiquorum monasteriorum wieder Geltung zu verschaffen. In den Liber Vitae, das „Buch des Lebens", wurden sämtliche Mönche und Äbte der vorausgegangenen 300jährigen Geschichte Corveys aufgenommen, um dadurch zu verdeutlichen, „daß sie mit dem gegenwärtigen Konvent eine Gemeinschaft bilden ..." (251f).

Trotz aller Schwierigkeiten seines Abbatiats machte Wibald sich auch durch Förderung von Wissenschaft und Kunst und durch rege Bautätigkeit verdient. Der berühmte Corveyer Cicero-Kodex wurde auf seine Veranlassung geschrieben (279), und die mosane Kunst verdankt ihm ihre größten Meisterwerke (277). Wibald führte seine Gemeinschaften mit Erfolg zu pax und concordia zurück und wirkte ihrem geistigen Niedergang entgegen, ja, es gelang ihm, sie zu einer echten „Nachblüte" zu führen. „Die Beseitigung der Ursachen für die chronische Misere des benediktinischen Mönchtums seit der Mitte des 12. Jh.s lag nicht im Rahmen des für ihn Möglichen" (287f). Wibald wird in die geistige Tradition Bruns von Köln, Bernwards von Hildesheim u. a. gestellt.

Tabellen sämtlicher 450 Briefe und der urkundlichen und brieflichen Quellen sowie ausführliche Register ergänzen die wertvolle Untersuchung.

Herstelle Oda Hagemeyer

Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen und erläuternde Texte. Übersetzt und erläutert von Peter Knauer. – Graz, Wien, Köln: Styria (1978). 334 S. Ln DM 29.80

Der bekannteste, am meisten studierte und in der Seelsorge am häufigsten angewandte geistliche Text von Ignatius von Loyola ist zweifelsohne der der Geistlichen Übungen, wovon in den letzten Jahren im deutschen Sprachraum verschiedene Übersetzungen, jede mit der ihr eigenen Qualität, erschienen sind, wie die von Feder-Raitz von Frentz, Urs von Balthasar und von A. Haas. Diesen Übersetzern hat sich nun auch der Jesuit Peter Knauer, Fundamentaltheologieprofessor an der Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, angeschlossen, der eine besonders sorgfältig ausgeführte und typographisch vorbildliche deutsche Übersetzung vorgelegt hat. K., der bereits 1961 zusammen mit seinem Mitbruder A. Haas eine Übersetzung vom „Geistlichen Tagebuch" des Ignatius erscheinen ließ und 1974 eine Übersetzung der Konstitutionen der Gesellschaft Jesu veröffentlichte, war so wohl vorbereitet, das widerspenstige ignatianische Eigensprachliche, das etwas mangelhafte Spanische, die stets knappe, präzise und gefüllte Wortwahl der ignatianischen Schriften so adäquat wie möglich ins Deutsche zu übertragen. K.s Übersetzung basiert auf der letzten textkritischen Ausgabe des ursprünglichsten spanischen Textes, herausgegeben in den Mon. Hist. S. J., S. 2 t.1, 733–789, Rom, 1969. Die deutsche Übersetzung von K. ist darauf bedacht, sich so buchstabengetreu wie möglich am spanischen Grundtext zu halten, und soviel wie möglich dieselben Ausdrücke im Spanischen stets auf dieselbe Weise zu übersetzen. K. gebraucht dabei die von diesem spanischen Text zusammengestellte Konkordanz. Dadurch gewinnt K.s Übersetzung bedeutende Vorteile gegenüber z. B. der von A. Haas.

Einige Stichproben von typischen Worten und Ausdrücken wie „af(f)ecto(s), affección, gusto, composición (viendo el lugar), disposición, indifferente, contemplación, meditación, (subyecta) materia, materias de elección" lassen im Vergleich bei K. eine viel konsequenter durchgeführte und präzisere Übersetzung erkennen als bei Haas. Wenn man die Übersetzung von schwierigen, komplizierten Ignatius-Sätzen in a.a.O. Nr. 47, 234, 325 liest, dann spürt man bald, daß die hier angebotene deutsche Übersetzung dem spanischen Text von Ignatius besonders gerecht wird. Dasselbe merkt man auch bei der Übertragung von Schrifttexten, die nach dem Grundtext von Ignatius ins Deutsche übersetzt wurden. Bis in die Typographie hinein (s. Anmerkung 31, S. 107) ist die Übersetzung darauf aus, sich der Schreibweise des Ignatius anzuschließen.

Besonders nützlich sind die zahlreichen am Rande angebrachten Verweise auf andere Stellen in den Übungen, die von derselben Thematik handeln, in dieser Ausgabe, die an erster Stelle gedacht ist als eine ignatianische Handreichung für Priester, die in verschiedenen Exerzitienhäusern Geistliche Übungen geben, aber auch geistliche Führung sein will für jeden Exerzitant, der sein Leben mehr zur Ehre Gottes ordnen will. Diese Anordnung der Verweise ist ein wichtiges Hilfsmittel, um den Text der Übungen in seinem inneren geistigen Zusammenhang aufleuchten zu lassen.

Was diese Ausgabe besonders empfehlenswert macht, neben den bereits genannten Qualitäten der Übersetzung der Übungen, die ungefähr die Hälfte der Gesamtausgabe ausmacht, ist die Hinzufügung von anderen Ignatius-Texten, die Kenntnis und Gebrauch der Übungen erklären, vertiefen und besser integrieren können in das Gesamte der Spiritualität und Pastoral des Ignatius. Umgekehrt bereichern Dokumente, mehr gedacht für ordensinternen Gebrauch, dieses ignatianisch-seelsorgliche Instrument par excellence, die Übungen.

Texte, von denen mehrere erstmalig ins Deutsche übersetzt worden sind, und deren Übersetzung von derselben Qualität ist wie die der bereits besprochenen Übungen, sind: Verschiedene Anleitungen für das Geben der Übungen, durch Ignatius selbst aufgeschrieben oder von ihm diktiert und durch andere aufgezeichnet; Teile seiner Autobiographie, die seine geistlichen Erfahrungen zu Loyola und Manresa beschreiben, die der Abfassung seiner Übungen zugrunde lagen; eine Übersicht über Ignatius eigene Erwägungen zur Wahl nach der sog. dritten Weise (sog. „Deliberatio de Paupertate") und dreizehn Briefe (darunter bebekannte wie den an Miona, Rejadell en Borgias), die seine Ansichten über das Treffen von Entscheidungen, das Unterscheiden der Geister, den pastoralen Umgang und die von ihm den Übungen beigelegte Bedeutung deutlich machen; der für die Übungen so wichtige Abschnitt von der Wahl wurde miterhellt durch Texte aus den Ignatius Konstitutionen, die von den Richtlinien im verantwortlichen apostolischen Einsatz handeln; die Regeln von der Unterscheidung der Geister in den Übungen werden unterstützt in einer Ausweitung zur Gemeinsamen Unterscheidung durch die Hinzufügung der ersten gemeinsamen Überlegung der Gesellen um Ignatius im Jahre 1539 (sog. „Deliberatio primorum patrum"). K. hat auch hier wie in dem Text der Übungen zusammenhängende Themen, Ausdrücke und Erkenntnisse über das Ganze aller dieser Dokumente durch die am Rande angebrachten Verweise miteinander verbunden, die zusammen den Zusammenhang der Einsichten des Ignatius aufweisen und nochmals belegen.

Beim Zusammenstellen und Übersetzen der Übungen und anderer damit zusammenhängender Dokumente hat K. sich inspirieren lassen von der noch immer richtunggebenden Ausgabe des spanischen Jesuiten und Ignatiuskenners José Calveras. Er trifft in dieser Ausgabe (ed. Balmes, Barcelona, 1958²) teilweise eine andere Auswahl aus den in Frage kommenden Dokumenten als K. K. legt in seiner Textauswahl, die er nicht näher begründet, vor allem Nachdruck auf die Dokumente, die Bezug haben auf die Wahl oder die Unterscheidung der Geister in den Übungen, vor allem aus der Sicht dessen, der die Übungen gibt. Ohne weiter einzugehen auf die dahinterliegende Diskussion über die Übungen als Mittel zum Vollzug einer Wahl (zum Treffen einer Entscheidung) oder als Instrument und Schule für den Umgang mit Gott (für das Verhältnis zu Gott), bleibt doch die Frage, ob nicht gerade Letzteres mehr hätte akzentuiert werden können bei der Auswahl der Texte. Dazu hätten dienen können z. B. Texte aus dem „Geistlichen Tagebuch" über das Beten zu den Mittlern, das Treffen der Wahl nach der sogenannten zweiten Weise, das Durchführen der Reflexion und der Gewissensuntersuchung und die Sorgfältigkeit der Unterscheidung der Geister bezüglich des Gebetes.

Auch andere Texte aus den Konstitutionen und dem Examen Generale über die Nachfolge Christi und das Finden Gottes in Allem hätten beitragen können zu einem besseren Verstehen von Texten aus den Übungen wie z. B. „die dritte Art der Demut" und die „Betrachtung, um die Liebe zu erlangen".

Schließlich noch etwas über die 45 meist kurzen Anmerkungen, die K. zu dem Text der Übungen macht. Teilweise bestehen diese aus ergänzenden historischen Informationen und Erklärungen, die nötig sind, um einige zeitbedingte Ausdrücke und Einsichten des Ignatius zu verstehen, teils gibt K. theologische Erklärungen, die auf aktuelle Fragen Antwort geben wollen. Dabei verleugnet der Übersetzer nicht, daß er der Verfasser einer fundamentaltheologischen Studie „Der Glaube kommt vom Hören" ist. Dadurch laufen einige Erklärungen Gefahr, den Ignatius Text einseitig zu interpretieren.

Manchmal fragt man sich, ob eine zu ausgebreitete theologische Argumentation über z. B. das „dialogische Selbstverständnis" (Anm. 8, S. 23f) nicht gerade den in sich klaren Text des Ignatius über das vertrauensvoll offen Stehen des Exerzitanten dem Exerzitienleiter gegenüber verdunkelt, und auch Anm. 9 (24f) über den rechten Gebrauch der irdischen Güter den Text etwas überbelastet. Zuweilen ist es eher ein zu wenig an Erklärungen. So bekommt die Anweisung, eine Betrachtung über die Erscheinung des Auferstandenen bei seiner Mutter zu machen (Nr. 299), keine einzige Erläuterung. Auch die Anm. 10, wo die besondere Aufmerksamkeit in der Gewissenserforschung psychologisch so eingerichtet sein soll, daß Ignatius dabei dazu anregt, „daß man innerhalb weniger Tage eine Fehlhaltung abbaut" (27) und die Aussage (Anm. 15, S. 36) über den schwierigen Begriff „composición", wobei der „psychologische Vorgang" „tagtraumartig" sein soll, verdienen Erklärung. Ich finde, daß K. zu viel „dialogisches Selbstverständnis" dem Text des Ignatius hinzufügen will, wenn er bei der Warnung einer zu blutigen Züchtigung des Fleisches (Anm. 19, S. 85) dem modernen Leser meint sagen zu müssen: „Wahre Selbstüberwindung erreicht man wohl eher in der Hingabe an den konkreten Dienst für andere." Auch in anderen Anm. werden Texte von Ignatius wohl etwas zu ‚dialogisch' eingeschätzt. So wird bei Anm. 30 (96), die das Trösteramt, das der Auferstandene ausübt, mit dem „wie Freunde einander zu trösten pflegen" (G. Ü. 224) vergleicht, gesagt: „Diese Formulierung ist vielleicht die am meisten bezeichnende für das den Geistlichen Übungen zugrunde liegende Menschenbild." Dieser Satz als Ganzes fordert eine Auslegung, während das hinzugefügte „vielleicht" noch eine extra Erklärung nahelegt. Es scheint mir auch, daß die etwas irritierende Aussage von Ignatius: „von dem Weißen, das ich sehe, glauben, daß es schwarz ist, wenn die hierarchische Kirche es so bestimmt" (G. Ü. 365) von K. zu milde ausgelegt wird, indem er auf die „paradoxe Struktur aller wirklichen Glaubensaussagen" verweist und auf die Tatsache, daß man Jesus Christus „nur innerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden gerecht" wird (Anm. 45, S. 152).

Was der Übersetzer über die „sichtbare Institutionalität der Kirche" sagt (Anm. 43, S. 149) und über das „der Gemeinde gegenüberstehende besondere Amt, das nur in der Weihe durch bisherige Amtsträger übertragen werden kann", bringt gerade in einem Konflikt, um den es sich in Nr. 365 auch handelt, die Notwendigkeit mit sich für ein „sentire cum Ecclesia". Hier schein Ignatius' Selbstverständnis am allerwenigstens „dialogal" zu sein. Es ist das Nennen der hierarchischen Kirche (z. B. in 170, 353, 365)), das eine spezifische Glaubensübergabe fordert.

Zusammenfassend ist zu sagen: der deutsche Sprachraum ist um eine besonders sorgfältig ausgearbeitete Übersetzung der Geistlichen Übungen, zusammen mit anderen wichtigen ignatianischen Dokumenten, reicher. „Die Tatsache", sagt K. in dem Nachwort, daß die Exercitien „immer wieder Männern und Frauen geholfen haben, Jesus Christus persönlich zu begegnen", war für den St.-Benno-Verlag Anlaß, aber auch besonderes Anliegen des Übersetzers, diese Ausgabe erscheinen zu lassen. Aber auch Lob für den Übersetzer. Sowohl Übersetzer als auch Herausgeber haben mit dieser Ausgabe viele verpflichtet, ähnliche Impulse wie die der Geistlichen Übungen „der heutigen geistigen Entwicklung aus der geistlichen Erfahrung der Kirche bleibend zu vermitteln". (328).

Haelen (NL) Gerard Wilkens

Wagner, Harald: **Die eine Kirche und die vielen Kirchen.** Ekklesiologie und Symbolik beim jungen Möhler. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1977. 334 S. (Münchener Universitätsschriften. Beiträge zur ökumenischen Theologie Bd 16) kart. DM 68.–

Beim Lesen der vorliegenden Münchener Habil.-Schrift geht als erstes dies auf: in der Erforschung des möhlerschen Werkes ist noch kein Ende abzusehen, und dies gilt sowohl für die Quelle und die theologisch interessanten Themen im Werk J. A. Möhlers als auch für die Interpretation seiner Theologie. Nicht zuletzt sind es die ekklesiologischen Themen, die noch längst nicht ausdiskutiert sind: etwa die Grundlegung der Kirche, ihre Struktur, die Frage nach Einheit, Vielheit/Vielfalt, Kirche und Konfessionen usw. Wer also geglaubt hat, daß alles, was im Hinblick auf Möhlers Ekklesiologie zu sagen ist, gesagt worden sei, nicht zuletzt durch das Werk und die bedeutenden Publikationen Josef Rupert Geiselmanns, der wird durch diese Arbeit von H. Wagner eines Besseren belehrt. Zunächst sah es ganz so aus, als gäbe es zwischen Möhlers „Einheit" und „Symbolik" keine Verbindungslinie; beim frühen Möhler seien vielmehr die Anliegen der Symbolik nicht lebendig gewesen. In aller Regel deutete man das möhlersche Werk so: Möhler habe die verschiedenen Themata dialektisch behandelt, und folglich ließen sich in Gegensätzen verlaufende Entwicklungen mit jeweils anderen Konsequenzen aufweisen. Das hatte auch Geltung für Möhlers ekklesiologische Aussagen. Gerade was das zuletzt Gesagte angeht, haben die Resultate der Schrift W.s etwas anderes freigelegt. Vf. übernimmt keineswegs die überkommene Sicht, variiert nicht nur Hergebrachtes, sondern offeriert eine neue Perspektive; er weist nach und belegt durchaus, daß die Ansätze für das Spätwerk Möhlers, die Symbolik, schon in seinen frühen Werken angelegt und vorbereitet sind. Damit weitet sich auch der Begriff „Symbolik". Man wird fürderhin mit dem gefüllteren Verständnis dessen rechnen müssen.

Zunächst einige inhaltliche Hinweise zu W.s Werk: Vf. setzt an mit der Vorgeschichte von Möhlers „Einheit" und befaßt sich einleitend mit der bisherigen Auslegung dieses Werkes (von A. Knöpfler über F. Vigener zu J. R. Geiselmann und H. Geisser). In geraffter Form werden sodann die zentralen Inhalte des möhlerschen Werkes dargeboten (Die Eine Kirche – Die vielen Kirchen – Der junge Möhler als Symboliker), was in dieser Form dem Aufbau in Möhlers Werk durchaus korrespondiert. Was W. insbesondere herausgearbeitet hat, ist die Tatsache, daß Möhlers Ausführungen keineswegs nur theologisch-spekulativ sein wollen, sondern im großen und ganzen einen „Sitz im Leben" haben: in der konfessionellen Situation seiner Zeit.

Bei der Darstellung der Ekklesiologie der „Einheit" versucht Vf. von dem zentralen Begriff „Leben" her alles aufzuschlüsseln.

Es kommt ihm vor allem auf die Herkunft und die unterschiedliche Verwendung dieses theologischen Schlüsselbegriffes „Leben" an: er leitet ihn her von der Romantik, von Schleiermacher und Schelling, wobei er von der Geiselmannschen Interpretation um einiges abrückt. Interessant dürfte in diesem Zusammenhang vor allem der Aufweis sein, daß Möhler in der Verwendung des Begriffs „Leben" sowohl eklektisch verfuhr als auch eigenschöpferisch vorging. Durch den Rückgriff auf diesen zentralen Terminus vermag Vf. darzutun, daß das Leben vor der Lehre und der reinen Begrifflichkeit den Vorrang haben muß, ja vor allem, daß mit Leben die Vielfalt in Funktion, Ausdruck und Darstellung gegeben ist, womit er sich zudem die Voraussetzungen geschaffen hat, der Frage nach Einheit und Vielheit/Vielfalt nachzugehen und ihr Zueinander besser in den Blick zu bekommen.

Von der „christozentrischen Pneumatologie" (ein übrigens sehr aktuelles Thema auch unserer Tage) werden die Fundamente der möhlerschen Ekklesiologie deutlich: „Leben" – verstanden als Leben aus dem Heiligen Geist. Von dieser Basis aus vermag Vf. den Einheits-Gedanken gut zur Darstellung zu bringen; auch dies geschieht wiederum durch die Herausarbeitung der einschlägigen Motivationen, des Gesamtzusammenhangs und der damaligen Situation. Die Einheitsvorstellung Möhlers ist nun einmal nicht vorstellbar ohne das romantische Einheitsdenken etwa eines Schleiermacher u. a., von Möhler freilich – wie gesagt – in eine schöpferische Synthese gebracht.

Es folgt desweiteren ein Blick auf jene Arbeiten Möhlers, die unmittelbar nach seiner „Einheit" erschienen: „Athanasius" und „Anselm", aus denen W. herausarbeitet, daß sie nicht zuletzt, weil sie sich von Schleiermacher absetzen und auf die Christologie als Kriterium der Ekklesiologie den Akzent legen, etwas „Neues" sind, was freilich vom Vf. nicht als neue Phase in einem dialektischen Prozeß verstanden, sondern lediglich als von der neuen Christologie verursacht gedeutet wird.

Gemäß der Reihenfolge in der Darlegung treten die „vielen Kirchen" in das Blickfeld, und zwar weil das theologische Fundament dafür gelegt ist.

Näherhin handelt es sich um die Frage der Vielfalt, der Vielheit, der Vielheit ohne Einheit, der Einheit in Vielheit, um Probleme des legitimen und illegitimen Plurals der Kirchen und der Häresie. Möhler ist offenbar von der damaligen konfessionellen Situation sehr betroffen, sein Interesse ist infolgedessen alles andere als nur theoretischer Natur. In diesem Zusammenhang eröffnet W. das Verständnis für die sehr massiven und für unsere Ohren hart sich ausnehmenden Gedanken zum Thema Kirche und Häresie. Solch ein Verständnis ist nur zu gewinnen, wenn man eine Unterscheidung mit berücksichtigt, die von Möhler selbst vorgenommen wird: die Unterscheidung von Idee und konkreter Wirklichkeit.

Es ist vornehmlich der dritte Teil der Arbeit, der von der grundlegenden Erkenntnis lebt, daß Möhlers Symbolverständnis umfassender ist als der Symbolbegriff des Glaubensbekenntnisses.

Das belegt die Tatsache, daß schon der junge Möhler ein ausgesprochener Symboliker war, und es konnte auch nicht mehr schwer sein, die Linien zum Begriff „Symbolik" des späten Möhler durchzuziehen. Die Anstöße zu diesem umfassenden Symbolverständnis kamen zweifelsohne von Schelling, Schleiermacher und Creuzer. Durch das neue Verständnis wird Möhler in die Lage versetzt, die Kirche als Kunstwerk darzustellen, als die Gestalt des Unendlichen im Endlichen, des Unsichtbaren im Sichtbaren, als die Koinzidenz von Allgemeinem und Besonderem. Damit wird er zum Verfasser einer gewaltigen theologischen Ästhetik (vergleichbar etwa dem Werk H. U. v. Balthasars). Sein, Leben, Struktur und Funktion der Kirche erscheinen nun in völlig neuem Licht; Kirche wird geradezu zum Realsymbol, zur Darstellung der Einheit zwischen Gott und Mensch.

Im Rahmen des umfassenden Symbolbegriffs erhält auch das engere Symbolverständnis, die Darstellung der Glaubensbekenntnisse nämlich, seinen Sinn: als Ausdruck der Wahrheit können Bekenntnisse durchaus in ihrem Symbolcharakter als kognitives und unterscheidendes Zeichen fungieren.

In der Arbeit W.s wird im übrigen klar erkennbar herausgearbeitet, wer Möhler in diesem Verständnis von Symbolik nachhaltig bestimmt hat, nämlich Planck, Marheinecke, Schleiermacher, Drey. Nicht unterschlagen wird zudem, daß bei Möhler nach der Einheit auffallend die Gegensätze zwischen den Konfessionen stärker zur Darstellung kommen und damit theologische Kontroversfragen in die Mitte rückten. Verursacht war dies vor allem durch die Frontstellung der Protestanten damals, nach außen hin ablesbar an den Reformationsjubiläen und dem Aufkommen einer antikatholischen Gesinnung.

Der letzte Teil dieser in vieler Hinsicht aufschlußreichen Arbeit W.s zeigt, daß er nicht nur ökumenisch auf dem laufenden ist und theologisches Urteilsvermögen besitzt, sondern daß theologische Arbeit, zumal diejenige Möhlers, eine Wirkungsgeschichte hat.

Auch Geschichtliches kann uns in unseren gegenwärtigen Anliegen ein Stück weiterbringen. So gesehen ist W.s „Horizontverschmelzung" durchaus sinnvoll: die heutigen und die in der Zeit Möhlers und durch seine Behandlung aufgeworfenen Probleme miteinander und ineinander zu bedenken. In der Konfrontation mit dem Geschichtlichen kann dem Heutigen klar werden, daß nicht allein Gegenwärtiges zum Maßstab der zu verhandelnden Frage werden darf. Natürlich mußte vom Vf. für eine Aktualisierung eine Auswahl der ökumenischen Probleme getroffen werden. Er hat sich an die Themen gehalten, mit denen sich auch Möhler befaßt hat, mit solchen überdies, die in der Kirche mittlerweile weithin rezipiert worden sind; man denke hierbei nur an Themen wie Einheit und Vielfalt in der Kirche, Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit, Kirche und Konfessionen, Einheitsmodelle und Zielvorstellungen usw. Gerade wer diesen letzten Abschnitt der Arbeit W.s liest, wird sich der Erkenntnis nicht versagen, daß Vf. mit Spürsinn, in gelungener und zugleich engagierter Weise zu aktualisieren versteht.

Insgesamt darf man zu dieser Arbeit W.s feststellen, daß die neue Perspektive aus einem umfassenden Vergleich der theologischen und philosophischen Werke jener Epoche möglich wurde. So entsteht vor dem Leser eine kontinuierlich verlaufende Linie in der theologischen Entwicklung Möhlers, aus der sorgfältigen Analyse zeitgenössischer katholischer und auch evangelischer Theologen, ja aus der gesamten geistigen Situation der Zeit hergeleitet. Es fällt auf, daß W. auch die bislang in der Literatur nicht verwendeten Rezensionen der Tübinger Quartalschrift zum Thema Kirche und Union zu Rate gezogen hat. Daraus geht ja eindeutig hervor, daß J. A. Möhler die einschlägige Frage nach Kirche, Kirchen und Konfessionen präsent war, und zwar auch was speziell dieses Erstlingswerk angeht. Anerkennen muß man, daß W. bislang nicht oder zu wenig erkannte Einflüsse und Motivationen von Schleiermacher und Schelling, aber auch von Novalis, Fr. Schlegel und Fr. Creuzer freizulegen und für das Neufassen des Symbolikbegriffs zu nutzen wußte. Eine Singularität diesbezüglich ist besonders erwähnenswert: das für Möhlers „Einheit im Glauben" besonders wichtige Werk „Theoduls Gastmahl". Bislang fand es wenig Beachtung und Verwendung. Zumal dieses Werk war dazu angetan, die Symbolik beim jungen Möhler zu bestätigen.

Alles in allem stehen wir vor dem Resultat: die Genese des möhlerschen Gesamtwerkes ist von großer Kontinuität, und dies widerspricht in vielem dem, was man bisher im Kontext einer alles beherrschenden „Dialektik" gesehen hat. Um den Nachweis dieser Kontinuität ging es dem Vf.; es handelt sich im übrigen um eine Kontinuität im Sinne einer christozentrischen Pneumatologie, die sich in der „Einheit" erkennbar absetzt von der in der Inkarnation gründenden Christozentrik. Es zahlt sich also aus, wenn man mit der Geistes- und Theologiegeschichte vertraut ist und mit einigem Spürsinn die Quellen auszuschöpfen versteht. Zuweilen freilich entsteht in der diffizilen Arbeit die Gefahr, daß man vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sehen kann. Dem versucht Vf. dadurch zu begegnen, daß er durch Zusammenfassungen und Rückblicke dem Leser hilft, den Gedankenduktus der Untersuchung nicht aus den Augen zu verlieren. Die Möhlerforschung wird an dieser Arbeit zukünftig nicht vorbeigehen können.

München Heinrich Döring

Hömig, Herbert: **Das preußische Zentrum in der Weimarer Republik.** – Mainz: Grünewald 1979. 336 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen Bd 28) kart. DM 68.–

Die zeitgeschichtliche Forschung nach dem Zweiten Weltkrieg hat sich nur zögernd mit der innenpolitischen Entwicklung in den deutschen Ländern während der Jahre der Weimarer Republik befaßt. Preußen als dem größten deutschen Gliedstaat kommt für die Geschichte der Weimarer Republik dabei naturgemäß eine zentrale Rolle zu. Aufmerksamkeit zog zunächst der für das Schicksal der Republik so folgenreiche „Preußenschlag" Papens vom 20. Juli 1932 auf sich. Die Absetzung der geschäftsführenden preußischen Regierung signalisierte die Auflösung der Weimarer Republik (K. D. Bracher). Demgegenüber fiel die Stabilität der preußischen Regierung und die Stetigkeit ihrer Politik auf. Das Verdienst dafür wurde im wesentlichen dem größeren Koalitionspartner, der sozialdemokratischen Partei, zugeschrieben. Demgemäß richtete sich das biographische Interesse zunächst auf die sozialdemokratischen Spitzenpolitiker, den langjährigen Ministerpräsidenten Otto Braun und die Innenminister Carl Severing und Albert Grzesinski, aber auch auf die Kulturpolitiker Otto Boelitz (DVP) und Carl Heinrich Becker (DDP-nahe).

Es ist das Verdienst des Vf.s, nunmehr die Bedeutung der preußischen Zentrumsfraktion für die innere Entwicklung Preußens und des Reiches herausgearbeitet zu haben. Er stellt sich „die Aufgabe, die Politik des Zentrums als tragende Kraft des demokratischen Systems in Preußen vor dem Hintergrund seiner ideologischen Voraussetzungen ... und den realen Möglichkeiten zur politischen Vertretung der konkreten Anliegen des kath. Volksteils zu untersuchen" (10). Bei allem weltanschaulichen Gegensatz zwischen der führenden marxistisch orientierten Sozialdemokratie und dem Juniorpartner Zentrum, der sich vor allem in der Kultur- und Personalpolitik zeigte und zu eigenständigem politischem Handeln der Zentrumsfraktion auch gegenüber der Regierungspolitik führte, ließ man aber nie die gemeinsame Verantwortung für eine demokratische Entwicklung der Republik aus dem Auge geraten. Der Schwerpunkt der Politik der preußischen Zentrumspartei lag bei der Fraktion. Die führenden Parteipolitiker – zunächst Porsch und Herold und später Heß, Lauscher und Gronowski – blieben in der Fraktion, während in der Ministerriege weniger profilierte Politiker saßen (nur Hirtsiefer erlangte einige Bedeutung). Während Vf. Programm und Praxis der Parteien gut herausarbeitet, vermisse ich eine stärkere Betrachtung der Politik des Zentrums von den bedeutenderen Persönlichkeiten und den sie leitenden Erfahrungen und Ideen aus. Porsch und Heß, Hirtsiefer und Lauscher bleiben so merkwürdig unprofiliert. Für Stegerwald und Marx gilt indes, daß von ihrer kurzfristigen Regierungsübernahme (1921/1925) keine die preußische Politik nachhaltig prägende Wirkung ausging.

Nach einer Einführung behandelt Vf. im 2. Teil die Entstehung der preußischen Republik. Der Umsturz des 9. November 1918 hatte das Schicksal der Hohenzollernmonarchie besiegelt. Es war das Verdienst besonnener SPD-Politiker, marxistische Revolutionsversuche in die Kanäle einer demokratischen Republik geleitet zu haben. Ziel der konkreten politischen Arbeit sollte es sein, durch Demokratisierung eine sozialistische Republik zu erreichen (Otto Braun). Es ist bezeichnend, daß das Zentrum aus dem allgemeinen Niedergang und Umwandlungsprozeß der Parteien fast unversehrt, was Wählerschichten und Politik anging, hervorging. Eine wesentliche Hilfe zur Integration waren die kulturkämpferischen Erlasse des Kultusministers Adolf Hoffmann (USPD). Demgegenüber hatten die Sozialdemokraten in den ersten Jahren der Republik zu kämpfen mit einem revolutionären (USPD) und einem reformerischen Flügel (Mehrheitssozialisten), während sie sich nach außen von den Kommunisten Moskauer Provenienz absetzen mußten. Die inneren Auseinandersetzungen lähmten diese Partei so sehr, daß sie im Reich oftmals in unfruchtbarer Opposition verharrten. Im Parteienspektrum nahm die konservative antidemokratische, antirepublikanische, nationale, monarchistische

und protestantische DNVP die äußerste Rechte ein und zieh die christliche Schwesterpartei der unchristlichen Koalition mit der marxistischen Sozialdemokratie. Hier waren es der Katholikenausschuß der DNVP und prominente Katholiken um Martin Spahn und andere, die eine latente Gefährdung für das Zentrum bedeuteten, da in den ersten Jahren das eigene Ja des Zentrums zur Republik nicht unbestritten war und ihr agrarisch-mittelständischer Flügel um Papen Rechtstendenzen erkennen ließ. Stegerwalds Versuch einer interkonfessionellen christlichen und demokratischen Volkspartei schlug fehl. Die Liberalen fanden sich in der linksliberalen DDP und der konservativen DVP. Mit beiden Parteien war eine begrenzte Koalitionsmöglichkeit für das Zentrum gegeben.

Die Wahlen zur Deutschen Nationalversammlung und zur Preußischen Landesversammlung hatten SPD und Zentrum eine zentrale Rolle zugespielt. Mit den Stimmen der Weimarer Koalition (SPD, Zentrum, DDP) war die Weimarer Reichsverfassung und die Preußische Verfassung verabschiedet worden. Trotz aller weltanschaulichen Gegensätze hatte staatspolitische Vernunft zu einem tragfähigen Kompromiß geführt, der gemeinsame Regierungsarbeit in Preußen ermöglichte. Die „Haltung (der) Koalitionsparteien zu den kirchen- und kulturpolitischen Fragen" wurde zum „Prüfstein für den Zusammenhalt der Koalition" (48). Das Zentrum war gezwungen, sich vor der Wählerschaft durch kulturpolitische Erfolge zu rechtfertigen. Auch deshalb lag das Schwergewicht des preußischen Zentrums bei der Fraktion und nicht bei den Regierungsmitgliedern des Zentrums. Außerhalb der Regierungsverantwortung wäre das Zentrum zur Bedeutungslosigkeit verdammt gewesen. Den Zentrumspolitikern war es gelungen, „die Priorität der kirchen- und schulpolitischen Interessen in der politischen Strategie des Zentrums zu wahren. Diesen Interessen blieben alle anderen Fragen der Reichs- und Landespolitik untergeordnet" (85). Darauf beruht die „innere Geschlossenheit und Aktionsfähigkeit" des Zentrums und nur so konnte es sich „als konstanter Faktor in der deutschen Innenpolitik" (37) erweisen. „Die Stabilität eines solchen Regierungsbündnisses ließ sich nur durch den Interessenausgleich auf anderen Gebieten sichern. Damit verstärkte sich bei den Parteien aber auch die Neigung, allein um der Teilhabe an der Macht willen an der Koalition festzuhalten und grundsätzliche Interessenkonflikte ungelöst vor sich herzuschieben" (49).

Die Regierungskrise von 1921, die durch den Rücktritt des Kabinetts Stegerwald veranlaßt wurde, konnte beendet werden durch eine große Koalition (SPD, Zentrum, DDP, DVP) unter Otto Braun 1921–1925, weil Heß in der Zentrumsfraktion seine Option für das Regierungsbündnis mit der Sozialdemokratie durchsetzte und gegen mancherlei Rechtstendenzen in der Gesamtpartei durchhielt. Letztere zeigten sich erschreckend im „ersten Papenstreich" vom 23. Jan. 1925, als Vertreter des agrarischen Flügels um Papen der Fraktion die Gefolgschaft versagten. Um die ohnehin schwache Weimarer Koalition nach dem Kabinett Marx 1925 nicht zu gefährden, war die SPD nunmehr zu größeren kulturpolitischen Zugeständnissen gegenüber dem Zentrum gezwungen. Die „Neigung der Weimarer Parteien, im Konfliktsfall den Status quo in Grundsatzfragen zu bewahren, wurde nach der Krise von 1925 immer mehr zum beherrschenden Integrationsfaktor der preußischen Politik" (147), engte allerdings auch den Aktionsradius der Regierung ein. Braun regierte mit einer „Mehrheit minus 1 plus Angst der Opposition", wie er 1927 sagte. Heß konnte feststellen: „Die Republik steht fest, dafür bürgt das Zentrum" (151). Sein Kurs war nur möglich durch konkrete personal- und kulturpolitische Erfolge. Die faktische Diskriminierung der Katholiken bei der Besetzung öffentlicher Ämter im Kaiserreich war ein ständiges Stimulans zur Forderung des Zentrums nach Parität. „Erhaltung des Berufsbeamtentums in seinen rechtlichen und sozialen Grundlagen" (163), nicht parteipolitischer Proporz, sondern „Gleichberechtigung" der Katholiken und „Demokratisierung der Verwaltung" waren die politischen Leitlinien. So ging es um „planmäßige Personalpolitik in den Ministerien und im Verwaltungsapparat der Provinzen "(162). Während der SPD mehr an Polizeipräsidentenposten gelegen war, konnte das Zentrum mehr Landräte durchsetzen. Gegen die Vorwürfe der DNVP von „Ämterschacher" und „Parteienwirtschaft" verwies das Zentrum auf die Imparität der Katholiken, die auch 1932 nicht beseitigt war.

Augenfälliger aber waren die kulturpolitischen Erfolge, die im Abschluß des Preußenkonkordats 1929 und in der Sicherung der Konfessionsschule in Preußen gipfelten. Die Zentrumsfraktion hatte 1925 Konkordatsverhandlungen von Braun gefordert und personalpolitisch durch den neuen katholischen Staatssekretär Lammers im Kultusministerium abgesichert. Nach zähem Ringen hatte der Apostolische Nuntius E. Pacelli ein Ergebnis erzielt, das zwar im Blick auf das Bayrische Konkordat deutlich zu wünschen übrig ließ, vor allem weil eine Regelung der Schulfrage politisch nicht durchsetzbar erschien, insgesamt aber einen großartigen Erfolg der preußischen Zentrumspolitik darstellte. Mit einem für preußische Verhältnisse ungemein guten Ergebnis trotz der anhaltenden und scharfen Hetze gegen das Konkordat hatte Heß vor seinen Wählern, aber auch vor der Reichstagsfraktion, dem preußischen Episkopat und dem Vatikan seine Politik und Koalition mit den Sozialdemokraten gerechtfertigt und neu gefestigt. In der Frage der Konfessionsschule blieb trotz mancher Änderungsversuche der SPD der Status quo in Preußen erhalten.

Das Zentrum war eine ausgesprochene „Fraktionspartei" und hatte 1933 in Deutschland nur 200 000 Mitglieder. Die Landespartei hatte gegenüber der beherrschenden Landtagsfraktion kein Profil und Eigengewicht. Leider unterrichtet Vf. zu wenig über die Struktur und Arbeitsweise der Zentrumszeitungen. Unbeachtet blieb, daß z. B. Papen erhebliche Anteile an der „Germania" besaß. Die Überalterung der Parlamentarier wurde im Laufe der Jahre etwas abgebaut. Die Grundhaltung war konservativ. Neben den christlichen Gewerkschaften gab es auf der anderen Seite das agrarisch-bürokratische Element. Es wäre wünschenswert gewesen, ein wenig mehr Licht in die Gegensätze der Fraktion zu bringen und den autokratischen Stil von Heß herauszustellen. So schrieb z. B. der DVP-Abgeordnete Pinkerneil in der DAZ am 22. Juni 1928: „... was hat beim Zentrum schon die Fraktion zu sagen? Die Linke sitzt in Köckelbräu und schwört Heinrich Hirtsiefer die Treue, und die Rechte leistet bei Kempinski den Eid, sich nicht unterbuttern zu lassen. Derweil geht Herr Heß mit Herrn Heilmann (Fraktionsführer der SPD) spazieren – und die Marschroute der Partei ist festgelegt."

Der Niedergang der Preußenkoalition seit 1930 ist wesentlich mitbedingt durch die Wirtschaftskrise und eine Rechtswendung im deutschen Volk insgesamt. Das „System Heß", durch die Koalition mit der SPD in Preußen die sozialdemokratische Reichstagsfraktion zur Tolerierung der Brüningschen Wirtschafts- und Finanzpolitik zu bewegen, war ein Zweckbündnis, aber kein „Bollwerk gegen den anstürmenden Rechtsradikalismus" (236). Interessant ist, daß Brüning schon 1930 ein „Zähmungskonzept" für die NSDAP überlegte, indem er eine Koalition des Zentrums in Preußen mit der NSDAP unter einem Ministerpräsidenten Goerdeler ins Auge faßte. Das Volksbegehren des „Stahlhelm" zur Auflösung des Landtags, die Rückkehr des tüchtigen, aber ungeliebten Innenministers Severing, unpopuläre Sparmaßnahmen, der Rücktritt des Finanzministers Höpker-Aschoff, die Krankheit von Heß u. a. lähmten eine offensive Regierungspolitik und zogen das Zentrum mit in den Prestigeverlust. „Der Tod des Parteiführers (Heß am 4. Februar 1932) leitete eine folgenschwere Wende in der preußischen Innenpolitik ein." Bei den Wahlen vom 24. April 1932 erreichte die NSDAP 36,3 Prozent der Stimmen, die Weimarer Koalition nur 38 Prozent. Die Regierung Braun vermochte zwar geschäftsführend im Amt zu bleiben, doch am 20. Juli 1932 erfolgte der „Preußenschlag" Papens, ohne daß sich das Preußenkabinett wirksam zur Wehr setzte. Während Hirtsiefer die Rechtsansprüche der preußischen Regierung verfolgte, verhandelten Lauscher und Graß wegen einer Regierungskoalition mit den Nationalsozialisten. Diese Doppelstrategie des Zentrums aber war eine „entscheidende politische Fehlspekulation, die eine unheilbare Bresche in die Front der demokratischen Parteien schlug" (271). Die braune Flut stieg unaufhaltsam. Bei den Landtagswahlen vom 5. März 1933 erreichten die NSDAP und die Kampffront von Papens „Schwarz-Weiß-Rot" 51,8 Prozent der Stimmen. Das Zentrum „hatte sich ... in Verkennung des totalitären Charakters der nationalsozialistischen Bewegung nach dem 20. Juli 1932 durch seine Koalitionsverhandlungen kompromitiert, ohne durch diesen Akt der Selbstpreisgabe der parlamentarischen Demokratie in Deutschland historisch einen Dienst erwiesen zu haben" (278). So endet die Darstellung der Ereignisse in Resignation.

Einige Ungenauigkeiten und Fehler sind anzumerken: S. 187 wird bei der Konkordatsfrage dargetan, daß ein Arrangement mit Preußen für den Vatikan „vorerst nicht dringlich" gewesen sei. Im Gegensatz zu dieser Meinung hat Nuntius Pacelli von Dezember 1919 an hartnäckig sein Ziel „Preußenkonkordat" verfolgt, im verstärktem Maße wieder nach Abschluß des Bayrischen Konkordats. S. 190 Anm. 32 wird Lammers falsch zitiert: statt „dilatorischer Verhandlungsmethoden" muß es „diktatori-

scher" heißen. S. 194 Anm. 60 geht es um ein Schreiben vom 10. Juni 1929 statt 1926. S. 195 wird davon gesprochen, daß die Ratifizierung des Konkordats am 9. Juli abgeschlossen gewesen sei; richtig ist indes, daß am 9. Juli das Gesetz zum Preußenkonkordat vom Landtag beschlossen, das Konkordat aber am 13. August ratifiziert worden ist. S. 204 behauptet Vf., das Konkordat sei ermöglicht worden dadurch, „daß die Kurie frühzeitig auf die Regelung der Schulfrage in diesem Vertrag verzichtete". Dies stimmt nur, wenn „Regelung der Schulfrage" im strengen Sinn etwa nach dem Modell des Bayrischen Konkordats verstanden wird; eine Schulformel war 1927 erarbeitet worden und entfiel erst zwischen dem 21. April und 2. Mai 1929, weil das Konkordat im Parlament angesichts des Widerstandes aller Parteien bis auf das Zentrum in dieser Frage nicht hätte verabschiedet werden können; statt dessen kam es zum Notenwechsel über die Schulfrage vom 5./6. August 1929. S. 230 muß es statt Staatssekretär „Landé" „Lammers" heißen. Das Verhältnis des Zentrums zur DDP wird kaum beleuchtet, obwohl die Katholikengegnerschaft des Finanzministers Höpker-Aschoff fast sprichwörtlich war und gegenseitige starke Aversionen aktenkundig sind.

Insgesamt hat Vf. eine immense Arbeit an bisher unerschlossenen und schwer erreichbaren Quellen geleistet. Besonders hervorheben darf man die Akten des Zentralarchivs der DDR in Merseburg. Alles in allem eine hervorragende Pionierarbeit, aus der sowohl der Kirchenhistoriker wie auch der profane Zeitgeschichtler mit Interesse wesentliche Erkenntnisse über den „politischen Katholizismus" der Weimarer Zeit in Preußen ziehen kann.

Münster Heinz Mussinghoff

Baur, Jörg: **Einsicht und Glaube.** Aufsätze. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1978). 294 S. kart. DM 28.–

Diese Aufsatzsammlung des jetzigen Göttinger Systematikers bringt unter einem innerhalb der Theologie nicht ungewöhnlichen Gesamttitel doch ein heute selten gewordenes theologisches Anliegen zum Austrag. Es ist das schon an dem ersten der vier Teile („Theologische Lehre und philosophische Überlieferung"), der um das „christliche Verständnis der platonischen Theologie" kreist, sichtbar werdende Bemühen, in ein Zeitalter „kritischer Rationalität" und in seine Theologie wieder so etwas wie eine Ontologie und ein an der Realität orientiertes, gleichsam induktives metaphysisches Denken einzubringen. In geringfügiger Abwandlung bestimmt das Thema auch die Beiträge der Kap. „Evangelium und Welt", „Gegenwart der Reformation" und „Bekenntnis und Widerspruch". Das verbindende „Und" meint freilich keine einfache Synthese zweier Denk- und Wirklichkeitsbereiche, sondern es meint auch eine Differenz, die aber gerade bei ihrem Durchdenken einen „angemessenen Anhalt" ontologischer Art für den Glauben bietet und sich nicht bei „den Gedankenlosigkeiten des Positivismus" (9) aufhält. An Plato wird der „angemessene Umgang mit der Wirklichkeit – sozialer und individueller" Art abgelesen und als Beispiel angesehen, das auch der Vermittlung des Evangeliums dienlich ist; denn wenn Wirklichkeit verfehlt wird (wie in manchen Formen einer ideologiebestimmten modernen Theologie), dann wird die Heilsbotschaft auf die Welt gerade nicht lebensförderlich wirken, sondern sie geradezu lebensgefährdend korrumpieren.

Vf. kann hier schon in exakter Interpretation der „Gesetze" Platos in einem originellen Nachvollzug und auch mit sprachlich gut gelungener Applikation auf die Gegenwart aufzeigen, daß „ein schweifend gewordenes christliches und nachchristliches Bewußtsein von Plato her den Widerstand des nicht übersteigbaren Realen erfährt" (15), der das moderne christliche Denken vor „der Hybris einer konstruktivistischen Vernunft" bewahren kann. Daß damit freilich nicht eine Übernahme der Platonischen „Heilslehre" intendiert wird und daß im Punkte der größten Annäherung zugleich auch „eine gar nicht tief genug auszulotende Differenz zum christlichen Glauben und seinem Gott aufbricht" (16), geht vor allem an der Untersuchung über „Platos Wort zu Seele und Unsterblichkeit" auf (18–24). Hier wird in einer Haltung, die durchgehend dem individuellen und sozialen Anliegen der Gegenwart geöffnet ist, aber gerade deshalb den Widerspruch zu schablonenhaften und verkrusteten Modernismen auf sich nimmt, die gängige Abweisung der platonischen Seelenlehre kritisch beleuchtet und zutreffend bemerkt, daß die dagegen erbrachten Argumente häufig „nur eine sehr begrenzte Kenntnis des Abgelehnten verraten" (18); denn „Seele" ist schon im „Phaidon" zum Wort für Person geworden, in der sich vor allem die Freiheit gegen die Vergänglichkeit behaupten kann. Trotz einer gewissen Übereinkunft zwischen ‚Unsterblichkeit' und ‚Auferstehung' (das Thema des Aufsatzes „Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung von den Toten": 25–49), die trotz der modernen theologischen, besonders exegetischen Isolationsversuche aufrecht zu erhalten ist, liegt die christliche Heilsgewißheit in der kommunikativen Beziehungsstiftung des in Christus und seinem Werk begegnenden Gottes. Von daher kann mit Recht (und ohne Zurücknahme der Wahrheit von „Unsterblichkeit", die vielleicht angemessener als Unzerstörbarkeit eines Kernes der Person wiederzugeben wäre) behauptet werden, daß angesichts der Schwierigkeiten des modernen Bewußtseins mit dem Begriff des „ewigen Lebens" das Wort von der Auferstehung als „das gegenwärtig potentiell mächtigere" (45) anzuerkennen sei und als „gelingende Kommunikation ... und endgültig dienende Liebe" dem gegenwärtigen Denken nähergebracht werden könne.

In die Richtung dieser neuen Vermittlung christlicher Wahrheit und Überlieferung weisen auch die Arbeiten des zweiten Teiles („Evangelium und Welt"), die mit dem Gedanken „von der Treue des Evangeliums zur Erde" (97–111) ebenfalls wieder in der modernen existentialistischen und personalistischen Engführung „vergessene Einsichten" zur Geltung bringen.

Sie sind geeignet, den cartesianischen Bruch zwischen Mensch und Welt mit einer Vertiefung in die Schöpfungswahrheit (etwa am Beispiel J. Arndts [† 1621] und P. Gerhardts [† 1676]) zu schließen, aber nicht in der Weise „vollmundiger Parolen von universaler Befreiung" (110), sondern in der Versicherung des Glaubens an den in allen Dingen gegenwärtigen auferstandenen Christus, dem „das Geschick von Menschheit und Erde anvertraut ist" (110). Besondere Beachtung verdient innerhalb dieses „Vermittlungsprogramms" der Versuch, „die Trinitätslehre als Summe des Evangeliums" (112–121) zu erheben und sie auch als Angebot neuer Verständigung mit dem Weltbewußtsein auszudrücken. In deutlichem Gegensatz zum herrschenden subordinatianischen und sogar atrinitarischen Klima, aber auch unter Kritik der selbst heute noch im katholisch-theologischen Bereich vertretenen „Hellenisierungshypothese" wird die genuine Christlichkeit dieses Geheimnisses an der Jesusgeschichte herausgestellt, näherhin an dem Jesus, in dem „Gott im Bewegungsgefüge seiner unterschiedenen, lebendigen Einheit" und in der „Kommunikation von Vater, Sohn und Geist" gegenwärtig ist. Daraus ergibt sich eine Aktualität des trinitarischen Gottesbekenntnisses, die für den Menschen als Ermöglichung von „Selbstsein und Gemeinschaft" verstehbar wird und als Angebot neuer Identität.

Der Ductus dieses theologischen Denkens, der meist mit einem ausgiebigen Einvernehmen der modernen kritischen Anfragen an die Adresse der Theologie beginnt, ist bei aller philosophischen Offenheit selbstverständlich dem reformatorisch-lutherischen Erbe verpflichtet, das Vf. in den exakt gearbeiteten Beiträgen über M. Chemnitz und Flacius nicht nur geschichtlich zu Worte kommen läßt, sondern das er in der Rechtfertigungslehre auch ungeschmälert für die Gegenwart zur Geltung bringen möchte („Die Rechtfertigungslehre Luthers und die soziale Gerechtigkeit": 137–153). Sein eigenes Anliegen geht freilich in Entsprechung zum schon anfangs bezeugten Interesse am philosophischen Umgang mit der Wirklichkeit auf das bei Flacius vermißte „Philosophische" und auf „eine eigene, ins Philosophische hinüber reflektierte ‚lutherische' Ontologie" (168). Dieses Anliegen führt den Gedanken nicht nur inhaltlich an vielen Stellen der katholischen Wahrheit nahe, sondern ergibt auch eine Ähnlichkeit im Strukturalen und Formalen, die sich besonders im Verständnis für den Einschlag des Ontologischen und Metaphysischen des Katholizismus beweist. Von hier aus erfährt nicht nur das Tridentinum eine verständnisvolle Würdigung (156), sondern auch eine den Typus des Katholischen besonders ausprägende Theologie wie die des Thomas v. Aquin. Aber die „Fragen eines evangelischen Theologen an Thomas v. Aquin" (206–219) bringen auch das differenzierende Moment eines um die Identifizierung mit dem Evangelium bemühten philosophischen Denkens zum Vorschein. An Thomas wird der Unterschied zwischen der in der Tradition vorherrschenden und der vom Autor für die evangelische Theologie als notwendig erachteten Metaphysik dahingehend herausgearbeitet, daß bei ihm das „Sein in sich selbst" die beherrschende Rolle spielt, hier dagegen die Beziehung, das Sich-Verhalten, die Relation. Indessen wird man nicht bestreiten können, daß eine solche Metaphysik des Relationalen, wenn sie noch entschiedener, als es in diesem beachtlichen Werk geschieht, ausgearbeitet würde, den Konsens noch verstärken könnte.

München Leo Scheffczyk

Lotz, Johannes B.: **Die Drei-Einheit der Liebe.** Eros – Philia – Agape. – Frankfurt: Knecht 1979. 288 S. geb. DM 29.80

Die mangelhafte Unterscheidung von Eros – Philia – Agape hat zur Folge, daß das Wesen der drei Gestalten von Liebe mangelhaft verwirklicht wird. L. sucht die dreifache Form von Liebe zu begreifen aus den drei Lebensstufen, die sich im Menschen durchdringen, den Eros als die sinnlich triebhafte, die Philia als die

geistig-personale und die Agape als die göttlich-gnadenhafte Liebe. Die Unentbehrlichkeit und Fruchtbarkeit des Eros, der den Sexus einschließt, nicht aber mit ihm zusammenfällt, wird so deutlich und zeigt sich als beglückende Kraft der schenkenden und für den andern sich einsetzende Philia. Gottes herabsteigende Agape nimmt uns hinein in das Geheimnis des Gottes, der die Liebe ist, und nur dort, wo sich alle drei Formen der Liebe entfalten und ergänzen, wird der Mensch ein voll und reif Liebender.

Nach L. ist der Eros im Sinne der sinnlich triebhaften Liebe gedeutet, die Philia im Sinne der geistig-personalen Liebe genommen und die Agape mit der göttlich gnadenhaften oder christlichen Liebe gleichgesetzt (27f). „Wer sie hingegen lediglich im Sinne der selbstlosen Liebe versteht, verfehlt ihre tiefste Wurzel und ihr eigentliches Wesen, indem er sie nur auf eine Seite ihrer selbst einengt" (28). Die Philia ist der „einigende Grund, in dem sich Eros und Agape treffen, indem sie ebenso jenen über das ihm innewohnende Selbstische erhebt wie auch diese vor einer Selbstlosigkeit bewahrt, die der Eigenart des Personalen widerstreitet oder die Selbstlosigkeit mit der Würde des Menschen in Einklang bringt" (28). So gibt es die Dreiheit der Liebe: „Der Eros wäre ohne die Philia nicht menschlich, sondern tierisch und damit nicht Eros; die Philia wäre ohne den Eros nicht menschlich, sondern übermenschlich. Ebenso könnte es die Agape ohne Eros-Philia nicht geben, weil die Gnade stets die Natur oder das Übernatürliche wesentlich das Naturgegebene oder Natürliche voraussetzt. Umgekehrt verfielen Eros-Philia ohne die Agape immer wieder der ihnen anhaftenden Unerlöstheit, weshalb sie nicht imstande wären, sich ganz als sie selbst zu verwirklichen" (29).

Besonders hervorzuheben sind die Ausführungen von L. über die Agape als Gottes Gnadengeschenk und als Gottes Gebot in der Nachfolge des Herrn. Das neue Gebot (vgl. bes. 192) tritt klar hervor, der tiefgreifende Wandel vom AT zum NT (192, 195) wird klar dargestellt. Den Abschluß (223ff) bilden die Darlegungen über „Der Eros in Platons Symposion" (223ff), „Eros und Philia nach Platon" (234ff), „Die Philia nach Aristoteles" (247ff) und vor allem „Augustinus über die Freundschaft" (264ff).

Nur profunde Kenntnis der abendländischen Philosophie und ihrer Hinordnung auf die christliche Theologie sowie tiefes Verständnis für das auf Gott hin unruhige Herz des Menschen konnten zu diesem klassisch schönen Werk von L. führen. Die Sprache ist vorbildlich klar, die Begrifflichkeit ist sauber, exakt, die Grundsätze sind einleuchtend wahr. Die heute gewöhnlich von Nichtkennern mit Verachtung vom Tisch weggewischte abendländische Philosophie der Vergangenheit, bis zur Gegenwart sich ausdehnend, findet in dem Buch von L. eine glänzende Rechtfertigung. Man kann diesem Buch nur eine weite Verbreitung wünschen, vor allem auch als Lehrstück, dem heute eine in der Anthropologie gründende Ethik als „Liebesethik" innewohnt, das ein Beitrag ist zu der Gründung der Normwissenschaft, der philosophischen Ethik und der im Glauben wurzelnden Moraltheologie in einer diesen voraufgehenden Fundamentalethik bzw. Fundamentalmoral, worüber der Rez. in Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie, Bd 1, 1954 und 1959 einen Entwurf geboten hat.

Bochum Gustav Ermecke

Kirche als ‚Gemeinde von Brüdern'. (Barmen III). Bd I: Vorträge aus dem Theologischen Ausschuß der Evangelischen Kirche der Union. Veröffentlichungen des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union. Hrsg. von Alfred Burgsmüller. – (Gütersloh): Mohn (1980). 298 S. kart. DM 16.80

Der Theologische Ausschuß der Evangelischen Kirche der Union (EKU) arbeitet seit 1975 an dem von der Synode bzw. vom Rat der EKU erhaltenen Auftrag, ein Votum zu Gestalt, Botschaft und Ordnung der Kirche mit Bezug auf Barmen III zu erarbeiten. In vorliegendem Bd werden eine Reihe der im Ausschuß gehaltenen Referate veröffentlicht. Ihm soll ein zweiter Bd mit dem eigentlichen Votum folgen.

Die dritte Barmer These von 1934 lautet: „Die christliche Kirche ist die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt. Sie hat mit ihrem Glauben wie mit ihrem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadigten Sünder zu bezeugen, daß sie allein sein Eigentum ist, allein von seinem Trost und seiner Weisung in Erwartung seiner Erscheinung lebt und leben möchte." Diesem „Behauptungssatz" ist der „Verwerfungssatz" hinzugefügt: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als dürfe die Kirche die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen überlassen." – Die näheren Umstände und der „kirchengeschichtliche" Stellenwert der Thesen von Barmen dürfen hier als bekannt vorausgesetzt werden.

Die Reflexion auf „Barmen III" und die ekklesiologische Aktualisierung dieser These wird in der EKU so begründet, daß in Barmen eine ekklesiologische Grundentscheidung getroffen wurde, die weit über die damalige Situation hinausreicht und von unverminderter Aktualität ist. Das daraus folgende Bemühen, nämlich Aussagen über die Kirche von prinzipieller Art zu machen, macht diesen Bd – über den Informationswert, den er hinsichtlich innerevangelischer Diskussionen besitzt – auch für den katholischen Theologen äußerst interessant und wertvoll.

Das Buch enthält zwölf Vorträge, von denen drei bereits an anderer Stelle erschienen sind. Den Beiträgen ist eine Reflexion grundsätzlicher Art von Rudolf Weth vorgeschaltet („Barmen als Entscheidung. Eine Einführung"). W. begründet hier im einzelnen die Hoffnung der EKU, „Barmen III" möge in der Gegenwart eine klärende Entscheidung für aktuelle Probleme bringen. Gerade weil Barmen keinen „statuarischen Bekenntnisbegriff" biete, sei dieser Text zukunftsweisend. Bei diesen Reflexionen und Erläuterungen ist der Kern von „Barmen III" zentral, der auch im Titel des Buches erscheint: Die Kirche ist eine Gemeinde von Brüdern.

Kirche als Gemeinde von Brüdern (und Schwestern, müßte man eigentlich hinzufügen, aber eine solche Hinzufügung war 1934 in Barmen noch kein Anliegen, wenn selbstverständlich auch Frauen die Bekennende Kirche stützten), das ist in der Tat eine wichtige und bedenkenswerte Umschreibung von Kirche. Als katholischer Theologe fühlt man sich sogleich an die Kirchenkonstitution „Lumen gentium" erinnert, wo die Kirche im Anschluß an die Schrift auch unter dem Bild einer Familie vorgestellt wird (LG I, 6), ein Gedanke allerdings, der in der katholischen Ekklesiologie im Anschluß an das Konzil wenig Beachtung fand. Wie sehr die Beschreibung der Kirche als Gemeinde von Brüdern von der Schrift her begründet ist, machen insbesondere die Beiträge von Erich Dinkler („Die ekklesiologischen Aussagen des Paulus im kritischen Blick auf Barmen III") und Karl Martin Fischer („Barmen III als Auslegung von Eph 4,15f") sowie in etwa auch die Überlegungen von Horst Seebaß („Ein alttestamentlicher Beitrag zur heutigen Rezeption von Barmen III") deutlich.

Einige Beiträge tasten mehr das Umfeld von „Barmen III" ab bzw. bieten Überlegungen mehr anläßlich von „Barmen III". Losgelöst vom Text und seinem unmittelbaren Wortlaut sind sie für jeden, der ekklesiologisch interessiert ist, von großem Interesse. Ich denke etwa an die sehr instruktiven Aufsätze von Rudolf Weth („Theologische Ekklesiologie nach 1945 im kritischen Horizont des ‚Barmer Bekenntnisses'") und Hans-Georg Geyer („Wahre Kirche? Die Betrachtungen über die Möglichkeit der Wahrheit einer christlichen Kirche").

Von besonderem Interesse für den Ökumeniker ist die unterschwellige und offene Auseinandersetzung mit der lutherischen Ekklesiologie, wie sie sich in der VELKD-Studie zum heutigen Kirchenverständnis von 1977 ausdrückt. Mehr noch von ökumenischem Interesse ist aber der Grundansatz, der sich eigentlich in jedem Referat findet: Gedanken beizutragen, die der christlichen Kirche insgesamt helfen, ihre Identität als Kirche Jesu Christi zu finden. Das Buch ist eine wichtige Erscheinung zu den Komplexen Ekklesiologie und Ökumene.

Schwäbisch Gmünd Harald Wagner

Schmitz, Heribert: **Auf der Suche nach einem neuen Kirchenrecht.** Die Entwicklung von 1959 bis 1978. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979). 96 S. (Kirche im Gespräch) kart. DM 13.80

Wie aus dem Vorwort ersichtlich, stellt das Bändchen eine Vorauspublikation aus einem geplanten größeren Werk der kirchlichen Zeitgeschichte des Herder-Verlages dar. Es ist daher anzunehmen, daß es nicht nur für Kanonisten konzipiert ist, sondern für einen breiteren Leserkreis.

Es geht in dem kleinen Buch darum, deutlich zu machen, welche Entwicklungen in der unmittelbar vorkonziliaren Zeit begonnen und sich bis zur Gegenwart entfaltet haben. Dazu ist der Inhalt in sieben Abschnitte geteilt, die sich mit den Jahren vor dem Konzil (I) und mit dem Zweiten Vatikanum befassen (II), sodann mit der Verwirklichung der Konzilsbeschlüsse in der Gesamtkirche (III) und in den deutschsprachigen Teilkirchen (IV). Ein Bericht zur Reform des Codex Iuris Canonici, des kirchlichen Gesetzbuches (V), über das Projekt eines kirchlichen Grundgesetzes (VI) und die Hauptereignisse auf dem Gebiet der Kirchenrechtswissenschaft (VII) schließen sich an.

Das Buch ist von hohem Informationsgehalt. Es gibt zunächst in knapper Form Auskunft über die gesetzgeberischen Akte für die Gesamtkirche und die interessierenden teilkirchlichen Räume. Die verschiedenen Erlasse werden namhaft gemacht und inhaltlich kurz aufgerissen. Dabei wird das Material zum Teil nach größeren Sinnzusammenhängen gegliedert dargestellt, so daß besonders in den Abschnitten III und IV Tendenzen im gegenwärtigen Kirchenrecht erkennbar werden.

Die kleine Studie von Sch. ist stilistisch von großer Dichte. Für den Leser, der nicht selbst aus der kirchenrechtlichen Wissenschaft kommt, wird sie teilweise zu dicht sein. Eine Streckung der Angaben über den Inhalt und die Bedeutung einzelner neuer Gesetze dürfte es ihm erleichtern, zwischen den vielen lateinischen Titeln und Daten hindurch den roten Faden zu verfolgen. Eine Art „Langtext" der knappen und präzisen Darstellung, der die näheren Angaben über die einzelnen Gesetzgebungsakte in die Fußnoten verwiese, wäre für diesen Leserkreis wünschenswert.

Der Kanonist findet, gerade aufgrund der nicht nur chronologischen, sondern auch thematischen Ordnung, schnell und zusammengefaßt das Material, das er sonst nur durch ständige Beobachtung etlicher Publikationsorgane präsent halten kann.

Der Gebrauchswert der Zusammenstellung würde noch wachsen, wenn möglichst alle Gesetze (im weitesten Sinne) mit Fundstellenangaben nach AAS oder bibliotheksüblichen Zeitschriften nachgewiesen würden, neben der Angabe des jeweiligen Bdes der Nachkonziliaren Dokumentation (NKD). Einige Erlasse sind gar nicht namhaft gemacht und darum nicht nachlesbar (45). Bei einer Überarbeitung wäre zu wünschen, daß auf die Änderungen im Sakramentenrecht hingewiesen würde, die durch die Vorbemerkungen zu den Einzelausgaben des Rituale und Pontificale Romanum bewirkt worden sind. Sie reichen in ihrer Bedeutung über den rein liturgischen Bereich hinaus. Ferner wäre richtigzustellen, daß der dritte Entwurf zu einer Lex Ecclesiae Fundamentalis nicht aus dem Jahre 1977 stammt (75), sondern das Datum „Romae iunio 1976" trägt.

Für jeden Leser zeigt der Beitrag von Sch., daß das Kirchenrecht nicht ruht, sondern in einer von mehreren Tendenzen gekennzeichneten Umbruchsituation steht. Das Buch ist ein guter Ausgangspunkt für weiteres Studium, wozu es selbst durch Angabe neuester Literatur zu den einzelnen Abschnitten anregt und hilft.

Greven Klaus Lüdicke

Primetshofer, Bruno: **Ordensrecht** auf der Grundlage der nachkonziliaren Rechtsentwicklung unter Berücksichtigung des staatlichen Rechts Österreichs, der Bundesrepublik Deutschland und der Schweiz. – Freiburg: Rombach (2. veränderte Aufl. 1979). 402 S. (rombach hochschul paperback Bd 89) kart. DM 32.–

Jeder des Ordensrechts Kundige weiß, was ein Autor gegenwärtig wagt, wenn er unter Berücksichtigung der nachkonziliaren Rechtsentwicklung das allgemeine Ordensrecht darstellen will. Seit dem Grundriß von Honorius Hanstein (1953) und dessen verbesserter 2. Auflage (1958) ist im deutschen Sprachraum kein Leitfaden mehr erschienen. Die vom II. Vat. Konzil und der nachfolgenden Gesetzgebung in Wandel geratenen Rechtsbestimmungen, die nach dem mißglückten Schema des Ordensrechts vom Jahre 1977 in ihrer endgültigen Gestalt noch nicht erkennbar sind, haben es sehr schwierig gemacht, daß eine solche Neubearbeitung des Ordensrechts erfolgt ist. Wie dankbar man P. ist, zeigt die innerhalb einer Jahresfrist erforderlich gewordene 2. Auflage, die nur unwesentlich durch Straffungen (z. B. 30, 70, 159f, 171, 182, 249, 316), Hinzufügungen (z. B. 34, 71, 132, 229f, 291, 293), Klarstellungen (z. B. 67, 225f, 230, 256–267, 288f, 304, 343), auch Streichungen (70, 76, 82) verändert ist. Die folgenden Seitenangaben und Abkürzungen schließen sich der genannten 2. Auflage an.

Dieser Leitfaden ist gelungen, soweit der noch immer im Denkprozeß verweilende Gesetzgeber es möglich macht. Weit über ein Jahrzehnt währen jetzt die vom Hl. Stuhl angetriebenen Konstitutions- und Satzungsdiskussionen innerhalb der klösterlichen Gemeinschaften. Was von der kirchlichen Oberleitung dafür an Wegweisung hilfreich wäre, ist so lückenhaft und so weit verstreut, daß P.s Aufbereitung des Stoffs Anerkennung verdient.

Erfreut stellt man gegenüber der Systemverfangenheit des römischen Ordensrechtsschemas fest, daß P. von Anfang an (29ff) die Säkularinstitute aus diesem Teilbereich des kirchlichen Rechts ausklammert: Recht ordnet das Gemeinschaftsleben, das in den klösterlichen Verbänden gegenüber den Weltlichen Instituten grundlegend verschieden ist, ungeachtet des gemeinsamen Bekenntnisses zu den Evangelischen Räten. Richtig kritisiert P. die Systematik des Tit. X CIC (cc. 499–537); allerdings zeigt der monströse IV. Teil seines Ordensrechts, der zwei Drittel seines Textes umfaßt, auch nicht gerade systematische Stärke (143–357). Daß er die Mitgift der Klosterfrau als überholt erachtet (161f), findet ebenso Zustimmung wie seine durchaus richtige, nachdrücklich zu unterstreichende Auffassung, daß die Kapitelsmitglieder von Amts wegen und diejenigen kraft besonderer Wahl (Delegierte) zahlenmäßig etwa gleich sein sollten (85). Die in manchen klösterlichen Verbänden üblich gewordene Stänkerei gegen die Oberen und die Vorliebe für ein Überwiegen der gesondert gewählten Delegierten finden in dieser Regelung einigen Ausgleich, wenn schon vergessen sein soll, daß auch die Kapitelsmitglieder von Amts wegen eine demokratische Legitimation besitzen.

Weil das Buch eine „vorwiegend praktische Zielsetzung" (Vorwort) hat, hätte auf Ausführungen über das ungeschriebene Gewohnheitsrecht (44), die mögliche Kompromißwahl (96), die Gelübdeerneuerung während des Noviziats bei Übertritt in einen anderen Verband (312f) zugunsten aktuellerer Fragen verzichtet und den Laien nicht Begriffe wie „Intestaterbfolge" (243) und „dominium radicale" (245) zugemutet oder mindestens erklärt werden sollen. Die territoriale Ausrichtung einer Ordensprovinz ist im übrigen etwas Sekundäres, primär ist die Provinz ein Verband juristischer und natürlicher Personen (57). Auch die (im übrigen irrige) Auffassung, erst wenn mehr als ein Drittel der Beiräte in Ratskollegien nicht einberufen würde, sei die Beschlußfassung des Kollegiums nichtig (107), ist keine Thematik für einen praktischen Leitfaden, noch viel weniger die naive Definition, die – schade für die halbe Buchseite – der schweizerische Bundesrat von einem Kloster gegeben hat (54f).

Stattdessen könnten folgende L ü c k e n ausgefüllt werden: im hypertrophen Literaturverzeichnis (367–389) mit vielen unbedeutenden Artikeln fehlen: Collectanea SCRel, tom. 1: Enchiridion de Statibus perfectionis, Rom 1949; E. Eichmann, Die dos der Klosterfrau, in: Theol. u. Glaube 26 (1934) 161–176; A. Fehringer, Die Klosterpfarrei, Paderborn 1958; V. Fuchs s. AfkKR 137 (1968) 142; wichtige Arbeiten des Altmeisters Ph. Hofmeister s. AfkKR 138 (1969) 129ff, 510ff; K. Mörsdorf, Religiosis concredere, in AfkKR 123 (1948) 54–67; J. Pejška, Ius canonicum Religiosorum, ed. 3, Freiburg 1927; P. Storr, Die Sozialversicherung der Ordensleute u. Priester der kath. Kirche, München o. J. ca. 1978; T. Schäfer, De Religiosis (zu zitieren nach der verm. 4. Aufl. 1947); F. X. Wernz – P. Vidal, Ius can., tom. III, De Religiosis, Rom 1933; F. Wulf, Einführung u. Kommentar zum Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens, in: LThK², Das II. Vat. Konzil, Teil II (1967) 249–307; die Kapuzinerautoren Matthaeus Conte a Coronata und Heribert Jone existieren für P. überhaupt nicht, wiewohl man von ihnen lernen kann.

Weitere Lücken: Die Kompetenz der SCRel sollte mindestens nach „Regimini Ecclesiae universae" vom 15. 8. 1967 n. 73 näher dargelegt werden (69). Über den Kardinalprotektor sind AfkKR 134 (1965) 499 und CpR 45 (1964) 152 leichter auffindbar, als was P. zitiert (270). Beim Armutsgelübde sollten hinsichtlich des Vermögensverzichts der Einfach-Professen auch die Oberenvollmachten von CA n. I, 16 u. RL n. 5 (dazu CpR 46 [1965] 300f) erwähnt werden (210f und 240 gehören zusammen); Erwerb für den Verband gehört zu den Wirkungen jedweder Profeß, ist also auf S. 206, nicht S. 209 zu behandeln. Ein ordensrechtlich häufig gefragtes Thema ist die Annahme von Geschenken seitens der Ordensleute, worüber sich S. 244 nichts findet. Wenn dem Einfachprofessen „ohne weiteres" ein Hausverkauf gestattet wird (211), so verbietet das c. 569. Der offensichtliche Autotick des Vf.s (137, 244f), bezeichnend übrigens für die Pseudomodernität mancher Männerklöster mit ihrem nicht immer dem einfachen Leben entsprechenden Wagenpark, hat ihn der umfassenden Sicht für Haftungsfragen beraubt: Haftung für getätigte Warenbestellung, für verursachte Unfälle in oder außerhalb des Klosters, für Versäumnisse oder Fehlverhalten im Pflegebereich usw. Genauere Angaben über die Armuts- und Gehorsamspflicht der Exklaustrierten sind der S. 380 zitierten Studie von A. Krimmel zu entnehmen (319). Leider ist auf die auch rechtlich wichtige Unterscheidung zwischen Gelübde- und Tugendverpflichtung nicht eingegangen worden (248), wiewohl ein Buch für die Praxis sagen muß, wo die eigentliche Gelübdeverpflichtung endet. Man kann nicht sagen, daß dies auf den SS. 238f, 241, 243–246, 248, 250 in Klarheit geschehen ist. Was ist denn neben der „unmittelbaren Verpflichtung" (248) noch an andersartiger Verpflichtung möglich? Dürftig und ahnungslos sind die zusätzlichen Gelübde einiger Verbände behandelt (251f). Die Mendikanten sind als „Unterarten der Orden" nicht zur Kenntnis genommen (33). Die Vinzentiner sind bei uns eher als Lazaristen bekannt (35) und die Vinzentinerinnen sind in Deutschland und Österreich Kongregationen, nicht Genossenschaften ohne öffentliche Gelübde (35). Die Autonomie des einzelnen klösterlichen Verbandes, selbst wenn er nur bischöflichen Rechts ist, müßte aktuellerweise dargelegt werden (51, 292); die Literatur hierzu ist zwar verzeichnet, aber nicht ausgewertet. Das Thema des klösterlichen Apostolats in Wohlfahrtsanstalten mit den wichtigen Fragen der bischöflichen und der klösterlichen Kompetenz (vgl. cc.

1489–1494 und ES I, 28–32) ist so wenig behandelt (277f), daß die Wirklichkeit gerade unserer Frauenverbände, wo man begierig nach einem Ordensrechtsbuch greift, unbekannt scheint. Es enttäuscht, daß dem Vf. die Nachversicherungsregelung der Bundesrepublik Deutschland für ausgeschiedene Ordensleute nach 23 Jahren noch unbekannt ist (330), trotzdem ein flüchtiger Durchblick durch die mehrfach zitierte OK und die von Bernward Hegemann O. P. im Auftrag der deutschen Ordensoberenkonferenz seit fast 20 Jahren herausgegebenen „Grünen Blätter" hinreichend aufklären. Wie wählt man Delegierte für Kapitel? P. nennt zwei Systeme: die direkte Wahl im Gesamtbereich und die Wahl in irgendwelchen Wahlbezirken (86f). Man muß stärker das durch die Bildung von Konvents- oder Bezirkswahlkreisen bewirkte Ungleichgewicht der einzelnen Stimme – zahlenmäßig gleich große Bezirke gibt es kaum – und die mögliche Wahlmanipulation beachten. In diesem Zusammenhang sind unzulässige Praktiken abzuwehren, wie z. B. Zuteilung von gleichviel Delegierten an jeweils ungleich starke Altersgruppen. Gemeinschaft fängt rechtlich bei der Gleichheit an (PC n. 15). Klosterpfarrei und Klosterpfarrer sollten systematisch zusammengefaßt sein (128, 274–276, 302–309). Bezüglich der Ordenskleidung (254) könnte mehr gesagt werden und nicht so schnell eine „zu Gewohnheitsrecht erstarkte Übung" behauptet werden, wenn neueste kirchenamtliche Verlautbarungen gelesen würden (vgl. CpR 58 [1977] 269–277). Heutige arbeitsrechtliche Verhältnisse zwingen zu unterscheiden zwischen der Tätigkeit von Ordenspersonen im eigenen und im fremden Bereich, hier wieder zu unterscheiden die Tätigkeit aus Gestellungsvertrag oder aus persönlichem Dienstvertrag, weil Weisungsbefugnis, Armutsverpflichtung, Steuer- und Versicherungsregelung davon betroffen sind; dies wird vermißt (vgl. 209, 240ff). Irrig ist die Behauptung, in Deutschland würden die Einkünfte aus einem „Amt außerhalb eines Verbandes" steuerlich dem Ordensangehörigen zugerechnet (218); dies hat der Bundesfinanzhof im Urteil vom 11. 5. 1962 (AfkKR 131 [1962] 184ff) für die im Gestellungsvertrag Tätigen verneint. Vergessen ist die Behandlung von c. 634 (313, ohne Verweis auf 193), von c. 891 (113f), ebenso die Oberenvollmacht, eine mehr als einjährige Abwesenheit (gemäß c. 606 § 2) zum Zweck von Studien zu gewähren (269); es fehlt eine Notiz über Militärdienst in der Schweiz (205), deren Landesrecht sonst behandelt wird (z. B. 54, 219), sowie der Hinweis auf die Probezeit bei Wiederaufnahme ausgeschiedener Zeitlichprofessen nach RC n. 38 II (153).

Zu den Lücken zählt auch, was nicht kritisch genug behandelt ist: zu den fragwürdigen Formen der exclaustratio imposita u. e. qualificata (319–322) findet sich weder Literatur noch irgendwelche kritische Stellungnahme (vgl. CpR 34 [1953] 336–339; 36 [1955] 374–379); in der 2. Auflage hätte auch das Urteil der Apost. Signatur vom 28. 11. 1975 CpR 59 (1978) 66–73 – ein bedauerliches Urteil, weil eine Entlassung nicht als Exklaustration getarnt werden darf – erwähnt werden sollen. Auch die unterschiedliche Behandlung von Männern und Frauen im Entlassungsverfahren ist nicht begründet (340–344). Man hörte bei der sog. Gewissenseröffnung nach c. 530 gerne, wie der rein persönliche Bereich vom disziplinären Bereich des Ordenslebens klar unterschieden werden kann (120).

Mehr Präzision bei den Begriffen: das jedem klösterlichen Verband eigentümliche Grundgesetz (wie immer auch geheißen, z. B. Regel, Konstitution), in den Verbänden des päpstlichen Rechts durch die Bestätigung des Hl. Stuhls bekräftigt, ist von den der Disposition der Kapitel überlassenen Normen (Usualbücher, Direktorien, Statuten, Satzungen) klar zu scheiden (83). Man spricht weder von „Zöglingen eines exemten Verbandes" (282) noch von „Professen eines Verbandes" (294), wenn die Angehörigen des klösterlichen Verbandes, mindestens also Postulanten, Novizen, Professen, gemäß ES I, 39 § 2 gemeint sind – eine Erweiterung übrigens gegenüber c. 1382. Die für den Ordenseintritt geforderte Glaubenstreue macht gemäß PCI 16. 10. 1919 u. 30. 7. 1934 bei Konvertiten die Abstammung von akatholischen Eltern nicht zur Voraussetzung (150). Stilisierung und Adressierung von Eingaben an den Hl. Stuhl sind zu unterscheiden (70). Man zitiere nicht Escudero, wenn CpR 58 (1967) 406 das maßgebliche Dokument bietet (102). Prägnanz ist für die Mehrheitsberechnung bei Wahlen und Abstimmungen nötig: man darf nicht Stimmenthaltung und ungültige Stimme gleichsetzen; denn die Stimmenthaltung ist eine gültige Stimme, weshalb es wichtig ist, ob die Mehrheit aus den abgegebenen oder diejenige aus den abgegebenen gültigen Stimmen zu fordern ist gemäß c. 101 n. 1 (85f).

Keine Zustimmung finden Behauptungen wie: ein höherer Oberer im laikalen Verband besitze in gewissen Fällen Jurisdiktionsgewalt (289); – Kapitel seien juristische Personen (72), was ihr vorübergehender Charakter ausschließt (vgl. c. 102 § 1); sie repräsentieren vielmehr die juristische Person der Provinz oder des Gesamtverbandes; – das Generalkapitel erteile Dispensen von Bestimmungen der Konstitutionen, was Sache des Generaloberen ist (Normae 28. 6. 1901 n. 266; Normae 29. 6. 1940 n. 162; T. Schaefer, De Religiosis 1947[4] n. 464 p. 216); Generalkapitel suspendieren höchstens Satzungsnormen für den Gesamtverband; – der Generalprokurator vertrete beim Hl. Stuhl auch die einzelnen Ordensmitglieder (70), was c. 517 § 1 ausschließt; – in Laienverbänden liege die Hoheit über die Kirche in den Händen des Oberen, der Oberin des Klosters (117); das bestimmt ja schließlich der Ordinarius, der den Hausgeistlichen oder den Ortspfarrer oder sonst einen Priester bestellen kann: – den Exemten werde eine Kirche nur dann zugerechnet, wenn sie in deren Eigentum stehe (139); was wäre denn dann mit den Kirchen eigentlicher Mendikanten? Es kommt niemals auf das Eigentum, sondern auf die Unwiderruflichkeit des Gebrauchs an (Schäfer a.a.O. n. 1368 p. 816); – gegen die Amtsentfernung eines Ordenspfarrers sei Berufung mit aufschiebender Wirkung möglich (274), was von c. 454 § 5 und ES I n. 32 widerlegt, in der 1. Auflage aber falsch, erst in der 2. Auflage richtig interpretiert worden ist; – die Beschlußfassung der Räte sei erst dann nichtig, wenn mehr als ein Drittel nicht geladen sind (107 Anm. 30), was unrichtig ist, weil c. 105 § 2 nicht auf c. 162 § 3 verweist und aus dem Verweis auf c. 164 § 4 nur entnommen werden kann, daß die unterlassene Ladung nur bei tatsächlicher Anwesenheit der Nichtgeladenen unschädlich ist; – PC n. 18 habe den Oberen auferlegt, Zeit und Mittel zur Verfügung zu stellen, damit ihre Verbindung mit den Untergebenen aufrechterhalten werde (101) – welch neutönerischer Unsinn! –, während in Wirklichkeit bestimmt ist, daß die Oberen Zeit und Mittel für die „geistliche, wissensmäßige und praktische Weiterbildung" ihren Untergebenen gewähren sollen. Viel Verwirrung entsteht durch die These, der Obere habe kein Stimmrecht, wenn er sich der Zustimmung seines Beirats zu versichern hat (108–110), womit P. dem A. Gutierrez in CpR 54 (1973) 122–134 folgt, der selbst zugibt, daß er eine neuartige und unpopuläre Meinung vorträgt, mit der er auf Kongressen Verwunderung erregt und im übrigen auch angesehene Autoren wie Vermeersch-Creusen, M. Conte a Coronata, T. Schaefer gegen sich hat. P. hätte für sich Gutierrez, übrigens auch Ph. Hofmeister, Der Ordensrat, 1937, 102ff, zitieren können. Zu seinen Gegnern aber zählen außer den genannten Altmeistern auch A. Larraona (CpR 9 [1928] 416–426) und S. Goyeneche (CpR 34 [1953] 272f). Ungeachtet der rechtlich zu unterscheidenden Kollegialakte (z. B. c. 650) und Zustimmungsakte des Beirats (z. B. cc. 534 § 1, 543, 549, 575 § 2), muß jedoch klar bleiben, daß der Obere Haupt und Mitglied des Consiliums ist, so daß er auch, wenn er die Zustimmung des Consiliums braucht, selbst mitabstimmt; denn sonst könnte es ja bei der vielfach geraden Zahl der dem Oberen zugeordneten Ratsmitglieder oft wegen Stimmengleichheit zu keinem Entscheid kommen. Unrichtig sieht P. hierfür das Dirimierungsrecht des Oberen vor, weil er übersieht, daß c. 101 § 1 n. 1 auf c. 105 n. 1 nicht anwendbar ist. Man kann daher nur raten, daß im Partikularrecht weiterhin, wie vielfach, ausdrücklich und generell festgelegt wird, der Beirat bestehe aus dem Oberen und seinen Beiräten, so daß alle Stimmrecht haben, wenn die Zustimmung des Consiliums gefordert wird. – Zu berichtigen ist auch die Darstellungsweise, als hätte erst das konziliare und nachkonziliare Recht dem Ortsbischof „in bezug auf exemte Ordensleute bestimmte Vollmachten" gegeben (291); das ist schon 1918 durch den CIC erfolgt und in 60 Jahren mannigfach dargestellt worden; im Gegenteil sollte beachtet werden, daß Exemtionsrechte nunmehr weitgehend auf Klerikalverbände des päpstlichen Rechts ausgedehnt worden sind, z. B. ES I, 39 § 2 gegenüber c. 1382.

Abschließend Wünsche an die Stilistik: Orden oder Ordenshaus „im engeren Sinn" (33, 37) ist eine wenig treffende Bezeichnung. In c. 542 n. 2 steht nichts von einem „Schaden für die Christengemeinde". Man spricht nicht von „zugeschrieben", wenn von Mitgliedschaft oder Zugehören die Rede ist (z. B. 235, 344). Bei „beschließender Stimme" muß man wissen, daß niemals eine Stimme beschließt (z. B. 59), diese vielmehr an einer Entscheidung mitwirkt. Was heißt, daß Einzelobere „Statuten" erteilen können (75)? „Präsenzdienst" (198) und „Romgrenze" (132) dürften österreichische Termini sein. Doppelte Verneinungen machen eine Aussage nicht verständlicher (138). Die Schreibweise „exempt", „Exemption" entspricht nicht deutscher Rechtschreibung. – Hilfreich wären öftere Verweise. Druckfehler: 240: ES II/24; 292: c. 492 § 9 gibt es nicht; Schönsteiner ist 386 anders einzuordnen. Zur drucktechnischen Ausstattung kann der Autor nichts; die Zeiten übersichtlich gedruckter Lehrbücher haben hier wenig Spuren hinterlassen.

Das Ordensrecht von P. wird und möge weitere Auflagen haben. Zu deren qualitativer Mehrung ist hier einiges von dem vermerkt, was bei der Lektüre beider Auflagen zu notieren war.

München Audomar Scheuermann

Hoffmann, Johannes: **Moralpädagogik.** Bd I: Moraltheologische und moralpädagogische Grundlegung. – Düsseldorf: Patmos (1979). 264 S. kart. DM 29.80

Angesichts der Tatsache, daß sich viele Menschen anscheinend von den in der Gesellschaft vorherrschenden sittlichen Wertvorstellungen bestimmen lassen, ohne deren Berechtigung zu überprüfen, stehen Moraltheologie und christliche Moralpädagogik vor der Aufgabe, dem heutigen Menschen christliche Wertvorstellungen nahezubringen und ihn zu ihrer Verwirklichung zu befähigen. H. will in einem dreibändigen Werk 1. moraltheologische und moralpädagogische Grundfragen klären, 2. Methoden der Moralerziehung behandeln, 3. entsprechende Unterrichtsmodelle vorstellen.

Im gegenwärtigen 1. Bd geht er in einem 1. Kap. von den Ansätzen einer Moralerziehung bei Kant und Durk-

heim aus, um dann Moralerziehung in der deutschen Pädagogik von der Aufklärung an zu schildern und damit Moralerziehung im christlichen Kontext am Beispiel der Katechismusentwicklung zu vergleichen. Als vorläufigen Abschluß zeigt er die Moralpädagogik Friedrich Wilhelm Foersters, der, von der Aufklärung herkommend, zur Auffassung fand, Religion sei für die Moralpädagogik unersetzlich. H. versucht hierauf eine Definition des Begriffs Moralpädagogik im christlichen Kontext. Nach einer kritischen Analyse der gegenwärtigen Lage, in der sich die Menschen hinsichtlich ihres Moralbewußtseins befinden, will er das christliche Potential in diese Situation hinein vermitteln.

Nach Kant gehört der Mensch als Intelligenz zur Verstandeswelt und nennt als eine zu dieser gehörige wirkende Ursache seine Kausalität Willen; er gehört auch zur Sinnenwelt und wird in seinen Handlungen durch Begierden und Neigungen bestimmt, die zur Sinnenwelt gehören. Da die Verstandeswelt den Grund zur Sinnenwelt enthält, werden für den Menschen die Gesetze der Verstandeswelt zu Imperativen, nach denen auch der Bereich der Sinnenwelt zu ordnen ist. Der Mensch handelt nicht moralisch, wenn er sich von den zur Sinnenwelt gehörenden Begierden und Neigungen bestimmen läßt (Heteronomie), sondern nur, wenn er seine Handlungen gemäß den Gesetzen der Verstandeswelt frei tut. Ihm als vernünftigem Wesen ist eine Kausalität eigen, die Wille heißt und dadurch gekennzeichnet ist, daß sie unabhängig von fremden, sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann, nicht nach Naturgesetzen und doch nicht gesetzlos, sondern nach unwandelbaren Gesetzen besonderer Art, nämlich so, daß der Wille sich selbst Gesetz ist (Autonomie). Aufgabe der Ethik und der Moralpädagogik ist die Umgestaltung des Willenslebens: Das Subjekt darf sich nicht von seiner angestammten Bedürftigkeit (Begierden, Neigungen) bestimmen lassen, vielmehr muß der Wille das eigene Streben nach Werten gestalten; das Subjekt darf sich nicht schrankenlos nach den Belangen seines konkreten Lebens richten, sondern muß diese nach höheren Belangen ordnen; wenn es dieses Selbstgestalten und Ordnen als seine ureigenste Aufgabe begreift, erfaßt es sie zugleich als Aufgabe und Möglichkeit eines jeden Subjektes überhaupt. In dieser Selbstgestaltung ist der Mensch frei nicht im Hinblick auf das Objekt des Willens, nämlich bestimmte Neigungen, Eigenschaften usw., die durch Natur und Konstitution oder durch gesellschaftliche Verpflichtung vorgegeben sind, wohl aber in der Weise, wie er sich zu diesen Vorgegebenheiten in Beziehung setzen will; nicht das Was (Materie) ist sittliche Aufgabe, sondern das Wie (Form). Der unbedingt begründende Grund des menschlichen Wollens ist nur der Wille selbst; das freie Ethos will den Gegenstand der sittlichen Forderung nur um der unbedingten Aufgabe der Selbstgestaltung des Willenslebens willen. – Moralerziehung vollzieht sich in Anlehnung an Kant auf zwei Ebenen: Die sinnlichen Triebe hat die Vernunft zu ordnen; hinsichtlich der Antriebe vom Gesetz, vom moralischen Prinzip her ist die Selbstgestaltung des Willenslebens über die Selbstgestaltung des Denkens anzustreben und zu fördern, so daß die Vernunft nicht nur die Antriebe und Triebfedern der Natur ordnet, sondern daß das moralische Gesetz selbst zur beherrschenden Triebfeder der Lebensgestaltung, also die reine praktische Vernunft (= Wille) zur Triebfeder des menschlichen Handelns wird.

Nach Emile Durkheim ist der Mensch physisch ein Teil des Universums, moralisch ein Teil der Gesellschaft. Was als moralisch zu bezeichnen ist, wird durch die Gesellschaft vorgegeben; eine letzte Begründung für seine Richtigkeit kann nicht vorgenommen werden. Moralisch handeln heißt im Hinblick auf das Kollektivinteresse handeln. Moralerziehung bedeutet das Kind ins Leben einführen und so befähigen, daß es an den kollektiven Aufgaben, die es erwarten, teilhaben kann; Ziel ist die Internalisierung der in der Gesellschaft erwarteten Rollen und Normen. Konventionelles moralisches Urteilsniveau wird angestrebt, aber nicht die Fähigkeit, von moralischen Werten und Prinzipien her die gesellschaftlichen Normen selbst auf ihre Moralität zu überprüfen. Wenn das Individium die gesellschaftlichen Normen, Konventionen und Rollen nicht internalisiert, müssen Strafe und Belohnung als Mittel der Verhaltensangleichung in Betracht gezogen werden.

In der deutschen Moralpädagogik seit der Aufklärung hat Kant großen Einfluß, Durkheim erst in jüngerer Zeit. Es geht um die Gegenpole „konfessioneller Religionsunterricht" und davon unabhängiger „Moralunterricht" (letzterer vor und nach dem 1. Weltkrieg intensiver verfochten und heute wieder in Diskussion).

Der Deharb'sche Katechismus, der als Antwort auf die Angriffe der Aufklärung konzipiert wurde, geht nach H. der Auseinandersetzung mit dem Geist der Aufklärung aus dem Weg. Diese unverarbeitete Vergangenheit wirke in den Auseinandersetzungen um den konfessionellen Religionsunterricht bis heute nach.

Sehr hoch schätzt H. die Bemühungen F. W. Foersters, der sich um eine Vermittlung von Aufklärung und Religion im Hinblick auf eine angemessene Moralpädagogik bemühte. Er würdigt diesen Pädagogen, der auch unter beträchtlichen Nachteilen (Festungshaft im Wilhelminischen Deutschland, Verbot seiner Bücher und Entzug der Staatsbürgerschaft im Dritten Reich) für die ethische Durchdringung aller gesellschaftlichen und politischen Bereiche eintrat. F. legt gegenüber bloß soziologischen und positivistischen Versuchen das Unvermögen einer Moralbegründung ohne Religion dar. Wenn er auch die Bedeutung des Verstandes für die Moralbegründung nicht unterschätzt, unterscheidet er doch von der Entwicklung des Verstandeslebens die des Willenslebens (erstere sei notwendige, aber nicht hinreichende Voraussetzung für letztere); für die Ordnung des Willenslebens und damit für die Entwicklung von Moralität und moralischer Entschiedenheit sei die religiöse Bindung unersetzbar. F., bei dem Kants Moralverständnis wiederkehrt, sieht sich in seiner Auffassung von Thomas von Aquin bestätigt. Er warnt vor den Gefahren einseitiger Verstandesbildung ohne Pflege des Gewissens und Stärkung des Willens und drängt zur Charakterbildung, zur Formung der Persönlichkeit, die aus dem festen Kern von geistigen Überzeugungen heraus handelt und diesen die Treue bewahrt. Moralerziehung wird für F. zur Erziehung zur richtigen Rangordnung der Lebenszwecke: Es gibt eine unbedingte Wahrheit, ein unverrückbares höchstes Ziel, dem alles untergeordnet werden muß. Moralpädagogik soll die Jugend auf die innere Kraft hinweisen, durch deren Übung sie die Wirklichkeit um sich und in sich bewältigen kann. F. weiß, daß nur dort, wo moralisch gehandelt wird, ein Gemeinwesen Bestand haben kann; so tritt er für die Pädagogisierung der Politik und die Politisierung der Pädagogik ein.

Die Elemente, die H. aus dem geschichtlichen Überblick und den Konzepten von Kant, Durkheim und Foerster gewonnen hat, ergänzt er durch eine Darstellung gegenwärtiger pädagogischer Theoriebildung. Vier Typen zieht er zur Klärung des Begriffes „Moralpädagogik im christlichen Kontext" heran: hermeneutisch-spekulative, empirisch-positivistische, deskriptiv-phänomenologische und philosophisch-kritische Theorien. Auf diesem Hintergrund geht er die Aufgaben- und Begriffsbestimmung einer Moralpädagogik im christlichen Kontext an. „Es ist einleuchtend, daß sie empirisch-kritisch die Erziehungswirklichkeit befragen, aus der geschichtlichen Entwicklung heraus deuten und auf eine anthropologisch begründete Zielbestimmung hin verändern muß" (57).

In Unterscheidung von Pädagogik im allgemeinen und von nichtchristlichen Ansätzen zur Bestimmung der Moralpädagogik definiert H. Moralpädagogik im christlichen Kontext als „Theorie über die Bedingungen der Ermöglichung einer Erziehungswirklichkeit, in der der Edukand in und gegebenenfalls gegen gesellschaftliche Bedingtheiten und Zwänge die Selbstgestaltung des Willenslebens und Handelns realisieren kann" (65).

Im 2. Kap. analysiert H. empirisch-kritisch das Bedingungsfeld sittlicher Personwerdung, der ja Moralpädagogik im christlichen Kontext dienen will: Die sittlich autonome Persönlichkeit soll nicht nur als Ziel angestrebt und postuliert, sondern auch ermöglicht und verwirklicht werden.

Zunächst geht es darum, wie Sollen und Freiheit erfahren werden. „Weiß der Mensch, wenn er auf ein ‚Sollen' stößt, daß der Grund des Sollens seine Freiheit ist?" (69) Nachdem H. Beispiele heteronomer Verhaltenssteuerung aufgezeigt hat, untersucht er die Erfahrung des unbedingten Sollensanspruches bei praktizierenden Katholiken und anderen gesellschaftlichen Gruppen.

Verhaltensweisen, die innerhalb der Kirche ehedem als selbstverständliche gegolten hatten, wurden von Katholiken, die mit aus anderen Kreisen stammenden Verhaltensweisen in Berührung kamen, nicht mehr als selbstverständlich angesehen. Diese Katholiken beriefen sich nach Erscheinen von Humanae Vitae gegenüber dem kirchlichen Lehramt auf ihre eigene sittliche Einsicht und Verantwortung. H. meint, der Unterlassungsfehler des kirchlichen Lehramtes sei es gewesen, die Bereitschaft der Gläubigen zu sittlicher Entscheidung nicht aufgegriffen zu haben; man hätte diese Bereitschaft anerkennen und ermutigen sollen, weil nur so das Leben humaner gestaltet und die christliche Freiheit verwirklicht werden können. Allerdings kritisierten Katholiken, die Selbstentscheidung und eigene Verantwortung beanspruchten, die kirchliche Autorität als an der Tradition hängende Bremserin, ohne zu merken, daß sie sich unkritisch den gesellschaftlich dominanten Verhaltensnormen und -mustern anpaßten. In der Anlehnung an Kant spricht H. sowohl denen, die sich bloß von der Tradition bestimmen lassen, wie denen, die sich nur den gesellschaftlich dominanten Verhaltensweisen anpassen, auch wenn sie sich auf eigene Verantwortung berufen, die eigentliche Sittlichkeit ab. Wenn H. darauf verweist, daß auch kritische Katholiken von der kirchlichen Autorität Hilfen gegenüber gesellschaftlich vorherrschenden Verstehensansätzen erwarten, und wenn er solche Hilfe vor allem in der Anregung zu selbstkritischer Reflexion erblickt, scheint darin eine Möglichkeit vertiefter Diskussion auch um die Fragen von Humanae Vitae zu liegen, eine Art des Vorgehens, die sich mit der Art des jetzigen Papstes, die Fragen in personalistischem Kontext zu erörtern, treffen könnte.

Heute entscheiden sich mehr Leute als früher für das Ledigbleiben (Singles). Sie tun das meistens aus Gründen (mehr Unabhängigkeit, ausgiebigere Konsummöglichkeiten), die ihre Entscheidung zu einer nicht eigentlich sittlichen (im Sinn von Kant) machen.

Individuen des sogenannten narzißtischen Sozialisationstyps, die eingespannt sind zwischen Sexualisierung (gesteigerten affektiven Bedürfnissen) und beruflicher und familiärer Überbelastung (affektiven Versagungen), kommen vielfach nicht zu eigenen Lebensentwürfen. Bei ihnen können sich die heterogenen Sollensansprüche der Konsumgesellschaft voll auswirken.

Wenn bei diesen untersuchten Gruppen der die eigentliche Sittlichkeit begründende unbedingte Sollensanspruch nicht erfahren wird, will H. nicht leugnen, daß eine Minderheit in der Gesellschaft diesen Anspruch erfährt.

Weiters fragt H., welche moralische Urteilsfähigkeit und welches Moralbewußtsein den Menschen in unserer Gesellschaft kennzeichnet. Im Anschluß an Lawrence Kohlberg unterscheidet er in der moralischen Entwicklung, die von der Heteronomie zur Autonomie gehe, drei Niveaus mit je zwei Stufen. Auf dem vorkonventionellen Niveau gelten als Kriterien für moralisch Richtig und Falsch Lohn und Strafe durch die Autoritäten (rein egozentrisch oder unter hedonistisch-utilitaristischem Mitbedenken der Interessen anderer). Auf dem konventionellen Niveau denkt sich der Mensch auch in die Positionen anderer hinein und übernimmt er Rollen- und Normsysteme der bestehenden Sozialordnung. Erst auf dem nachkonventionellen Niveau kommt er über die Einsicht, daß es in der Gesellschaft einige Werte gibt, die auf jeden Fall aufrechterhalten werden müssen, zu universalen Werten oder Prinzipien, die auch jenseits der eigenen Gruppenautorität gelten. An diesem eigentlich sittlichen Niveau (Prinzipienniveau) fehlt es häufig auch Menschen mit höherer Wissensbildung; jeder Mensch kann „im Gegensatz zu seinem kognitiven Niveau sein moralisches Bewußtsein auf jeder Stufe einfrieren" (102).

An einigen Beispielen weist H. nach, daß viele heutige Menschen das nachkonventionelle Niveau nicht erreichen. Die meisten regulieren ihre moralischen Entscheidungen und Handlungen vornehmlich auf konventionellem oder gar vorkonventionellem Niveau. Anstatt die gesellschaftlichen Mechanismen dahin zu verändern, daß sie den wahren Interessen der Menschen dienen, passen sie sich unkritisch der Entwicklung an. Sowohl in den westlichen wie in den östlichen Industrienationen fragt man nicht, was sinnvoll und gut für die Entfaltung des Gemeinschaftslebens ist, sondern, was dem Wachstum des Systems dient. Die Mechanismen, die die Entwicklung des gesellschaftlichen Bewußtseins niederhalten, sind deshalb so wirksam, weil sie dem Menschen die Erfüllung seines Bedürfnisses nach Glück, Frieden und Harmonie durch Ausleben des individuellen Egoismus betrügerisch vorgaukeln.

Schlecht weg kommt in dieser kritischen Analyse das spätkapitalistische Wirtschaftssystem, das zum Schaden für das eigentlich Menschliche ein ganz auf Wirtschaftswachstum und Profitsteigerung ausgerichtetes Leistungsprinzip betont und das zu seiner Aufrechterhaltung die Menschen durch die Verheißung erhöhten Konsums (radikalen Hedonismus) verlockt und durch die Androhung des Ausschlusses davon zwingt (Ineinandergreifen von vorkonventionellem und konventionellem Niveau).

Zu denken gibt H. auch jenen Gegnern von Humanae Vitae, die im Bestreben, sich nicht bloß von der Tradition bestimmen zu lassen, gegenüber „wissenschaftlich" begründeten Verstehensansätzen und Verhaltensmustern unkritisch wurden.

Hinsichtlich der Gewissens-, Identitäts- und Icherfahrung, bei der nicht nur kognitive, sondern auch affektive und konative Komponenten im Spiel sind, hält sich H. hauptsächlich an E. H. Erikson: Identitätsbildung ist Überwindung des Überich; durch sie wird der Mensch von übermäßiger Selbstverleugnung und diffusem Haß auf Andersartiges frei.

Schlecht steht es mit der Gewissens- und Identitätserfahrung bei narzißtisch Sozialisierten, die über die als diffus-allmächtig wahrgenommene Mutter und ein zerfließendes, diffuses, grenzenloses Ich nicht hinauskommen und nur das eigene Interesse im Auge behalten, das mit dem der Konsumgesellschaft identisch ist. Auch mit praktizierenden Katholiken ist H. nicht zufrieden, wenn ihr Gewissen durch internalisierte Konvention geprägt ist, so daß sie zu keiner Identitätsbildung kommen und ihre Selbstsicherheit in überbetonter Gruppensicherheit suchen.

Hinsichtlich des Zusammenhanges von Glauben und Handeln stellt H. beim Menschen die Tendenz fest, in seiner Wahrnehmung die Gegebenheiten zunächst nach ihrer möglichen Gefährlichkeit zu deuten. Da er geneigt ist, Gefahr anzunehmen und sich gegen sie zu verteidigen, sieht er im anderen Menschen eher den Aggressor als den Partner. Nach naturwissenschaftlichen Denkformen behandelt man den anderen als Objekt, das man mit bestimmten Methoden erkundet, und läßt ihn nicht nach seiner Eigenart auf sich zukommen; dadurch wird die Freiheit zu unvoreingenommener Begegnung verstellt, die Entdeckung der wahren individuellen Bedürfnisse des anderen verhindert. Durch diese Tendenz zum kleinsten gemeinsamen Nenner wächst die Neigung zur Konformität mit der Allgemeinheit, zur Abhängigkeit der eigenen Wertvorstellungen und Grundhaltungen von denen der Gesellschaft, zur Heteronomie. Zur Änderung der Situation muß man dem Menschen unserer Gesellschaft bewußt machen, daß er sich von einer eingeschränkten Wahrnehmung und Erfahrung leiten läßt; daß er faktisch nicht sittlich autonom, sondern in gesellschaftlich definierte Rollen- und Normensysteme eingepaßt ist.

Im 3. Kap. geht es für H. um das Phänomen des Sollens in der Sicht der praktischen Philosophie. Dabei setzt er sich mit zwei Grundpositionen auseinander: a) Alle bedingten Sollensansprüche haben ihren letzten Grund in einem unbedingten Sollensanspruch, dem sich der Mensch auf Grund seiner Freiheit gegenübersieht und gegenüberstellt. b) Es gibt keinen unbedingten Sollensanspruch.

Dem unbedingten Sollensanspruch, wie Kant ihn auf der Grundlage der praktischen Vernunft vertritt, stellt H. Positionen gegenüber, die sich mehr oder minder davon unterscheiden: den Intuitionalismus (Moore), den sprachanalytischen bzw. praktischen Irrationalismus (Ayer), den sprachanalytischen Ansatz von Hare; die Existenzphilosophie, Kierkegaards existenzdialektische Ethik, die Moralauffassung Nietzsches, den Existentialismus Sartres, die Sollenskritik Hegels, aporetische Versuche der Sollensbegründung in der zeitgenössischen Philosophie. H. findet, die theologisch-systematische Reflexion könne die gegenwärtig aktuellen philosophischen Versuche überschreiten und aus ihren immanenten Aporien befreien. Der unbedingte Sollensanspruch werde durch die Freiheit des Menschen begründet, die ihren letzten Grund in der absoluten Freiheit Gottes habe. „Der Mensch erfährt sich als ein zur Freiheit erschaffenes Wesen, wenn er seine Freiheit als von Gott geschenkte Freiheit praktisch (im Handeln) bekennt, aus der Unentschiedenheit heraustritt und sich im Denken und Handeln auf die ihm von Gott angebotene Zukunft hin entscheidet" (189). In Christus ist ihm paradigmatisch eine Orientierung für konkrete Lebensentwürfe gegeben; es kommt darauf an, wahrzunehmen, „wie Jesus das tat, was er tat und warum er es tat" (191).

Im 4. Kap., das der moraltheologischen Hermeneutik gewidmet ist, kennzeichnet H. zunächst die Ausgangssituation einer theologisch-ethischen Hermeneutik. Den heute vielfach verwendeten Autonomiebegriff dürfe der Theologe nur übernehmen, wenn er dies theologisch legitimieren könne. H. lehnt sich an Kant an, fragt nach dem konkreten und verantwortlichen Subjekt bei Kant, nach der Intersubjektivität als Prinzip des kategorischen Imperativs, nach dem Verhältnis von Autonomie und Theonomie aus der Sicht Kants; während der Begriff Autonomie innerhalb der Moralphilosophie Kants geklärt ist, kommt der Begriff Theonomie darin nicht direkt vor, kann aber als Implikat im Rahmen seiner Postulatenlehre konstruiert und erschlossen werden. H. findet über das Verhältnis von Autonomie und Theonomie bei Kant heraus: Pflichten sind wesentliche Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst und müssen dennoch als Gebote eines höchsten Wesens angesehen werden, weil der Mensch nur von einem moralisch-vollkommenen (heiligen und gütigen) und zugleich allgewaltigen Willen das höchste Gut (Sittlichkeit) erhoffen kann. Auf Grund seiner Analysen stellt H. an eine moraltheologische Hermeneutik folgende Anforderungen: 1. Sie solle den letzten Grund menschlichen Tuns und Sollens unter Bezugnahme auf die vorherrschenden Verstehensformen, im besonderen auf das Autonomieverständnis, einsichtig und bewußt machen und das Verständnis der Autonomie als dieses letzten Grundes theologisch rechtfertigen. 2. Sie solle das Wie des Vollzuges sittlicher Autonomie (die Bedeutung christlicher Motivation sowie christlicher Grundhaltungen und Tugenden dafür) und 3. ebenso die Rolle christlicher Gemeinschaft dabei klären. 4. Es gehe nicht um systematische Vollständigkeit, sondern um Verdeutlichung der Geltungsgründe sittlicher Autonomie und Ermöglichung ihres Vollzuges.

Da für den Theologen der letzte Sinn des Menschen in Gott begründet liegt, fragt H. ausdrücklich, ob sich theonome Begründung der Sittlichkeit und sittliche Autonomie vereinbaren lassen. Er bedauert, daß Theologie und Kirche sich die Auffassung Kants nicht angeeignet haben, zumal Thomas von Aquin dafür schon

vorgearbeitet habe, da sich bei ihm zwar nicht die Ausdrücke Theonomie und Autonomie, wohl aber die wesentlichen Elemente dieser Begriffe finden. Für autonome Moral im christlichen Kontext könne auf folgende Bausteine bei Thomas zurückgegriffen werden: 1. Der Mensch ist zu sittlicher Autonomie aufgefordert und befähigt (das natürliche sittliche Gesetz und die Moralvorschriften unter dem Diktamen der Vernunft sind für ihn verbindlich). 2. Die sittliche Autonomie des Menschen ist zugleich Theonomie (die menschliche Vernunft nimmt an der ewigen Vernunft teil). 3. Theonome Autonomie wird in Christus realisiert (durch seine Praxis; durch die Gnade des Heiligen Geistes, die von ihm kommt). 4. Die konkrete sittliche Erfahrung führt zur Sinnfrage (solche Moraltheologie ist eigentlich Moralpädagogik, die mehr nach dem Können als nach dem Sollen fragt). „Wäre die heutige Moraltheologie von diesem pädagogischen Grundanliegen geprägt, sowohl hinsichtlich der Erörterung der theoretischen Bedingungen der Möglichkeit sittlicher Selbstbestimmung, als auch hinsichtlich ihrer Vollzugsbedingungen, so wäre das ein wichtiger Beitrag zur Befreiung des Menschen aus heteronomen Anpassungszwängen in unserer Gesellschaft. Sie wäre für den heutigen Menschen gleichzeitig Orientierungshilfe und Hilfe zur Verhaltensänderung im Sinn sittlicher Selbstbestimmung unter erschwerten Vollzugsbedingungen in unserer Gesellschaft" (228f).

H. läßt sich auf eine längere Polemik gegen Kritiker der autonomen Moral, im besonderen gegen J. Rief, ein, denen er vorwirft, dem Autonomiebegriff Kants nicht gerecht zu werden. Dann bemüht er sich, aufzuzeigen, daß durch die sittliche Autonomie des Menschen, wie er sie darlegt, der Anspruch der christlichen Moral nicht minimalisiert und nivelliert wird.

H. unterstreicht, die Autonomie sei mit Theonomie vereinbar. „Autonomie erweist sich als relationale Autonomie, sie ist nicht mehr nur notwendige Folge einer auf den Begriff gebrachten Ursache Gottes, sondern freies Geschenk, freie Schöpfungstat, mit der Bestimmung zur Selbstgestaltung als ein Ich, das ‚ebenbildlich' ist, und als solches ‚Beziehen auf sich' als ‚Beziehen auf anderes'" (249). Dafür findet H. eine Stütze an Maréchal, der thomanische und Kant'sche Metaphysik habe miteinander versöhnen wollen.

Zum Schluß stellt H. zwei Grundhaltungen als zentrale Anliegen christlicher Moraldidaktik heraus: 1. Bejahung der von Gott geschenkten Existenz und Freiheit des Menschen; menschlicher Selbstvollzug als Nachvollzug der göttlichen Erstsetzung. 2. Vertrauen in die Vernunft als Instrument, das sich dem Wort des Schöpfers öffnet und ihm gehorcht.

Lehrer der Sittlichkeit sehen es als ihre Aufgabe, die sittliche Richtigkeit oder Unrichtigkeit von Verhaltensweisen aufzuzeigen. Verantwortungsbewußt fragen sie aber auch, wie der Mensch zur Realisierung des sittlich Richtigen geführt werden kann. Das Anliegen der Moralpädagogik war allzeit wichtig und wird mit Recht heute wieder in den Vordergrund gerückt. So ist das Vorhaben des Vf.s, in einem mehrbändigen Werk dieser Aufgabe nachzugehen, sehr zu begrüßen.

Daß dabei zu allererst Grundfragen gestellt und Grundlagen gesichert werden müssen, wie es in diesem 1. Bd geschieht, leuchtet ein. Der Moralpädagoge kann seine Aufgabe nicht erfüllen, wenn er sich nicht klar geworden ist, was der Mensch ist und wozu er da ist und welche Verantwortung und welche Möglichkeiten er für die Erreichung dieses Wozu hat. Der Verfasser eines moralpädagogischen Werkes mußte sich also zuerst um eine „moraltheologische und moralpädagogische Grundlegung" sorgen. Es scheint, daß er dabei doch eher den Akzent auf Moralphilosophie als auf Moraltheologie und auf Moralpädagogik legt und daß er sich etwas einseitig Kant verschreibt, dessen moralphilosophisches Denken zweifellos seine Bedeutung, aber auch seine Schwierigkeiten hat und nicht in allem befriedigt (vgl. T. Styczeń, Personaler Glaube im Spannungsfeld von religiöser Autorität und Gewissensautonomie, bei J. Piegsa – H. Zeimentz, Person im Kontext des Sittlichen. Düsseldorf 1979, 30–68).

Anzuerkennen ist das Bestreben H.s, seine Konzeption möglichst breit abzusichern. So kann man bei der Lektüre überraschende und gewinnbringende Entdeckungen machen (etwa seine Analyse des Verhaltens praktizierender Katholiken gegenüber Humanae Vitae oder des Wirtschaftswachstums in der spätkapitalistischen Gesellschaft). Dennoch, geraten die Ausführungen nicht manchmal allzu breit mit der Gefahr für den Leser, den roten Faden zu verlieren? Des öfteren würde man sich eine größere Durchsichtigkeit der Disposition wünschen; Vf. mag sie haben, für den Leser ist sie nicht an allen Stellen leicht herauszufinden. Die Absicht, das Belegmaterial möglichst ausgiebig heranzuziehen, hat, so scheint es, auch dazu geführt, daß manchmal dieselben Dinge wiederholt werden (3.1.4 bringt vieles wieder, was schon in 1.2.1 gesagt wurde; die zweite Hälfte des Satzes von 3.6 sagt nichts anderes als die erste).

Vf. hat zu einer wichtigen großen Arbeit angesetzt. Möge er sie in den kommenden Bänden erfolgreich weiterführen!

Wien Karl Hörmann

Hollenbach, David: **Claims in Conflict.** Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition. – New York, Ramsey, Toronto: Paulist Press (1979). V, 219 S. (Woodstock Studies 4 kart. $ 5.95

Gibt es das überhaupt, eine eigenständige katholische Menschenrechtstradition, die es wiederzuentdecken und zu erneuern gilt, wie der Untertitel dieses Buches behauptet, oder wird hier nur Altbekanntes unter dem modernen und zügigen Schlagwort „Menschenrechte" wiederholt, um auch der Kirche einen Platz in der aktuellen Diskussion zu sichern? Um es gleich vorwegzunehmen: Dieses Buch enthält weit mehr als nur eine zusammenfassende Wiedergabe und Interpretation der traditionellen Naturrechtslehre. Es bietet vielmehr eine kritische Auseinandersetzung mit dieser Tradition im Hinblick auf die im Gang befindliche internationale Menschenrechtsdebatte und möchte vor allem den Ansatz von John Courtney Murray konstruktiv weiterentwickeln, der auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil kirchenamtliche Anerkennung gefunden hat.

Das Buch umfaßt drei Teile. Der erste, in die aktuelle Menschenrechtsdiskussion einführende Teil hat mehr dokumentarischen Charakter. Es werden die verschiedenen Weisen einander gegenübergestellt, wie der Begriff der Menschenrechte in der liberalen Tradition der amerikanischen Demokratie (und übrigens auch im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland) einerseits, im Marxismus der Sowjetunion andererseits verstanden wird und zu welchen Kompromissen diese Verschiedenheit auf der Ebene der Vereinten Nationen geführt hat. Dieser Teil ist gerade im Hinblick auf die im Dezember 1980 in Madrid geplante KSZE-Konferenz von hoher Aktualität.

Der zweite Teil enthält zunächst eine eingehende geschichtliche Darstellung und kritische Sichtung, wie sich die Rechtsauffassung der katholischen Soziallehre in den letzten hundert Jahren von „Rerum Novarum" bis zur Bischofssynode von 1971 entwickelt hat. Auf den ersten Blick bietet sich kein einheitliches, sondern eher ein verwirrendes Bild, was alles an Rechten geltend gemacht wurde. Als roter Faden zieht sich aber durch alle Dokumente der Gedanke von der Würde der menschlichen Person. Diese Würde hat primär indikativen und erst sekundär imperativen Charakter. Sie ist unabhängig von allen Bedingungen etwa der Klasse oder der Situation. Sie ist die Grundlage aller Menschenrechte. Sie muß aber, um keine Leerformel zu bleiben, im Hinblick auf ihre konkreten Realisierungsbedingungen spezifiziert werden. Dazu hilft die Differenzierung in personale, soziale und instrumentale Menschenrechte, die in verschiedener Weise die Menschenwürde sichern sollen. Obwohl diese Rechte alle innerlich zusammenhängen, ist damit über ihren relativen Vorrang in Konfliktsfällen aber noch nichts ausgesagt. Nach H. kann hier nur eine streng theologische Betrachtung weiterhelfen und Vorzugskriterien liefern.

Die vorkonziliare katholische Soziallehre interpretierte das Wort vom Menschen als dem „Ebenbild Gottes" vor allem dahingehend, daß der Mensch mit Vernunft und freiem Willen begabt und deshalb zum Herrn der Schöpfung eingesetzt sei. Demzufolge argumentierte sie vorwiegend naturrechtlich, d. h. philosophisch, und mit einem großen Vertrauen, daß die menschliche Vernunft zu einer Erkenntnis fähig sei, wie die verschiedenen Rechte gegeneinander im Hinblick auf ein harmonisches Ganzes abgegrenzt werden könnten. In den Dokumenten des Konzils und danach ist nicht mehr so optimistisch die Rede von der einen Vernunft, sondern mehr vom Pluralismus der Kulturen mit ihrer religiösen Dimension, die von der Botschaft des Evangeliums durchdrungen und damit erst zur Anerkennung der vollen Menschenwürde geführt werden sollen, wie sie in der Erlösungstat Christi grundgelegt ist. Man ist sich also stärker bewußt geworden, daß Fragen der Sozialethik und der Menschenrechte zureichend nur behandelt werden können in ihrer Einbettung in die sozialen, technologischen und methodischen Rahmenbedingungen der betreffenden Kultur, also der Dimension der „Geschichtlichkeit", wie wir in Deutschland sagen würden. Andererseits gibt nur der christliche Glaube eine zureichende und „realistische" Ant-

wort auf die letzten Sinnfragen des Daseins, mit denen die Religionen aller Kulturen ringen.

Die daraus sich nach H. ergebende „Ethik eines pluralistischen theologischen Realismus" ist einerseits stärker auf den christlichen Glauben gegründet, trägt andererseits aber auch der Unausweichlichkeit von Konflikten stärker Rechnung.

Im dritten Teil, überschrieben „Erneuerung", sollen nun aus diesen Ansätzen praktische Richtlinien entwickelt werden, wie bei Konflikten zwischen Rechtsansprüchen zu verfahren ist, auf welche Weise sich aus der „Würde der menschlichen Person" konkrete Rechte eindeutig und überzeugend begründen lassen. Dafür nimmt H. zunächst die Lehre der Tradition über Gerechtigkeit, Solidarität und Subsidiarität wieder auf und kommt dann zu der Forderung, daß im Interesse einer „strategischen Moral" den sozialen Rechten der Vorrang gebühre, wobei er darunter die Rechte der Teilnahme am gesellschaftlichen Leben versteht. Angesichts der Randgruppen der Gesellschaft, die in Lateinamerika oftmals sogar die Mehrheit der Bevölkerung umfassen, wird man dem Vf. auf praktischer Ebene durchaus zustimmen können. In seiner systematischen Begründung erscheint aber dieser Teil des Buches am ehesten anfechtbar. Muß die Auffassung der traditionellen katholischen Soziallehre von der organischen Einheit der Gesellschaft, wenn sie auch die Konflikte vielleicht ein wenig harmonisiert hat, tatsächlich so stark im Sinne einer Rechtfertigung der bestehenden Unterschiede interpretiert werden, wie H. es tut? Welches Maß an Gleichheit nicht nur der Chancen, sondern auch der Ergebnisse entspricht der sozialen Gerechtigkeit? Wie leitet sich die Option, die H. getroffen hat, aus dem theologischen Ansatz ab? Gerade dort, wo das Buch das hohe Abstraktionsniveau verläßt und konkret zu sein sich bemüht, bleiben noch manche Fragen offen.

Dennoch könnte dieses mutige Buch, das die Tradition schöpferisch weiterzuentwickeln versucht, gerade auch in Deutschland eine wichtige Vermittlerfunktion zwischen den verschiedenen Richtungen der katholischen Soziallehre ausüben.

München Walter Kerber

Winner, Ludger: **Sühne im interpersonalen Vollzug.** Versuch einer Erhellung des Sühnebegriffes im Anschluß an die Transzendentalphilosophie J. G. Fichtes und seine Verifizierung im Rahmen der biblischen Botschaft. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1978. 187 S. (Paderborner Theologische Studien Bd 8) kart. DM 24.–

I. Wie der Untertitel anzeigt („Versuch einer Erhellung des Sühnebegriffs im Anschluß an die Transzendentalphilosophie J. G. Fichtes und seine Verifizierung im Rahmen der biblischen Botschaft"), handelt es sich um eine philosophisch-theologische Abhandlung. Dieser Umstand bedingt die ganze Schwierigkeit des Vorhabens und zugleich seine Bedeutung. Es geht um nichts weniger als um das Verhältnis von Glaube und Vernunft, aber es geht darum in dem speziellen Fall des Sühnegedankens mit dessen Voraussetzungen. Diese wiederum sind außer – positiv – in der Rechtfertigungslehre negativ in dem enthalten, was man mehr philosophisch Schuld und mehr theologisch Sünde nennt. Damit ist zugleich gesagt, daß es sich im Kern um eine sowohl ethische wie moraltheologische Arbeit mit dem Schwerpunkt auf der Freiheits- und Gnadenlehre handelt, wobei beide Aspekte allerdings nicht als für selbständig angesehen werden: Die Ethik wird als in der Metaphysik begründet angesehen und die Moraltheologie in der Bibeltheologie. Daß zur metaphysischen Fundierung der Ethik die Transzendentalphilosophie Fichtes dient, hat sowohl sachliche wie historische Gründe. Sachliche, weil Fichtes Philosophie eine Philosophie der Freiheit ist, die – wie schon W. Weischedel in seiner schönen Habil.-Schrift „Der Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft" nachwies – in eine Theorie der Interpersonalität mündet; historische Gründe wiederum, weil es mittlerweile eine beachtenswerte Reihe christlicher (überwiegend wohl katholischer) Philosophen gibt, die an die Personen- und Freiheitsphilosophie Fichtes wirksam anknüpfen (es seien hier nur R. Lauth und H. Krings genannt) und an die auch Vf. selber wiederum anknüpft.

Hierin liegt schon ein Hinweis darauf, daß die Wahl Fichtes nicht rein aus grundsätzlichen Erwägungen, sondern durchaus auch aus wohlerwogenen pragmatischen Gründen erfolgt ist. Sonst hätte sie nämlich fatal für das ganze Unternehmen sein können. Einmal ist sich Vf. einiger Beschränkungen von Fichtes Philosophie wohl bewußt. Siehe z. B. das Lauth-Zitat auf S. 20, Anm. 18: „eine Philosophie zwar mit Christus, aber völlig ohne Kreuz", was beides schon für eine wirklich selbständige Philosophie (s. vom Rez. „Anti-Gilson", ThRv 75 (1979) 265–276), wie sie auch vom Vf. postuliert wird (s. seine Auseinandersetzung mit K. Rahner und J. B. Metz, zum Beispiel S. 22, Anm. 33), fatal hätte sein können. Zum anderen setzt er bewußt nicht an der Wurzel dieser Philosophie ein: „Wir können uns hier nicht auf die Begründung dieser Grundsätze (von Thesis, Antithesis und Synthesis) einlassen, sondern setzen ihre Gültigkeit als erwiesen voraus" (S. 45 Anm. 33). Es ist aber gerade dieses Stück Pragmatismus, was das Unternehmen tatsächlich rettet.

Es bestehen nämlich begründete Zweifel darüber, daß der Fichtesche Grundansatz nachvollziehbar sei. Was den ersten Grundsatz angeht, so halte ich mit E. Tugendhat („Selbstbestimmung und Selbstbewußtsein", Frankfurt 1979) dafür, daß die Gleichung Ich = Ich (Ich als Subjekt weiß sich als Objekt) schon deshalb sinnlos ist, weil „wissen" (anders als „kennen", „sehen" usw.) unmöglich durch ein Akkusativ-Objekt ergänzt werden kann, sondern immer nur durch einen (einen Sachverhalt ausdrückenden) „daß"-Satz. Daß es sich hierbei nicht um Verbalismen handelt, sondern ganz im Gegenteil um unerläßliche Schutzmaßnahmen vor der Verführung durch die Sprache, beweist die auf solchen Verwechselungen beruhende lange Geschichte der Hypostasierung sprachlicher Ausdrücke, eine Geschichte, die weder mit Fichte angefangen noch allerdings mit ihm aufgehört hat – abgesehen davon, daß ausgerechnet die englische Sprache, „in der" die Unterscheidung zwischen „wissen" und „kennen" wiederentdeckt und fruchtbar gemacht wurde, sie nicht kennt.

Trotzdem ist die Anknüpfung gerade an Fichte meines Erachtens nicht ungerechtfertigt. Wenn das Subjekt Ich sich unmöglich als Objekt wissen kann, wenn hinter dem „ich (klein!) weiß, daß ..." – soll es sich dabei tatsächlich um einen Identitätssatz handeln können – nur die „je-meinige" Existenz als ein zu Tuendes (kurz als Praxis) in Frage kommen kann, dann ist gerade die Fichtesche (Früh-)Philosophie – trotz ihres verfehlten[1] und vom Vf. ausgesparten Ansatzes – mit ihrer Betonung des Aufgabe-Charakters des vernunftgemäßen Lebens für eine interpersonalistische Freiheitstheorie ein denkbar günstiger Partner. Nur eben nicht der einzig denkbare. Damit wird nur betont, was Vf. nicht leugnet und was er durch Anspielungen auf andere Autoren – vor allem auf Thomas von Aquin – indirekt sogar bestätigt. Deren gemeinsame Basis liegt wohl in dem vom Vf. (s. v. a. I. Kap., III. 2. b: „Das Bestimmtsein des Subjekts zur Selbstbestimmung" (J. G. Fichte) ...") energisch herausgearbeiteten Gedanken der Freiheit als Autonomie – ob man diese mit Thomas v. Aquin als Herrschaft seiner selbst (causa sui), mit Kant (mißverständlicher) als Selbstgesetzgebung oder wie auch immer bezeichnen mag (vgl. etwa S. 85 u. Anm. 7).

Daß in der menschlichen Freiheit (und damit – trotz schlagwortartigen Mißbrauchs – Personenhaftigkeit und Würde) die Wurzel der Sittlichkeit mit ihrem interpersonalen Bezug liegt, darüber dürfte weitgehende Übereinstimmung herrschen. Schwieriger ist es, den unbedingten Charakter der Sittlichkeit – was mit der Freiheit einhergeht – als irgendwo anders als in der menschlichen Freiheit selbst begründet anzusehen. Vf. scheut diese zunächst ausweglos scheinende Aufgabe nicht. Und auch hier kommt ihm seine längst nicht so grundsätzliche, teilweise glücklicherweise eben pragmatische Einstellung gegenüber Fichte zu Hilfe. Daß auch solche Grundlegungsfragen „nicht mehr im Anschluß an eine ausdrückliche Anlehnung an Fichte beantwortet werden" sollen, kommt insofern dem Buche zugute, als durch die Arbeiten vor allem der sog. Heidelberger Schule (D. Henrich, K. Cramer u. a.) die wohl unüberwindlichen Grundlegungsschwierigkeiten deutlich geworden sind, die auch der an der neuplatonischen Konzeption des Absoluten als Einheit ohne Mannigfaltigkeit orientierten Spätphilosophie Fichtes entgegenstehen (s. darüber v. a. die noch nicht veröffentlichte Heidelberger Habil.-Schrift aus dem Jahre 1979 von K. Gloy „Einheit und Mannigfaltigkeit. Eine Untersuchung über das ‚und'").

II. Ebenso wie zu Fichte hält Vf. eine gesunde Distanz zu seinen Gewährsleuten. Durch diese Eigenständigkeit gewinnt die Argumentation an Überzeugungskraft, aber auch an Tiefe und Weite. Dazu jetzt nur ein – allerdings (wie es sich zeigen wird) zentrales – Beispiel: Nachdem die Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs durch Rückgang auf den Anruf eines wie der Mensch freien, darüber hinaus aber auch absolut unabhängigen Wesens

[1] Ich selbst hatte in meinem Buch „Transzendentale Einbildungskraft" (Bonn 1970), das den Untertitel trägt „Zu Fichtes Frühphilosophie im Zusammenhang des Transzendentalen Idealismus", zu zeigen versucht, daß es sich bei den zwei ersten Grundsätzen auch nach Fichte nur um idealisierende Abstraktionen aus einer erst im dritten Grundsatz erreichten ursprünglichen Synthesis (der Einbildungskraft) von Ich und Nicht-Ich handelt. Ich wage nicht zu behaupten, daß durch diesen anderen Ansatz die Grundlegungsschwierigkeiten Fichtes beseitigt werden könnten.

(Gott) erklärt wird (83ff), heißt es S. 92f: „Wenn R. Lauth zu Recht meint, daß es auch Fehlverständnisse im Vernehmen des „gesamten Aufrufs" geben könne, diese Fehlverständnisse aber darin begründet sieht, daß die notwendige sekundäre Reflexion auf den Aufruf dessen primäres Verstehen, in dem der gesamte Aufruf gesetzt sei, nicht eingeholt habe, dann bleibt zu fragen, ob dieser Erklärungsgrund allein zureichend ist. Gibt es nicht außer der ausdrücklichen Täuschung auch eine Unangemessenheit der Artikulation des Willens, der zwar von einer Grundintention her geprägt sein mag, sich aber in seiner Entschiedenheit nur unzulänglich kundtut?" Damit wirft Vf. ein Problem auf, das von keiner Entschlossenheitsphilosophie, sei es Fichtes oder wessen immer, gestellt, geschweige denn gelöst werden kann. Ich meine das klassische Problem der ἀκρασία der Unbeherrschtheit. Man mag sich ein für alle Mal entschieden haben, gut zu sein und gut zu handeln: Auch bei einer guten Gesinnung kann man sich sittlich verfehlen. Und zwar nicht etwa deshalb, weil man die Konsequenzen seines Handelns nicht richtig einschätzte. Das wäre nach wie vor purer Intellektualismus. Sondern weil man (aus „Willensschwäche"!) trotz guten Willens doch nicht will. Damit hält Vf. die Möglichkeit einer (h o r r i b i l e d i c t u) Gesetzesethik offen, die zwischen der Skylla einer reinen Gesinnungsethik und der Charybdis einer reinen Verantwortungsethik liegt, ohne – wie der Konsequentialismus – zwischen beiden hin und her pendeln zu müssen.

Da selbst der radikalste Konsequentialist nicht gut annehmen kann, daß die Intelligentesten (die in der Vorzugswahl am besten das Richtige treffen) auch die moralisch Besten (die das Böse am ehesten meiden) sind, muß er – da eine Einschränkung auf die Absicht (nur die beabsichtigten Konsequenzen zählen!) andererseits der Willkür Tür und Tor öffnen würde – die moralische Qualität der Handlung am Ende ganz in die Gesinnung setzen. Aber keine noch so gute Gesinnung – kein noch so guter Wille – schließt als solche schon die Möglichkeit zwar nur punktueller, nichtsdestoweniger aber unter Umständen schwerer Verfehlungen aus. Das Problem der Akrasie, das mit der Übersetzung „Willensschwäche" ohnehin etwas verniedlicht wird, mit ihrer eigentümlichen Inkonsequenz (das Gute wollen und das Böse – willentlich! – tun) wird dann vollends umgangen.

So spricht Vf. S. 168 mit Recht (und mit H. Schürmann) von der Bosheit u n d der Schwachheit als Voraussetzungen der Sünden (so, im Plural). Das ist zwar unbequem, hat aber den Vorteil, daß es das Problem des Bösen nicht um die Hälfte reduziert; anders ausgedrückt: daß es die Menschen nicht in ganz Böse und ganz Gute einteilt, in solche, die sich zum Guten (noch) nicht entschlossen haben, und solche, die, weil sie es doch (schon) getan haben, nicht (mehr) Böses tun können. Wie von Sünden spricht Vf. konsequenterweise dann auch von Normen im Plural (vgl. 124). Daß eine Gesetzesethik im christlichen Raum nur als Liebesethik denkbar ist: Diese Selbstverständlichkeit mag in der traditionellen Moraltheologie vielfach vergessen worden sein, Vf. vergißt sie jedenfalls nicht (vgl. 168). Nun meint eine Gesetzesethik – und zwar selbst als Liebesethik – nur eine solche, bei der der Mensch die Normen nicht erst schafft, sondern sie sich in irgendeiner Weise geben läßt. Wo bleibt dann die Autonomie?

III. Wenn ich richtig sehe, bestehen zwischen dem Vf. und meiner Interpretation in diesem zentralen Punkt, der schließlich das Verhältnis von Gnade und Freiheit betrifft, nur terminologische Unterschiede. Ich sagte schon früher, daß Kant den Gedanken der Selbstherrschaft (c a u s a s u i) mißverständlicherweise als Selbstgesetzgebung zum Ausdruck bringt. Fichte schließt sich dieser Terminologie an (vgl. 85 Ende), und mit ihm Vf. Nun ist es so, daß ohne sich selbst das Gesetz zu geben (ein Gedanke, der zumindest einige Gedankenakrobatik erfordert, um ihn anzunehmen), man autonom bleiben kann. Dazu braucht man sich nur das Gesetz zu eigen zu machen. Allerdings nicht auf irgendeine Weise und bis zu einem gewissen Sinne: dann bliebe man halbwegs heteronom. Sondern ganz. Mit anderen Worten: Daß jeder Mensch ganz autonom ist (und zwar im positiv sittlichen Sinne autonom), ist höchstens eine rührende Selbsttäuschung. Ganz autonom in diesem Sinne (denn im Sinne der Möglichkeit zum Guten und zum Bösen, im Sinne sozusagen der bloßen l i b e r t a s i n d i f f e r e n t i a e, ist gewiß jeder Mensch autonom und, wenn er sich zum Bösen entschließt,[2] gibt er sich sogar echt und nicht nur metaphorisch selbst das Gesetz, allerdings ein anderes), ist nur der Heilige, also, wenn überhaupt, doch wohl die wenigsten. Wer sich das Gesetz ganz zu eigen macht, ist gewiß eigengesetzlich, so wie die Natur Gesetzen folgt, die sie sich selbst nicht gibt noch geben kann. Auch dann nicht, und erst recht dann nicht, wenn es keinen Gott gäbe. Dann verläuft die Natur, wie sie verläuft, und damit hat's sich. Ohne „Heteronomie" kann „Autonomie" nur meinen, was es wörtlich bedeutet: Eigengesetzlichkeit. Nicht mehr und nicht weniger. Als „Selbstgesetzgebung" kann man „Autonomie" höchstens in Verbindung mit dem Gedanken der Heteronomie übersetzen. Gerade das Verhältnis zwischen Freiheit und Gnade macht es deutlich. Wenn es irgendeine „Patentlösung" für dieses Problem gibt, dann nur so, wie sie im Jahrhundert der Gnadenstreitigkeiten von „le Grand Arnauld" gesehen wurde: Die Freiheit tut alles und die Gnade auch, mit anderen Worten: Beide sind (werden) eins, und zwar dadurch, daß der Wille sich die Gnade ganz zu eigen macht. Dann ist es natürlich möglich – aber erst dann – zu sagen, daß der autonome Mensch sich selbst das Gesetz gibt. Nur darf man die Genese dieser „Selbstgesetzgebung" nicht vergessen. Ich glaube kaum, daß Kant sie im Auge behalten hat. „Selbstgesetzgebung" ist – p a c e Hans Blumenberg – ein durch und durch säkularisierter Gedanke (so wie Kant, und vielleicht auch Fichte, durch und durch Pelagianer ist), und als solcher – das ist zuzugeben – allerdings eher ein Ungedanke (vgl. auch E. Anscombes „Moderne Moralphilosophie"). Es fragt sich nur, ob unter diesen Umständen die „Neuzeit" so „legitim" ist, wie sie tatsächlich – auch das ist zuzugeben – sein sollte. Akzeptiert man nach diesen Klärungen, die ich für nötig halte, um Mißverständnisse zu vermeiden, den Ausdruck „Selbstgesetzgebung", dann ist Rez. sogar terminologisch mit Vf. einig. Das sei mit einem Seitenblick auf den zweiten, theologischen Teil der Arbeit zu zeigen versucht.

IV. Aus dem reichen Material dieses Teiles will ich nur einen Punkt herausgreifen, der im engsten Zusammenhang mit dem bisher Gesagten steht. Mit U. v. Balthasar gibt Vf. als „Grundgesetz aller christlichen Ethik" an: „Das schon Verwirklichte und Vollendete verwirklichen und vollenden" (123). Man tut dem Buch vielleicht nicht ganz Unrecht an, wenn man es im ganzen (also auch in seinem philosophischen Teil) als einen Kommentar zu diesem prägnanten Satz betrachtet. Nicht von ungefähr kehrt er wörtlich am Schluß wieder (vgl. 169). Meinerseits wieder möchte ich abschließend nur einen Kommentar zu diesem Kommentar geben.

In seinem letzten Werk „Arbeit am Mythos" (1979) hat H. Blumenberg den neuplatonisierenden Deutschen Idealismus (Fichte nicht ausgenommen) ebenso wie die christlichen Dogmen an dem Verzögerungseffekt des Mythos gemessen. Es sei denn aus Verlegenheit um das ausbleibende Ende, wozu sonst der riesige Umweg, wenn nämlich das Ende schon gekommen ist. Wozu die ganze Anstrengung, wenn wir schon erlöst sind, es sei denn aus der Verlegenheit um die enttäuschte Enderwartung. Man kann darauf in vielfacher Weise reagieren: kurzweilig, wie Blumenberg, der der Arbeit des Mythos und nicht erst der Arbeit am Mythos, den vielen Fisimatenten, wie man es ungehörigerweise abkürzend nennen könnte, als „Marscherleichterung auf dem Zug durch die Zeiten" (meist) wohlwollend-ironisch gegenübersteht; kurzschlüssig, wie (jedenfalls bei manchen Interpretationen) bei Luther, der den Knoten durchhaut, indem er jede Anstrengung für müßig und jedes Ethos für überflüssig, wenn nicht gar für schädlich, erklärt – weil das Ende eben schon gekommen ist; oder aber so, daß man das Paradox ernst und beim Worte nimmt. Das ist das Signum echten Christentums. So wie beim prägnanten Satz U. v. Balthasars. Oder – um einen ganz anderen Zeugen anzurufen, bei André Frossard. Unter den vier Dingen, die ihm nach seiner durch keinerlei Anzeichen angekündigten und daher (ebenso wie bei Alphonse Ratisbonne im vorigen Jahrhundert) nicht einmal unerwünscht zu nennenden Konversion zu einem Glauben, den er vorher nie gekannt hatte, plötzlich klar wurden, zählt er (neben Existenz eines personalen Gottes, jenseitigem Leben und Göttlichkeit der Kirche) ohne jeden wissenschaftlichen Anspruch und ganz wie aus der Reihe fallend an dritter Stelle auf: „Wir sind paradoxerweise gerettet und doch noch zu retten" („Il y a un autre monde", Paris 1976; dt. von L. v. Schaukal, Freiburg 1977, S. 45) (Vgl. S. 38: Ich sollte die Wahrheit „suchen, nachdem ich sie gefunden hatte".).

Begrifflich ist dieses Paradox nur auf dem Wege auszutragen, den auch Vf. geht, nämlich über den Aufweis erstens der endlichen, die Interpersonalität einbeziehenden menschlichen Freiheit und zweitens des Vorranges der absolut eigenständigen Freiheit eines personalen Gottes. Nur aus der Bemühung um Aneignung dessen, was man selbst in keiner Weise bewirken kann, kann der Grundgedanke der Arbeit, der Gedanke der

2 Vgl. zum Stand der vollendeten Sündhaftigkeit bei Fichte S. 26, Anm. 45.

stellvertretenden Sühne, verständlich werden, verständlich werden vor allem, daß Gott nicht („wie dies ein von der allgemeinen Religionsgeschichte hergeleitetes Sühneverständnis nahelegen könnte") „der Empfänger von Sühne, sondern der Spender der Sühne" ist (139). So bezeichnet Vf. selbst die These, daß die „Übertragungsidee" „ihre eigentliche Bedeutung [dürfte] finden können aus dem personalen Zusammenhang [...] sühnender Heilsvermittler" (141 Anm. 40), als das Grundanliegen seiner Arbeit. (Die Worte „mitmenschlich wirksamer", die dazwischen stehen, sind meines Erachtens entweder selbstverständlich und dann überflüssig oder aber nicht selbstverständlich und dann eine wohl unbeabsichtigte Verkürzung des Sachverhaltes. Bei dieser Gelegenheit darf ich bemerken, daß S. 67 Anm. 35 das Wort „nicht" vor „gewahrt werden könnte" fehlt).

Damit werden die Weichen der weiteren Untersuchung in eine Richtung gestellt, die über den Schmerzensmann von Js. 53 schließlich in das (auch die Fürbitte einschließende) interpersonale Geschehen des Neuen Bundes mit dem sühnenden Tod Christi führt. Der Akzent liegt nach dem Gesagten darauf, daß dieser sühnende Tod ein Akt Gottes ist (vgl. 159ff, aber auch schon S. 158 Anm. 27 u. v. a. S. 160 Anm. 38 mit dem wichtigen Satz: „Die religionsgeschichtlich gegebene Auffassung von Gott als dem Empfänger der Sühne findet im Neuen Testament keinen Anhaltspunkt"). Demnach müßten – so meine ich – auch bei der seit Anselms Cur Deus homo üblichen Satisfaktionstheorie die Akzente neu gesetzt und die Hauptakzente nicht mehr auf den angebotenen und von Gott angenommenen Opfertod seines Sohnes (wo beispielsweise der wohlwollende Humor Blumenbergs aufhört), sondern auf denjenigen Gottes selbst gelegt werden. Die mit der Satisfaktionstheorie verbundenen Anstößigkeiten für Denken und Gemüt mögen damit höchstens nur etwas abgemildert werden. Immerhin wird der Gedanke der unbedingten Liebe Gottes zu den Menschen, wenn nicht vertieft, so doch gegenüber dem der Selbstehre Gottes, bei dem gerade Blumenbergs Kritik ansetzt, in den Vordergrund gestellt. Und wenn man so etwas wie ein Mysterium iniquitatis mit seiner Grenze der Unbegreiflichkeit nicht a limine abweist, so können die Zumutungen für das Denken (einschließlich der des Sündenfalls) auf ein Minimum und damit vielleicht auch auf ein für jedermann erträgliches Maß reduziert werden. So viel ist jedenfalls zu sagen: Vf. beteiligt sich – wie wir gesehen haben – nicht an der üblichen Wegretuschierung der konkreten Wirklichkeit des Bösen. Der Höhepunkt des Heils im Neuen Bund betont bei ihm nur den absoluten Vorrang der rechtfertigenden Gnade („nur der vollkommene Gott kann sühnen", S. 110 mit Hinweis auf Mk 2, 7; Luk 5,21) und des Glaubens (wie im reformatorischen Gedanken festgehalten), macht aber aus den genannten Gründen die Anstrengung des Ethos und in eins damit die Freiheit nicht überflüssig. Nur, daß die Untersuchung bei der allgemeinen Moraltheologie bleibt (vgl. 171) und so nicht ins normative Detail steigen darf.

„Alle Schuld, die sich Gott gegenüber als Sünde darstellt, wäre grundsätzlich im tathandelnden Wollen der vollkommenen Person gesühnt. Wiewohl die Sühne absolutes, nicht geschuldetes Geschenk wäre, müßte sie doch durch den Willen des schuldig Gewordenen tathandelnd angenommen und geschichtlich eingeholt werden" (111f). „Indem der Mensch aber die Objektivationen seiner eigenen Schuld wirksam aufarbeitet, holt er den sühnenden Willen der vollkommenen Person als seinen eigenen geschichtlich ein. In der Begegnung mit anderen (letztlich: allen) geschichtlich erreichbaren und schuldig gewordenen Vernunftwesen muß er – da er seine eigene Sittlichkeit nur im je Anderen seiner selbst verwirklichen kann – zu einem sühnenden „Wechselwollen" bereit sein und die Last des anderen als seine eigene (in Stellvertretung) zu tragen versuchen. Dies jedoch tut er nicht kraft eigenen Vermögens, sondern kraft der bleibenden Verbundenheit mit dem vollkommenen, sühnenden Willen, zu dessen Unmittelbarkeit die sühnende Tat eigener Freiheit nur vermittelt. – Die Sühne, nach der die Philosophie nur Ausschau halten kann, ist nach dem Bekenntnis des christlichen Glaubens in der geschichtlichen Begegnung mit Jesus Christus wirklich geworden" (115f).

Ich habe diese Worte, die an der Schwelle zwischen philosophischem und theologischem Teil stehen, wo die Sprache sich ganz entspannt hat, zitiert, um der diese ganze Rezension tragenden Überzeugung eines Nicht-Theologen (der deshalb vor allem alle bibelexegetischen Details ausgelassen hat) zum Schluß Nachdruck zu verleihen, meiner Überzeugung, also, daß es sich bei diesem Buch – auch wegen seines philosophischen Teiles – zugleich um ein eminent katholisches und (die aufregende Frage, ob „gerade deshalb", will ich unterdrücken) um ein eminent ökumenisches Werk handelt. Daran möge man seinen Rang abschätzen. Diesem können Lücken auf der Grundlegungsebene schon allein deshalb nicht viel anhaben, weil sie zumeist wohl einkalkuliert sind.

Münster Fernando Inciarte

Jesus Christus und die Religionen. Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen. Hrsg. von Ansgar Paus. – Graz, Wien, Köln/Kevelaer: Styria/Butzon und Bercker (1980). 320 S. DM 16.80.

Dieser Sammelband enthält die Beiträge der Salzburger Hochschulwochen 1979. Streng genommen entsprechen nur die Beiträge von D. Wiederkehr: „Jesus Christus als die Erfüllung der Religionen" (161–190) und von Kardinal S. Pignedoli: „Jesus Christus im Blick von Nichtchristen" (305–313) dem Titel des Buches. Die übrigen Beiträge befassen sich mit den Beziehungen des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen. Mit großer Offenheit wird nach dem Standpunkt der christlichen Theologie in ihrem Urteil über die nichtchristlichen Religionen gefragt. Es wird danach gefragt, ob sich dieser Standpunkt heute präzise definieren und ob sich eine Neuorientierung der Kirche in Theologie und Praxis gegenüber den nichtchristlichen Religionen feststellen läßt.

Der Leser täte gut daran, sich die Zeit zu nehmen, jeden Beitrag gründlich zu bearbeiten. Fundamentale Themen werden hier behandelt, wie „Die Religion in den Religionen" (Wilhelm Dupré, 9–38), Anspruch des Christentums und der anderen Religionen und Weltanschauungen (Paul-Werner Scheele, 191–231; Peter Meinhold, 49–93), „Jesus Christus als die Erfüllung der Religionen" (Dietrich Wiederkehr, 161–190), Neuorientierung der katholischen Kirche in ihren Beziehungen zu den nichtchristlichen Religionen (Arnulf Camps, 233–264). Weitere Beiträge befassen sich mit Teilthemen und beziehen sich auf einzelne Religionen: Judentum (Kurt Schubert, 95–108), Islam (Georges C. Anawati, 109–159); Evangelisation in Lateinamerika (Emil L. Stehle, 265–303).

Angesichts dieser Thematik drängen sich die Fragen auf. Darf der Anspruch des Christentums zu einer engherzigen Intoleranz führen? Rechtfertigt eine großzügig verstandene Toleranz einen nivellierenden Indifferentismus oder eine leichtherzige Gleichstellung aller menschlichen Versuche, Gott zu suchen? Ist das Wesentliche die allgemeine Hinwendung des Menschen zu Gott oder eher die Hinwendung Gottes zu den Menschen? Ist das Wichtigste die Religion in den Religionen oder eher die Religionen als Ausformung der Religion? Ist das Eigentliche des Christentums nicht, jenseits des in ihm aufgedeckten Schemas einer gewöhnlichen Religion, der Glaubensbezug auf das faktisch geschichtliche Ereignis in Jesus Christus? Diese Fragen wollen nicht als Kritik an den Beiträgen dieses Bandes verstanden werden. Sie geben auch nicht Stellungnahmen von Autoren des Buches wieder. Sie wollen nur dem Leser helfen zu erkennen, wie wichtig das Thema des vorliegenden Buches ist, und zu ermessen, mit welchem Ernst man sich mit Hilfe der verschiedenen Autoren dieses Bandes an diese Fragen heranwagen soll.

Ich möchte allen, die sich mit Theologie, Pastoral, Mission und Dialog befassen, empfehlen, die hier veröffentlichten Beiträge nicht nur zu lesen, sondern zu studieren und sich mit ihnen auseinanderzusetzen.

Münster Adel-Theodor Khoury

Jüdische Liturgie. Geschichte – Struktur – Wesen. Hrsg. von H. H. Henrix. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1979. 160 S. (Quaestiones Disputatae Bd 86) kart. DM 26.–

I. Vorliegender Sammelband ist aus einer Tagung über „Jüdische Liturgie" in Aachen (16. – 19. März 1978) erwachsen. Hierzu einige Vorbemerkungen.

Es hat allzu lange gedauert, bis christlicherseits die jüdische Liturgie (wieder) entdeckt wurde, obwohl doch jüdische und christliche Liturgie gemeinsame Wurzeln haben, ja christliche Liturgie überhaupt weitgehend aus Synagogengottesdienst und anderen liturgischen Handlungen des damaligen Judentums hervorgegangen ist. Gewiß, Neutestamentler und Liturgiegeschichtler gingen der jüdischen Liturgie zur neutestamentlichen Zeit nach, doch die weitere Geschichte des jüdischen Gottesdienstes und dessen heutige Gestalt kamen angesichts der im Christentum lange vorherrschenden „Israel-Vergessenheit" nicht in den Blick. Diese Haltung ist in der katholischen Kirche zwar durch die Erklärung des

II. Vaticanum „Nostra aetate" (Nr. 4) als unchristlich erwiesen, doch bedarf es noch vieler Anstrengungen, bis die „Israel-Vergessenheit" wirklich der Vergangenheit angehört. Im deutschen Raum haben vor allem die beiden Akademien von Aachen und Arnoldshain (Bischöfliche Akademie des Bistums Aachen bzw. Evangelische Akademie in Hessen und Nassau) das christlich-jüdische Gespräch gesucht. Dem rührigen Leiter der Aachener Akademie, Hans Hermann Henrix ist es nun zu verdanken, im Verein mit der Arnoldshainer Akademie das Thema Jüdische Liturgie auf einer Tagung in Aachen (16.–19. März 1978) angegangen zu haben. Als jüdischer Gesprächspartner konnte der dem gemäßigten Flügel des Reformjudentums angehörige, renommierte Liturgiewissenschaftler Jakob J. Petuchowski, Prof. für jüdische Theologie und Liturgie in Cincinnati/USA, gewonnen werden, der die Hauptlast der Tagung zu tragen hatte. Christliche Gesprächspartner bzw. Referenten waren die Judaisten Johann Maier (Köln, ev.) und Clemens Thoma (Luzern, kath.). Der Rez., der als Tagungsteilnehmer die für den Druck nicht oder nur unwesentlich überarbeiteten Referate selbst hören konnte, muß bedauern, daß zwar Laien und Liturgiewissenschaftler in beachtlicher Zahl, dafür nur zwei Bibliker erschienen waren. Sollte jüdische Liturgie für christliche Bibelwissenschaftler tatsächlich von geringem Interesse sein? Umso erfreulicher ist es, daß die Vorträge, ergänzt durch einen Beitrag eines Teilnehmers aus christlicher (katholischer) liturgiewissenschaftlicher Sicht (Prof. Dr. Hermann Reifenberg, Bamberg), in dem zur Besprechung anstehenden Bd einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Es wäre sehr zu wünschen, daß dieser Bd, der nach dem Vorwort seines Hrsg. (11) „in die jüdische Liturgie als quaestio disputata et disputanda christlicher Theologie einführen (will)", im Bereich der Theologie nicht nur bei den Liturgiewissenschaftlern lebhaftes Interesse fände.

II. Schon um das angesprochene Interesse zu wecken, sei zunächst etwas ausführlicher auf den Inhalt eingegangen als dies sonst bei Besprechungen von Sammelbänden der Fall ist.

Die Einführung des Hrsg. (7–12) verdeutlicht Aktualität und Zielsetzung der Tagung. Was die Aktualität angeht, so könnte man außer – wie H. – auf die Studie des Rates der EKD „Christen und Juden" von 1975 und die „Vatikanische(n) Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung ‚Nostra aetate' (Nr. 4)" aus dem gleichen Jahr (dokumentiert: HerKorr 29 [1975] 65–68) noch auf das Arbeitspapier des Gesprächskreises „Juden und Christen" beim ZK der deutschen Katholiken „Theologische Schwerpunkte des jüdisch-christlichen Gesprächs" vom 24. April 1979 (dokumentiert: HerKorr 33 [1979] 399–403) verweisen.

J. J. Petuchowski behandelt in seinem Beitrag Zur Geschichte der jüdischen Liturgie (13–32) im einzelnen Themen bzw. Fragen wie Heiligung von Raum und Zeit, Entstehung der Synagoge, Unterschiede zwischen Tempel und Synagoge wie Dialektik zwischen Tempel und Synagoge, sowie Dialektik zwischen *kawwanah* („Ausrichtung", hier: „Spontaneität") und *qäbaᶜ* („Festgelegtes") im jüdischen Kult. Obwohl die Synagoge den Tempel nicht imitieren darf, wird im Lauf der Liturgieentwicklung tatsächlich der Tempel durch die Synagoge imitiert (vgl. 19). Die jüdische Liturgiegeschichte läßt (noch deutlicher als die christliche!) das Gesetz erkennen, daß das zunächst freie gottesdienstliche Gebet alsbald fixiert wird: „Die *kawwanah* einer Generation wird zum *qäbaᶜ* einer anderen" (27). Ähnlich gilt für die Geschichte der christlichen Liturgie, was P. von der jüdischen sagt: „Immer wurde nur hinzugefügt, kaum je etwas ausgelassen" (29). Erstaunlich und vor allem für den Christen befremdlich ist die unter den Rabbinern lange vorherrschende Scheu, Gebete aufzuzeichnen. Die ersten, übrigens nicht offiziellen Gebetbücher stammen erst aus dem 9. Jh.! „Die endgültige Entscheidung über die jüdische Liturgie wurde nicht von den Rabbinern gefällt, sondern von den Buchdruckern" (28).

Johann Maier behandelt in seinem Beitrag „Aspekte der Kultfrömmigkeit im Lichte der Tempelrolle von Qumran" (33–46) Themen wie Tempelanlage und Heiligkeitsbereiche, Kultkalender und Festzyklus, sowie die Übertragung von Kultfrömmigkeit auf Torafrömmigkeit. Eigenartig für Qumran ist: „Die Radikalisierung des Bewußtseins der Erwählungsheiligkeit und deren Einengung auf die *Jachad*-Gemeinde führte zu keiner Entwertung der rituellen Heiligkeit, sondern zu einer Radikalisierung auch der Kultfrömmigkeit" (37). Von größter Bedeutung für das Überleben des Judentums überhaupt war „die Übertragung der kosmologischen Symbolik" des Kultes „auf die Torafrömmigkeit"; denn sie „ermöglichte es dem pharisäisch-rabbinischen Judentum ... den Verlust des Tempels und des Opferkultes zu verkraften ... Mit einem praktizierten Opferkult in die Ära der monotheistischen Religionen Christentum und Islam einzutreten, hätte es dem Judentum gewiß verwehrt, mehr als ein Relikt vorderorientalisch-antiker Religionsgeschichte zu werden, sein heutiger Status wäre in etwa dem der Samaritaner näher als dem einer ‚Weltreligion'" (44f). Was Christentum und Judentum letztlich unterscheidet, ist der unterschiedliche Heilsweg, was für die Beurteilung der beiden Liturgien ausschlaggebend ist: „Nicht das Kultisch-Rituelle an sich, sondern die Heilswegfunktion der das Kultisch-Rituelle einschließenden Tora mit dem damit verbundenen Welt- und Menschenverständnis ist der Punkt, von dem der Vergleich beider Religionen und ihrer Liturgien auszugehen hat, wobei in bezug auf die einzelnen Traditionsstücke ihr Bezug auf dieses Zentrum mitzubeachten ist" (46).

Dem Thema Biblisches Erbe im Gottesdienst der Synagoge geht Clemens Thoma nach (47–66). Einen spätatl. Synagogengottesdienst ohne Synagogengebäude sieht Th. im Buß- und Gebetsgottesdienst von Neh 9–10 niedergeschlagen, da sich hier die Thematik jüdischen Synagogengottesdienstes am ausgeprägtesten findet. „Besonders die Einleitungsverse des Gebetsteiles des Buß- und Gelöbnisgottesdienstes, Neh 9,5f, finden eine bemerkenswerte Bündelung früherer alttestamentlicher und späterer synagogal-gottesdienstlicher Frömmigkeitsanliegen. Diese beiden Verse sind gleichsam ein frömmigkeitsgeschichtliches ‚Nadelöhr', durch das sich biblische Frömmigkeit hindurchzwängt, um sich später innerhalb des ‚klassischen' Synagogengottesdienstes in reicher und ruhiger Entfaltung zeigen zu können" (53). Abschließend bemerkt Th.: „Die Synagogenliturgie ist also nach Wort und Geist in der Bibel verwurzelt. Man könnte sie eine religiös-bewußte und gezielte Adaptierung der biblischen Offenbarung für den religiösen Alltag bezeichnen" (65).

Es folgt (66–76) eine vorzügliche liturgiegeschichtliche Interpretation des Höre Israel durch J. J. Petuchowski, des zentralen jüdischen Glaubensbekenntnisses, das ein Hauptstück der Synagogenliturgie im Morgen- und Nachtgebet darstellt. „Die drei Paragraphen des Höre Israel sind: Annahme des Jochs der göttlichen Herrschaft, Annahme des Jochs der Gebete, der Auszug aus Ägypten" (70). Im Zusammenhang mit der Benediktion nach dem dritten Paragraphen des *Schemaᶜ* bemerkt P., daß die verbreitete Behauptung, das Judentum habe keine Dogmen, eine Halbwahrheit ist: „Hier im *Schemaᶜ* muß der Jude erklären, daß das, was dogmatisch im *Schemaᶜ* ausgedrückt ist, für ihn wahr ist – nicht nur heute, sondern in Zeit und Ewigkeit" (73). Die drei Benediktionen des *Schemaᶜ* beziehen sich (nacheinander) auf den Gott der Schöpfung, der Offenbarung, der Erlösung: „Damit haben wir die drei Grundpfeiler: Schöpfung, Offenbarung und Erlösung, die eben nicht von Franz Rosenzweig erfunden worden sind" (74).

Es schließt sich eine ebenso vorzügliche Interpretation des Achtzehngebetes durch J. J. Petuchowski an (77–88). Das Problem der neunzehn Benediktionen des Achtzehngebetes löst sich für P. so: „Man hat im palästinensischen Ritus das Thema der davidischen Dynastie und das Thema des Wiederaufbaus Jerusalems in einer Benediktion zusammengefaßt. Im babylonischen Ritus ... hat man die Benediktion von David und Jerusalem in zwei geteilt" (82). In Jamnia wurden die 18 Benediktionen nicht erst abgefaßt, sondern lediglich redigiert, gesammelt und geordnet (vgl. 84–86).

Es folgt (89–102) eine komprimierte, äußerst sachkundige literaturgeschichtliche Einführung in die Synagogale Poesie *(Pijjuṭ)* durch J. Maier. Unter *Pijjuṭ* (abgeleitet von *Paitan*, „Dichter", Lehnwort aus dem Griechischen: poietes) versteht man eine „funktionsgebundene religiöse Dichtung für den liturgischen Gebrauch" (89). Sie ist „an bestimmte liturgische Stationen gebunden" (ebd.). (Man kann sie wohl mit den Sequenzen der Meßliturgie vergleichen.) Das Aufkommen des *Pijjuṭ* hängt mit dem Amt des Vorbeters zusammen, das sich in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten entwickelte. Die im 4.–6. Jh. in Palästina entstandenen Gattungen des *Pijjuṭ* „haben derart vorbildlich gewirkt, daß sie als ‚klassischer Pijjuṭ' zu bezeichnen sind" (91). Es sind drei große Schulen zu unterscheiden, die des Orients, die italisch-aschkenasische, und die sog. spanische Schule. Heute dürften an die 70 000 (!) solcher Dichtungen bekannt sein (vgl. 95). Im Verlaufe der mit dem 19. Jh. einsetzenden Reform der jüdischen Liturgie wurde der Umfang der *Pijjuṭ*-Bestände (freilich nicht im orthodoxen Raum) beanstandet und reduziert, teils weil man nicht mehr genug Hebräisch verstand, teils, um die überlange Liturgie dadurch zu verkürzen (vgl. 94f). Die Gattungen des *Pijjuṭ* sind mannigfaltig. M. listet eine ganze Anzahl zum *Schemaᶜ Jiśraᵓel*, zum Achtzehngebet, zum *Musaf*-Gottesdienst des *Jom Kippur* und zur Liturgie von Bußtagen auf. „Alles in allem stellt der Pijjuṭ ein Quellenmaterial dar, dessen Bedeutung für die Geschichte der Religion bzw. der Frömmigkeit meist unterschätzt wird, daher steht die inhaltliche Erforschung auch noch in den Anfängen" (102).

Die traditionelle jüdische Liturgie – Bemerkungen zu Aufbau und Struktur des synagogalen Gottesdienstes ist das Thema des folgenden Beitrags von J. J. Petuchowski (103–110). Er kommt dabei auf das Morgengebet, die Lesung der Tora und das Musafgebet zu sprechen. Äußerst informativ ist P.s folgender Beitrag über Liturgiereform im Judentum heute (111–121), zumal für den katholischen Leser nicht wenige Parallelerscheinungen zur Entwicklung der Liturgiereform nach dem II. Vatikanum erkennbar sind, dies vor allem im geschichtlichen Überblick (112–116). Im systematischen Überblick (117f) unterscheidet P. 1) das traditionelle Gebetbuch mit Kürzungen und einigen

Gebeten in der Landessprache, 2) Gebet- und Erbauungsbücher für moderne Juden und 3) Synthese zwischen dem Alten und dem Neuen. „Das Material ist äußerst umfangreich, kamen doch allein in Europa zwischen 1815 und 1967 etwa 170 Gebetbücher heraus, während in Amerika nicht weniger als 120 Gebetbücher erschienen" (118). Als Hauptmerkmale der reformierten Liturgien nennt P. (119–121) folgende: 1) Kürzung des traditionellen Gottesdienstes. 2) Gebrauch der Landessprache, 3) Nichterwähnung der Engel, 4) Dämpfung des Partikularismus, 5) Weglassung von Gebeten für die Einsammlung der Verstreuten und für die Rückkehr nach Zion, 6) Weglassung von Gebeten für die Wiederherstellung der Opfer, 7) Ersetzung von „Erlöser" durch „Erlösung" und 8) von körperlicher Auferstehung durch Unsterblichkeit der Seele, 9) Möglichkeiten für Abwechslung, 10) Zulassung von neuen Gebeten, die heutige Anliegen ausdrücken. „Das konservative Judentum in Amerika hat eine Liturgie, auf die die unter 1, 2, 6, 9 und 10 genannten Merkmale ebenfalls zutreffen" (121). Die Schlußbemerkung P.s ist auch für den christlichen Liturgen beherzigenswert: „Was in den jüdisch-liturgischen Bestrebungen der Neuzeit noch nicht völlig verstanden ist, ist meines Erachtens erstens, daß die Möglichkeit des Betens viel mehr mit dem Glauben oder der Abwesenheit des Glaubens zu tun hat als mit einer modern frisierten Liturgie. Auch nicht verstanden ist zweitens die Tatsache, daß Liturgie Poesie ist und nicht Prosa" (121). Der zweite Beitrag von Cl. Thoma befaßt sich mit dem Thema Die jüdische Liturgie und die Kirchen (122–136). Im Hinblick auf gemeinsames Beten von Christen und Juden handelt Th. zunächst über falsche Polemiken, Mißverständnisse und übertriebene Erwartungen (123–126), um sodann (126–131) Gedanken über und Vorschläge für (christliche) Gottesverehrung im Sinne Israels zu machen, danach für ein (christliches) Glaubensbekenntnis mit Offenbarungsworten (Dtn 6,4 – 9 + Mt 11,25 – 30) zu plädieren (132–134) und schließlich (134–136) den christlichen Gottesdienst als „Bestätigung und Bekräftigung jüdischen Betens" zu sehen.

In weitgehender Berücksichtigung der Referate zieht H. Reifenberg gleichsam das Fazit, das sich für den christlichen Liturgiker aus der Tagung ergibt: Der christliche Liturgiker vor dem jüdischen Gottesdienst – Überlegungen zu vorgegebenen Fragen kultischer Theorie und Praxis (137–160). Er würdigt das Aachener Symposium als „eine der umfassendsten Tagungen dieser Spezialthematik" im deutschsprachigen Bereich" (137). Auf die Frage, warum derartiges erst 1978 geschehen konnte, gibt er zwei Antworten: „Zunächst ist zu erwähnen, daß die jüdischen Wurzeln des christlichen Gottesdienstes erst in jüngerer Zeit (wieder) christlicherseits in betontem Maße zu Bewußtsein kamen und, vor allem, ausgesprochen werden (dürfen) ... Die theoretisch-praktische Arbeit der letzten Jahre im Zuge der liturgischen Erneuerung samt Erstellung von Agenden und ihre Einbürgerung hat viele Kräfte stark beansprucht, so daß man oft nur das Nächstliegende tat" (138). In einem Vergleich von jüdischer und christlicher Liturgie behandelt R. unter Grundfragen des Gottesdienstes (140–149) 1) Allgemeine Perspektiven, 2) Liturgie und Liturgiewissenschaft, 3) Liturgiegeschichte – Liturgiegeographie – Liturgiedokumentation: „Bemerkenswert, daß sich gewisse Aspekte der Erneuerungsbemühungen im Christentum und Judentum gleichen: Kürzung der Liturgie, Abwechslungsbestreben, Volkssprache, Vermeidung von (überspitzter) Allegorie, dazu Musik und Lied in modernen Formen, Feiertagsreduktion, Gottesdienste mit strenger ausgerichteter Thematik, Erprobung von Formen (Experimente) und Betonung der Predigt" (145). Wiederum im Blick auf beide Liturgien behandelt R. schließlich (150–159) unter Liturgiesystematik: Grundlagen, Träger und Form des Gottesdienstes sowie sein Zeit- und Raumverständnis. Er notiert darunter auch einige Desiderata bzgl. des christlichen Gottesdienstes, um ihn auch für jüdisches Denken ansprechbar zu machen, so im Sinne des NT eine klare Orientierung des Gebetes auf Gott. Was die trinitarischen Aussagen über Gott angeht, so „wird dabei für die Begegnung (entscheidend) sein, ob es christlicherseits gelingt, den auch von Christen geglaubten einen Gott glaubhaft zur Sprache zu bringen" (151). Alles in allem ein sehr informativer Beitrag über das trotz aller Unterschiede Gemeinsame in jüdischer und christlicher Liturgie im Hinblick auf die geschichtlichen Grundlagen wie die Struktur des Gottesdienstes, der nicht zuletzt erst auf dem Hintergrund der Aachener Referate möglich wurde.

III. Nach der inhaltlichen Würdigung des Sammelbandes noch einige kritische Bemerkungen, die eher Marginalien gleichkommen. Da der Rez. weder Judaist noch Liturgiker, sondern Alttestamentler ist, sei lediglich einiges Kritische von alttestamentlicher und allgemein theologischer Sicht her gesagt.

Bezüglich der Entstehung der Synagoge vertritt Petuchowski die *Maᶜamadot*-Hypothese: Während der Woche, da ihre Priester am Tempel Dienst taten und ihre Delegation von Beistehenden *(maᶜamadot)* den Opfern am Tempel beiwohnten, trafen sich die Bürger des jeweiligen Heimatbezirks zur Zeit des zweiten Tempels, „um aus der Heiligen Schrift das erste Kapitel der Genesis zu lesen" (15). Doch haben sich Texte der Gebete, welche die Schriftlesung einleiteten und abschlossen, nicht erhalten. Nun mag P. recht haben, wenn er vorsichtig formuliert: „die *maᶜamadot* waren ein Einfluß, der zum Synagogengottesdienst führte" (ebd.), doch wird man ihm keineswegs darin zustimmen dürfen, wenn er meint, die allgemein angenommene Hypothese, derzufolge die Synagoge im Exil entstanden ist, sei ohne jeden Beweis geblieben (15f). Freilich ist die herkömmliche Annahme eine Hypothese, doch kann P. selbst nicht erklären, wie es zum wöchentlichen Synagogengottesdienst vor allem am Sabbat kam, da die heimatlichen Schriftlesungs- (und Gebets-)Versammlungen z. Z. des zweiten Tempels in den einzelnen 24 Bezirken ja nur jeweils 1 Woche lang im Halbjahr stattfanden. Man kann ebenso gut argumentieren, daß jene außergewöhnlichen Veranstaltungen, von denen uns lediglich die Schriftlesung ausdrücklich bezeugt ist, nicht erst zum Synagogengottesdienst führten (u. a.), sondern eine Spezialform des damals bereits existierenden Synagogengottesdienstes darstellen. Es ist eben immer noch höchstwahrscheinlich, daß die altisraelitische Institution des Sabbat, die im Exil zur höchsten Bedeutung gelangte (vgl. Ez 20 und die Priesterschrift), schon in eben dieser Zeit durch gottesdienstliche Versammlungen ausgezeichnet wurde. – Zu J. Maier ist kritisch folgendes anzumerken: Gewiß war der Salomonische Tempel als „Palasttempel" (37) erbaut. Doch schließt diese Tatsache als solche noch nicht aus, daß die israelischen Stämme schon von Anfang an damit an Jerusalem und so an die Herrschaft der Davididen gebunden werden sollten. Schließlich hatte die Lade Jahwes, die David nach Jerusalem überführen und Salomo im Debir seines Tempels aufstellen ließ, sicherlich eine überregionale Bedeutung, zumindest für Benjamin und die mittelpalästinischen Stämme, wenn ihr auch der Charakter eines israelitischen Zentralheiligtums nicht unbedingt zukommen mußte. Der wachsende Anspruch des Tempels als Zentralheiligtum ist also nicht lediglich aus seiner Funktion als Palasttempel ableitbar (gegen Maier, a.a.O. 37). Gegenüber Cl. Thoma ist kritisch einzuwenden: Bei aller ökumenischen Einstellung gegenüber synagogalem Beten kann der Rez. nicht umhin, in den beiden Gebeten der Gabenbereitung in der erneuerten römischen Meßliturgie mehr als nur „eine Bestätigung und Bekräftigung jüdischen Betens" (134f) zu sehen. Gewiß ist die Terminologie dieser Gebete jüdisch, doch geht es in ihnen nicht mehr bloß um Dank für Gottes Schöpfungsgaben (Brot und Wein), sondern letztlich schon um Christus, dessen Erscheinen „als Brot des Lebens" und im „Kelch des Heiles" in der Eucharistiefeier erwartet bzw. gefeiert wird. Der fromme Jude weiß sich mit Brot und Wein vom Schöpfergott beschenkt, doch nicht in der Weise, daß sich ihm der Messias Gottes in diesen Gaben schenkt. Der Unterschied zwischen jüdischem und christlichem Beten wird dann im eucharistischen Hochgebet umso offensichtlicher: Christus als Gabe Gottes ist essentiell mehr als die Gottesgabe der Tora. So besteht m. E. trotz aller Verwandtschaft christlichen und jüdischen Betens doch ein qualitativer Unterschied, der freilich nicht dazu mißverstanden werden darf, das jüdische Beten als minderwertiger abzutun.

Die behelfsmäßige Umschreibung des Samäk mit ṣ (11, Anm.) ist unglücklich, da der des Hebräischen Kundige nach herkömmlicher Umschrift „tz" liest.

IV. Alles in allem ändert die eher marginale Kritik nichts an dem Gesamteindruck: Der vorliegende Bd erfüllt voll und ganz ein dringendes Desiderat, ja schließt eine Lücke, die von Liturgikern, Alt- und Neutestamentlern, ja von jedem am Gespräch mit dem Judentum interessierten Theologen wie theologischen Laien als bedauerlich empfunden wurde. Gerade für den deutschsprachigen Raum ist das hochinformative einführende Werk umso dringender notwendig, als es hierzulande aufgrund der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik gegenüber den Juden nur noch selten Gelegenheit zum christlich-jüdischen Dialog, zur Teilnahme am Synagogengottesdienst oder gar zum gemeinsamen Beten gibt. Dem Herausgeber und den Mitarbeitern kann für den verdienstvollen Band nur herzlich gedankt werden.

Bochum Lothar Ruppert

Neusner, Jacob: **A History of the Mishnaic Law of Purities,** Bde. I–XXII, Leiden (Brill) 1974–1977 (= Studies in Judaism in Late Antiquity Bd VI). DM 2164.–

Das monumentale Werk von N. ist Teil eines groß angelegten Forschungsvorhabens zur Kommentierung, Analyse und religionsgeschichtlichen Interpretation der beiden wichtigsten Traditionscorpora des tannaitischen Judentums, Mishnah und Tosefta. Derzeit erscheint die Geschichte der 5. „Ordnung" *Qodashim,* „A History of the Mishnaic Law of Holy Things" (in sechs Bden); folgen werden die „Ordnungen" *Nashim* („Frauen") in fünf Bden, *Moᶜed* („Festzeiten") und *Neziqin* („Schädigungen"). Die Schüler N.s bearbeiten die erste „Ordnung" *Zeraᶜim* („Saaten"), von der bereits der 1. Bd (R. S. Sarason, A History of the Mishnaic Law of Agriculture: A Study of the Tractate Demai, Leiden 1979) erschienen ist.

Das hier vorzustellende Werk behandelt in 22 Bden die 6. „Ordnung" *Tohorot* („Reinheiten"), die in 12 Traktaten das zentrale Thema der rituellen Reinheit bzw. Unreinheit entfaltet: Bd I–III *Kelim* („Gefäße"), Bd IV und V *Ohalot* („Zelte"), Bd VI–VIII *Negaᶜim* („Plagen"), Bd IX–X *Parah* („Rote Kuh"), Bd XI und XII *Tohorot* („Reinheiten"), Bd XIII und XIV *Miqwa'ot* („Tauchbäder"), Bd XV und XVI *Niddah* („Unreinheit der Frau"), Bd XVII *Makhshirim* („Dinge, die für Unreinheit empfänglich machen"), Bd XVIII *Zabim* („Ausfluß"), Bd XIX *Tevul Yom* („Tauchbad am selben Tag") und *Yadayim* („Hände") und Bd XX *Uqṣin* („Stile"). Die Bde XXI und XXII fassen die Ergebnisse der Einzelanalysen zusammen, und zwar Bd XXI (The Redaction and Formulation of the Order of Purities in Mishnah and Tosefta) hinsichtlich der Form- und Redaktionskritik, Bd XXII (The Mishnaic System of Uncleanness) hinsichtlich der inhaltlichen Problematik.

Herausragendes Kennzeichen des ganzen Werkes ist die methodische Strenge, mit der jeder einzelne Traktat nach einem festen Raster von genau abgesteckten Arbeitsgängen analysiert wird. Dies führt zwar manchmal zu Wiederholungen und strapaziert sicher auch zuweilen die Geduld des Lesers; andererseits war die gewaltige Materialfülle – zumindest bei einem ersten Versuch dieser Art – kaum anders in den Griff zu bekommen. Alleine der „lange Atem" und die Konsequenz, mit der Vf. sein Vorhaben durchführt und die ihm nur selten „Abschweifungen" und Vorgriffe gestattet, verdient daher Bewunderung. Jeder Traktat wird zunächst perikopenweise und zusammen mit dem Parallelmaterial aus der Tosefta übersetzt und knapp kommentiert. Dieser Kommentar versucht zwar die klassischen Kommentare mit einzubeziehen, will aber – mit Recht – nicht einen neuen Superkommentar als Summe der gesamten Tradition liefern, sondern versucht primär, die Mishnah (und Tosefta) aus sich selbst und aus ihrem eigenen Duktus heraus zu verstehen. Damit zeigt sich bereits bei der Übersetzung und Aufgliederung des Stoffes das dominierende Interesse an formalen und redaktionellen Fragen. Es folgt jeweils noch einmal eine zusammenhängende Übersetzung von Mishnah und Tosefta, um dem Leser die Lektüre zu erleichtern (darauf hätte auch verzichtet werden können; die Übersetzung der Tosefta erscheint auch separat: publiziert sind bisher *Tohorot*, New York 1977, *Qodoshim* und *Nashim*, New York 1979.). Daran schließt sich die eigentliche Analyse des betreffenden Traktates, die sorgfältig zwischen literarischen und historischen Problemen unterscheidet. Auf der literarischen Ebene wird das Verhältnis zwischen Mishnah und Tosefta untersucht und dann nach den „Formen" und „formulary patterns" gefragt. Diese Unterscheidung ist wichtig (man könnte auch von „großen" und „kleinen" Formen sprechen): Unter „Formen" im engeren Sinne, die er in der Mishnah und Tosefta findet, versteht N. Listen, Erzählungen („stories and narratives", *maᶜaseh*-Geschichten = „precedents") und Diskussionen von Rabbinen („disputes and debates"), unter „formulary patterns" die Struktur von Sätzen als den kleinsten literarischen Einheiten (die häufigste ist der schlichte Aussagesatz; dazu unten). Auf der historischen Ebene geht er in der Regel in drei Schritten vor und untersucht zunächst das System der „attributions" bzw. „attestations" (Die Terminologie ist nicht immer präzise unterschieden, manchmal ist auch von „assignements" die Rede; vgl. etwa Bd VIII, S. 206ff), d. h. der inneren Logik der „Zuschreibungen" bestimmter Aussagen an Rabbinen verschiedener Epochen (vor 70 n. Chr., Yavneh, Usha, R. Yehuda ha-Nasi):

„How to test the worth of attributions? Our test is simple and fundamental. First, we define the problem entirely in terms of attributions of sayings not to specific individuals but to the two central generations, the one of Yavneh, ca. 70 to 120, and other of Usha, ca. 130–170. Then we consider whether there is a correlation between the attribution of a saying to an authority is one of those two generations and the substance of that saying. That is, does a saying attributed to a Yavnean take for granted, depend upon, or otherwise give evidence of having been generated by, a saying attributed to an Ushan? If so, the attribution is apt to be seriously flawed, false on the face of it. Here we are able to come up with decisive results. We find that the substance of sayings attributed to a Yavnean never depends in the ways just now listed upon the substance of pertinent sayings attributed to an Ushan" (Bd III, S. XIII).

Dieses System ist besser als das naive Zutrauen in die Autorschaft der Rabbinen, das sich immer noch (und nicht nur bei Neutestamentlern) findet, und zweifellos auch besser als die Datierung rabbinischer Dicta nach der angenommenen Endredaktion der Texte. Dennoch bleibt es ein Notbehelf, denn letztlich ist die innere Logik der „Zuschreibungen" an Rabbinen selbstverständlich und beweist nicht viel mehr als daß der Redaktor seine Arbeit gut gemacht hat. Es folgt die Entfaltung der Substanz des jeweiligen Gesetzes („the weaving of the law") sowie, davon sauber unterschieden, eine Untersuchung der Frage, ob die einzelnen Rabbinen einen spezifischen Beitrag zu dem betreffenden Gesetz geleistet haben, und wenn ja, welchen („the weavers of the law"). Gesondert wird häufig dann noch geprüft, ob sich Spuren eines bestimmten Traktates für die Zeit von 70 n. Chr. nachweisen lassen.

Dieses „Untersuchungsschema" wird mit allen Traktaten durchexerziert. Auf die einzelnen Traktate genauer einzugehen, ist schon aus Raumgründen unmöglich. Besonders hingewiesen sei nur auf Bd VII, in dem erstmals eine gründliche Untersuchung des Verhältnisses zwischen Mishnah/Tosefta und dem Midrash Sifra vorgenommen wird (beide gehen auf Material des späten 1. und 2. Jh.s zurück, das seine Form bereits erhalten hatte, bevor es in die jeweilige Kompilation einging); vgl. auch die Bemerkungen zu dem alten Problem, ob die Exegese dem formulierten Gesetz vorausgeht oder umgekehrt (1ff).

Von besonderem Gewicht sind die beiden zusammenfassenden Bde XXI und XXII. Bd XXI behandelt Redaktion und Formulierung der ganzen 6. „Ordnung", methodisch konsequent wieder in sauber getrennte Arbeitsschritte unterteilt. Der Gang der Untersuchung bewegt sich von den größten zu den kleinsten literarischen Einheiten: Einteilung der „Ordnung" in Traktate, der Traktate in „Kapitel" („intermediate divisions") und der „Kapitel" in „Perikopen" oder „Sätze" („cognitive units"). Die „intermediate divisions" werden je nach dem spezifischen Verhältnis von Thema und Form in verschiedene Kategorien eingeteilt, wobei 87 Prozent dieser „intermediate divisions" sich durch eine Korrelation zwischen kohärenten Themen und kohärenten „formulary patterns" auszeichnen (Genauer unterscheidet N. zwischen „intermediate divisions defined by both internally-unitary formulary traits and coherent themes" [= 12 Prozent] und „intermediate divisions defined by both externally-unitary formulary traits and coherent themes" [= 75 Prozent]). Es ergibt sich bereits hier, daß Form und Inhalt so eng zusammengehören, daß sie nur Bestandteil der Redaktion sein können („... clearcut and distinctive redactional criteria do govern the inner aggregation of Mishnah's individual units into intermediate divisions", S. 163).

Die Zusammenfassung der kleinsten literarischen Einheiten, der „cognitive units", ergibt wenig „größere" Formen (Diskussion, *Maᶜaseh*-Geschichte, Liste) und im Grunde nur ein einziges „formulary pattern", den Aussagesatz („declarative sentence"); dieser allerdings wird genauer unterteilt in „simple declarative sentence", „duplicated subject", „contrastive complex predicate", „(mild) apocopation" und „extreme apocopation". Grundsätzlich zeigt sich (dies wird für den Neutestamentler von besonderem Interesse sein), daß Formkritik in der Mishnah/Tosefta möglich und nötig ist, Formgeschichte dagegen (so gut wie) nicht:

„One form, the dispute, certainly does allow the formulation of a historical theory. But in the main, forms important at Usha and Yavneh are nearly indistinguishable from one another. No form can be shown to originate in, or to be particularly congenial to, a specific authority or to intersecting redactional circles, even ... to a specific generation. Yet ... careful attention to disciplined formal and formulary redaction certainly was paid troughout the transmission of the legal traditions. Form-criticism proves important; form-history does not" (Bd III, S. XIIf).

Im Anschluß an diese verschiedenen Kategorisierungen kann dann endlich die entscheidende Frage gestellt und beantwortet werden: Ist die Mishnah, so wie sie heute vorliegt, das Werk von Autoren, Tradenten oder Redaktoren? Die Antwort kann nach N. nur lauten: Gewiß nicht von Autoren (keiner der Rabbinen tritt als Autor auf, kein einziges Dictum kann in der uns vorliegenden Formulierung so von einem Autor „gesagt" worden sein) und auch nicht von Tradenten im eigentlichen Sinne (die ebenfalls nicht greifbar werden), sondern von Tradenten-Redaktoren:

„The principal framework of formulation and formalization in Mishnah clearly is the intermediate division rather than the cognitive unit. ... The bulk of the work of giving expression to the cognitive units therefore is carried out in the processes of redaction which resulted in the formation – patterning a n d aggregation – of the intermediate divisions of the several tractates – in their formulation, and, it is obvious, in their organization and thematic arrangement. Mishnah is the work of tradent-redactors" (245f).

Wer der (gängigen) Meinung ist, die Mishnah sei nicht nur in ihren Aussagen und Ideen, sondern auch als literarisches Werk das Endprodukt mehrerer Generationen (Mishnah Aqivas, Meirs etc.), der verwechselt schlicht Inhalt mit Formulierung und Redaktion: „While the history of Mishnah's ideas goes back for approximately two and a half centuries ..., the redactional structure and linguistic formalization of Mishnah are the work of the generation which flourished from ca. 170 to 200, the successors of the Ushans" (XIII). Damit sind einige der klassischen und bis heute diskutierten Fragen der Mishnah-Forschung (vorläufig und für die „Ordnung" *Tohorot*) beantwortet: Die Mishnah wurde in der Periode nach Usha redigiert, der Redaktor oder die Redaktoren sind unbekannt, und Quellen sind nicht mehr namhaft zu machen:

„the evidence before us hardly permits the specification of what was formally and stilistically old, as distinct from the work of the ultimate tradental-redactional generation. On the contrary, what we know strongly suggests ... that the work of organization, formulation, and redaction is accomplished in one and the same process by a single generation. There are no substantial traces of many, very extensive earlier c o l l e c t i o n s which have been inserted whole and used as the framework for the organization of tractates or even large intermediate divisions therein" (300).

Ich habe versucht, die Analysen und Ergebnisse N.s wenigstens an einem Beispiel, dem Traktat *Uqṣin*, nachzuprüfen. Einige Überlegungen dazu seien hier zusammengefaßt:

1) Die Übersetzung ist durchweg präzise und für das Verständnis des hebräischen Textes hilfreich. Nur selten fallen Inkonsequenzen – wie etwa die unterschiedliche Übersetzung derselben hebräischen Wendung – auf; vgl. etwa *Uqṣin* 3,4 (Bd XX, 39), wo die Wendung *'eno miṭṭamme' / 'enan miṭṭamm'in ṭum'at 'okhalim* einmal mit „does not receive uncleanness as food" und dann mit „do not become unclean with uncleanness of food" übersetzt wird.

2) Die Klassifikationen des Materials bei der Analyse des Traktates (Bd XX) und in der zusammenfassenden Darstellung (Bd XXI) stimmen nicht immer überein. So ist z. B. in Bd XX, S. 80 kein Beispiel für „apocopation" in *Uqṣin* angegeben, wohl aber Bd XXI, S. 226; oder 1,5 E–K ist in Bd XX, S. 81 ein „declarative sentence", fehlt aber in Bd XXI, S. 213.

3) Die Kriterien, nach denen *Uqṣin* in „intermediate divisions" eingeteilt wird, sind z. T. vage und eine Mischung aus inhaltlichen und formalen Gesichtspunkten; das einzige erkennbare Kriterium ist der „declarative sentence". N. kommt zu folgender Aufteilung des Traktates: 1,1–4 + 6 (+ 5); 2,1–4; 2,5–6 + 7–8; 2,9–10; 3,1–3 + 9; 3,4–7; 3,8 + 10–11.

Wie sehr diese Einteilung in Wirklichkeit inhaltlichen Kriterien folgt, wird klar, wenn man den Traktat konsequent nach Themenkomplexen einteilt. Dann ergibt sich folgendes Schema, das mit N.s Aufteilung nahezu identisch ist: 1,1–4 + 6 (+ 5); 2,1–4; 2,5 + 6; 2,7 + 8; 2,9 + 10; 3,1–3 + 9; 3,4–7; 3,8 + 11; 3,10.

Sehr viel interessanter und ergiebiger ist aber die Möglichkeit, die von N. überraschenderweise nicht wahrgenommen wird, den Traktat nach den „formulary patterns" der jeweiligen *apodosis* einzuteilen (Nur ansatzweise wird in einer Anmerkung von R. Sarason zu 2,5–6 darauf hingewiesen [Bd XX, S. 29 Anm. 1]. Deswegen ist 2,5 F eben kein „appended item" [S. 25], sondern die redaktionelle Überleitung zu 2,6! Vgl. auch die Ausführungen Bd XXI, S. 245, die aber die Möglichkeiten der durch die *apodosis* gegebenen „formulary patterns" bei weitem nicht ausschöpfen.). Die folgende Übersicht gibt in Klammern das jeweilige „formulary pattern" an:

1,1–4 + 6 (*miṭṭamme', meṭamme', miṣṭaref*)
2,2–4 + 7 (*miṭṭamme', meṭamme', miṣṭaref*)
1,5 + 2,1 + 2,9; vgl. 3,8 Ende (*ṭahor — ṭame'*)
2,5 + 6 (*ḥibbur*)
2,8 (*mišṭa^{c}er — me^{c}ma^{c}ekh*)
2,10 (*makhšir*)
3,1–3 + 9 (*hekhšer — maḥašavah*)
3,4–(7); vgl. 9 (*miṭṭamme' ṭum'at 'okhalim*)
3,8 + 10 (*me^{q}qabbel ṭum'ah*)
3,11 (*miṭṭamme' miššum mašqeh*)

4) Bei den „cognitive units" werden die Listen durch das Wort *'ellu* (oder *yeš*) konstituiert; damit ergeben sich für *Uqṣin* die Einheiten 1,2–4; 1,6 und 3,2–3. Ist diese Definition nicht etwas zu eng und wird man nicht auch andere Partien des Traktates als „Listen" oder listenähnliche „Reihungen" klassifizieren können? Was ist andererseits mit Fällen wie 2,5 D, wo *'ellu* nach einer Reihung vorkommt, aber von N. nicht zu den Listen gerechnet wird?

5) Bei der Diskussions-Form der „cognitive units" wäre vielleicht eine eingehendere Analyse angebracht gewesen (Manche Dicta fehlen auch in N.s Übersicht, Bd XXI, S. 189; vgl. 1,5; 1,6; 2,3; 2,4; 3,2; 3,3; 3,4). Hier fällt nämlich u. a. auf, daß die echte Diskussion, d. h. die unterschiedliche Meinung zweier Rabbinen zu einem Thema, in den Kap. 1 + 2 fast gar nicht (hier haben wir fast ausschließlich Einzeldicta, die anonyme Aussagen ergänzen), dagegen in Kap. 3 ganz gehäuft auftritt. Dabei ist der Diskussionsbeitrag meist so in die Satzstruktur integriert, daß die Dicta der Rabbinen in Form einer Verbalkonstruktion auf das vorher anonym genannte Subjekt bezogen sind (vgl. die allgemeinen Bemerkungen N.s Bd XXI, 166f). Es wäre vielleicht nützlich gewesen, das Material entsprechend zu klassifizieren und auch die Formulierung zu berücksichtigen (direkte oder indirekte Rede, Einleitung durch *'omer* oder keine Einleitungsformel, *divre R. N. N.* nach Reihungen etc.). Weiter fällt auf, daß in den ersten beiden Kap. eindeutig Tannaiten der 3. Generation dominieren, während im 3. Kap. überwiegend Tannaiten der 2. Generation und vor 70 erwähnt werden (dies hängt zweifellos mit der Form zusammen; der „Bruch" ist genauer nach 3,4). Lassen sich daraus Schlüsse auf vorgeprägte redaktionelle Einheiten ziehen?

6) Problematisch oder zumindest ungenau ist N.s Definition des einfachen Aussagesatzes: „One sort of sentence flows smoothly from subject to verb to complement or predicate. The verb refers to the subject and is completed at the complement or predicate. This sort of sentence is characterized as simple declarative sentence" (Bd XXI, 197). Was ist hier genau „complement or predicate" im Unterschied zum Verb? Die meisten Aussagesätze (vgl. für *Uqṣin* die Liste S. 213) bestehen aus einem Subjekt und einer Verbalkonstruktion = Prädikat, oft erweitert durch Nebensätze (auf letztere wird überhaupt nicht eingegangen, obwohl man sie kaum als „impressionistic criteria of differentiation" bezeichnen kann; 199). Die Beispiele in *Uqṣin* für ein „duplicated subject" sind nur z. T. überzeugend: Während in 2,1 mit Recht ein Subjektswechsel konstatiert wird, handelt es sich in 3,8 und 3,11 eindeutig um dasselbe Subjekt. Wie unterscheiden sich diese Fälle von der sog. „mild apocopation"?

7) Ungeachtet dieser kritischen Bemerkungen ist dem Hauptergebnis N.s zuzustimmen. Auch eine genauere Analyse der „simple declarative sentences" scheint es nicht zu ermöglichen, aufgrund von verschiedenen Satzstrukturen zwischen einzelnen Gruppen von „cognitive units" zu unterscheiden und diese zu „intermediate divisions" zu bündeln, mit anderen Worten: Das Unterscheidungsmerkmal zwischen „cognitive units" ergibt sich nicht aus deren (jeweils unterschiedlicher) Struktur, sondern liegt auf der Ebene der „intermediate divisions", und dies bedeutet in der Tat, daß die Formulierung und Formalisierung der Mishnah sich zugleich mit der Komposition der „intermediate divisions" vollzogen haben muß und somit nur das Werk des Redaktors sein kann.

Eine ähnlich genaue Form- und Redaktionsanalyse wie bei der Mishnah legt N. schließlich auch für die Tosefta vor. Die grobe Zwei-Quellen-Theorie – einmal Kommentar zur Mishnah und zum anderen selbständiges und von der Mishnah unabhängiges Traditionsmaterial – wird präzisiert: Die Tosefta besteht aus „intermediate divisions", die (a) sich durch Zitation der Mishnah oder Glosse als vollständig von der Mishnah abhängig zu erkennen geben, (b) inhaltlich zwar auf die Mishnah bezogen, aber formal von ihr unabhängig sind (= „complements to Mishnah") und (c) inhaltlich und formal unabhängig sind (= „supplements to Misnah")[1].

Überblickt man nach diesen sorgfältigen und mühevollen Einzelanalysen die gesamte „Ordnung" *Tohorot* drängt sich angesichts dieses ungeheuer systematisierten und formalisierten Endproduktes *„Tohorot"*, hinter dem eine so gezielte redaktionelle Absicht erkennbar wurde, die Frage auf: Welchem Zweck sollte dieses ganze Unternehmen dienen, warum wurde die Mishnah in dieser Form redigiert und ediert? Auf diese Frage versucht das letzte Kap. in Bd XXI („Form and Meaning in Mishnah"; zusammengefaßt unter demselben Titel auch in JAAR 45 [1977] 27–54) Antwort zu geben. Die in der Forschung bisher üblichen Antworten – Gesetzbuch, Schulbuch, Corpus von Traditionen – sind allesamt nicht ausreichend und erfassen nicht das Spezifikum der Mishnah. Als Gesetzbuch ist die Mishnah merkwürdig unvollständig und oft mehr an Randproblemen als wirklich zentralen „juristischen" Fragestellungen interessiert; als Schulbuch fehlt jeder Hinweis auf ein erzieherisches Konzept oder auch einen sozialen Kontext; und als Corpus von Traditionen ist sie auffällig wenig an den Tradenten interessiert und merkwürdig ahistorisch oder sogar antihistorisch. Die Antwort N.s lautet dagegen:

[1] Bezüglich Tosefta *Uqṣin* ist die Verteilung des Materials auf die verschiedenen Kategorien allerdings problematisch: In Bd XX werden 1,8 A; 2,5 A; 2,6; 3,12–14 zur Kategorie der „supplements" gerechnet, in Bd XXI dagegen gehören 1,8 A und 3,12–14 zu den „complements"; in der Gruppe der „supplements" findet sich hier überhaupt kein Material aus *Uqṣin*.

„*Language becomes ontology.* Language in Mishnah replaces cult, formalism of one kind takes the place of formalism of another. . . . That which was not present in cult, speech, is all that is present now that the silent cult is gone. And,it follows, it is by the formalization of speech, its limitation to a few patterns, and its perfection through the creation of patterns of relationships in particular, that the old nexus of Heaven and earth, the cult, now is to be replicated in the new and complementary nexus, cultic speech about all things" (324f).

Dieses Konzept der Substitution des Kultus durch die Sprache ist vielleicht der erste wirkliche Versuch, das Gesamtphänomen der Mishnah von innen, d. h. ausschließlich aus der Mishnah heraus, zu erklären. Sein Vorteil ist es, sich nicht auf entschuldigend-apologetische Antworten einzulassen wie die, daß die „Gesetzlichkeit" der Mishnah letztlich in der „Freude am Gesetz" aufgehoben sei – ein ebenso richtiges wie problematisches Argument, da es im Grunde auf derselben Ebene operiert wie der christliche Vorwurf der ausufernden Gesetzlichkeit. N.s Antwort nimmt die kosmische Bedeutung der Torah und damit auch des Torahgehorsams ernst und deutet ihn auf eine neue und überraschende Weise auf die Mishnah. Sein Nachteil ist die verabsolutierende Einseitigkeit, die sich nur auf die Mishnah (und Tosefta) bezieht und dieses Textcorpus – und damit die Halakhah – zum alleinigen Zentrum des rabbinischen Judentums erhebt. Dies ist zunächst eine Voraussetzung, die durch die Analyse anderer rabbinischer Werke (auch n a c h der Mishnah) noch verifiziert werden muß.

Offen bleibt auch die Frage, warum die „Ordnung" *Tohorot* der Mishnah zu gerade dem Zeitpunkt zu ihrem redaktionellen Abschluß kam, an dem sie redigiert wurde (zwischen 170 und 200 n. Chr.), auf dem Höhepunkt ihrer Entwicklung, denn keiner der beiden Talmude hat – mit Ausnahme von *Niddah* – eine Gemara zu *Tohorot*. Die Antwort auf diese Frage versucht N. im letzten Kap. von Bd XXII zu geben, der die historische Entwicklung des Systems der Unreinheit in der Mishnah zusammenfaßt („The System at the End: Problematic and Structure in Mishnah", 269ff; veröffentlicht unter dem Titel „History and Structure: The Case of Mishnah" auch in JAAR 45 [1977] 161–192). Die Zerstörung des Tempels kann nicht der Anlaß gewesen sein, denn die Entwicklung des Systems begann lange vorher und wurde lange danach erst abgeschlossen:

„Indeed, it is not the Temple's destruction which marks the system's fulfillment, but the structural completion of the system itself. . . . What the destruction of the Temple did not, and evidently could not, effect is accomplished in a very brief moment after the promulgation of Mishnah: the abandonment of the system as a whole at its climatic hour, its moment of perfection" (300).

Auch hier ist die Antwort N.s verblüffend einfach: Das System von Reinheit und Unreinheit kam zu seinem Abschluß, weil gerade (und nur) hier die Analogie zum Tempel übermächtig und ironisch zugleich war, da sie den politischen Gegebenheiten radikal widersprach:

„The unseen world depends upon the will of Israelite man. The real world ignores it. Cosmic forces of uncleanness await the expression of man's intent and deliberate judgment. Political realities are defined wholly outside his wishes. That paradox constitutes the dissonance of the system of uncleanness with the Israelite context and underlines the hopelessness renewed, meal after meal, in the quest for cultic cleanness" (302).

Es ist unverkennbar, daß diese These in einer gewissen Spannung zu dem für die ganze Mishnah geltenden Konzept von der Ablösung des Kultus durch die Sprache steht. Sie erklärt nur die Redaktion von *Tohorot*, aber die Frage bleibt offen: Warum kam die g a n z e Mishnah in der Zeit zwischen 170 und 200 n. Ch. zum Abschluß? Warum unternahm man in dieser Zeit den grandiosen Versuch der Systematisierung und Formalisierung des überkommenen Traditionsmaterials? Und eng damit hängt zusammen: Wenn die Mishnah so einzigartig und unwiederholbar war, worin unterscheidet sich dann die folgende Epoche des Talmud von der der Mishnah? Ist etwa mit der Redaktion der Mishnah eine Zäsur in der Entwicklung des Judentums verbunden, die man als Abschluß des Kanons bezeichnen könnte?

Diese Fragen werden erst zu beantworten sein, wenn die Analyse der gesamten Mishnah abgeschlossen ist, und man kann nur wünschen, daß die Veröffentlichung der übrigen „Ordnungen" ebenso schnell voranschreitet wie die von *Tohorot* (die ersten Bde von *Qodashim* lassen erkennen, daß sie wesentlich straffer angelegt sind). Insgesamt bekenne ich gerne, daß ich in den letzten Jahren auf dem Gebiet der Judaistik kaum ein anregenderes Buch gelesen habe als N.s *magnum opus*, vor allem dessen zwei letzte Bde. Ohne Zweifel machen der Umfang der Publikationen N.s sowie ihr Stil und oft auch der Gang der Argumentation (manches wird in verschiedenen Bden unterschiedlich oder sogar gegensätzlich beurteilt, ohne daß ausdrücklich darauf Bezug genommen und ein früheres Fehlurteil widerrufen wird; andererseits hat N. eben auch den Mut, seine Meinung zu ändern und sich selbst eine intellektuelle Entwicklung zuzugestehen und behauptet niemals, *torah min ha-šamayim* zu verkünden!) es dem Leser nicht gerade leicht, aber dies ändert nichts an der Bedeutung seiner Arbeiten; vieles ist zudem in leicht zugänglichen Zusammenfassungen publiziert. Es ist daher nur zu hoffen, daß endlich eine intensivere Auseinandersetzung mit seinem Werk beginnt und daß nicht nur Judaisten, sondern auch Theologen (vor allem Neutestamentler) dieses zur Kenntnis nehmen.

Köln Peter Schäfer

Welte, Bernhard: **Die Würde des Menschen und die Religion.** Anfrage an die Kirche in unserer Gesellschaft – Frankfurt am Main: Knecht (1977), 110 S., Ppb. DM 14.80

Diese Schrift des Freiburger Religionsphilosophen steht im Dienst der Entfaltung einer Utopie. Sie hat die Versöhnung von technischer Rationalität und Religion zum Ziel. Angesichts der wachsenden Zweifel an der Ideologie des Fortschritts und des unbegrenzten Wachstums, vor allem angesichts der wachsenden Einsicht, daß technische Rationalität aus sich weder den Sinn unseres Daseins noch die Würde des Menschen zu gewährleisten vermag, hat W.s Buch „Gesellschaftliche Relevanz", um ein an sich verdächtiges Modewort ausnahmsweise zu gebrauchen.

W. entwickelt eine Art von Drei-Stadien-Theorie in bezug auf den Verlauf der menschlichen Geschichte, wobei allerdings Comtes Drei-Stadien-Gesetz einer gründlichen Revision unterzogen wird. W. macht zunächst eine erste Periode der Menschheitsgeschichte namhaft, die von den Anfängen der uns unüberschaubaren Geschichte bis in die Neuzeit reicht. In dieser Zeit ist das menschliche Dasein in all seinen Erstreckungen von Religion geprägt. Es scheint, daß man die Entfaltung der Menschheit in dieser Phase ihrer Geschichte im Sinne W.s vor allem unter dem Stichwort „integratives Potential" (37) sehen darf. Dieses im Hinblick auf die Untersuchungen von Marcel Griaule über den schwarzafrikanischen Stamm der Dogon („Schwarze Genesis", Freiburg 1970) gewonnene Stichwort meint folgendes: Der religiöse Mensch vermag sich in einer alle Daseinsbereiche umspannenden Einheit aufzuhalten. Sie ist Einheit von Himmel und Erde, von Mensch und Natur. Sie vermag die Beziehungen der Generationen wie der Geschlechter zueinander in eine allgemein anerkannte, gesellschaftliche Ordnung zu bringen. Das integrative Gefüge, welches die verschiedenen Daseinsbereiche umspannt, umfaßt auch die Lebenden und die Toten. Quellpunkt dieser integrativen Kraft des Menschen, die Welt als Einheit des Verschiedenen zu fügen, ist eine religiöse Erfahrung. Denn aus allem, was ihn umgibt, spricht für den Menschen dieser Phase ein „unsterbliches und zuhöchst göttliches Leben... Es erscheint zunächst in einer Vielfalt von Gestalten, aber oft auch in der Ahnung einer höchsten Einheit des Vielgestaltigen. Und die Menschen wissen dieses Göttliche zu ehren und anzurufen. In diesem Sinne ist bei solchen Menschen alles erfüllt von Religion, und Religion ist niemals eine Sonderveranstaltung neben anderen" (31f). Die auf dieser Grundlage entstehende Kultur entstand nicht „aus einem rationalen Plan und als künstliches Gemächte". Es war vielmehr das „Vernehmen des... göttlichen Zuspruchs aus den Bereichen von Himmel und Erde und von Lebenden und Toten", so daß solche Kulturen „wie gewachsen und nicht wie gemacht" erscheinen. Daher konnte „C. G. Jung sagen: ‚Ehe die Menschen lernten, Gedanken zu produzieren, kamen die Gedanken zu ihnen'" (33). Die von daher bestimmte Welt wurde dem Menschen zur Heimat. Religion entfaltete für W. ein integratives Potential, welches den Menschen zu Hause sein ließ.

Aus dieser Heimat hat sich aber der Mensch seit „den Tagen Galileis und Descartes" auf dem Hintergrund von schon in der Antike liegenden Ansätzen grundsätzlich gelöst. Die rationale, rechnende und planende Vernunft übernimmt nun immer ausschließlicher „die Gestaltung der menschlichen Zivilisation" (45).

Dieser Grundansatz der planenden und rechnenden Rationalität wird für die zunehmende Heimatlosigkeit des Menschen in der heutigen Welt in Anschlag gebracht, weil diese moderne Rationalität sich für allein zuständig hält für die Natur, den Menschen und die Gesellschaft. Was außerhalb dieser Rationalität liegt „wie z. B. der Tod und die Toten oder gar das Göttliche und Gott, das scheint nicht mehr zu zählen. Der moderne, autonome, alles berechnende und planende Mensch scheint immer mehr wirklich alles und das Ganze geworden zu sein" (48). Mit dieser Feststellung stellt sich W. in den Rahmen von kritischen Bedenken gegen die modernen Grundlagen des Verständnisses von Mensch und Welt, denen man seit den Tagen der Romantik auf Schritt und Tritt begegnet. Alle Stimmen, welche dieses Bedenken anmelden, gewinnen allerdings im Hinblick auf die heutige Erschütterung der Rationalität mit ihrem Programm umfassender Machbarkeit erhöhte Aktualität. W.s Ansatz gewinnt seine Schärfe dadurch, daß er mit der Bewunderung für die erste Phase der Menschheitsgeschichte, also die der religiösen Geborgenheit, die Einsicht in die Notwendigkeit für den Menschen aus ihr auszubrechen, verbindet. Für ihn hat die rationale Welt einen „Zuwachs von Freiheit und Selbständigkeit, Effizienz und Produktivität, die Erleichterung der alten Mühsal des Lebens und vieles, was dazu gehört" (49) gebracht. Von daher kommt für ihn eine bloße Rückkehr zu einem angeblichen Paradies durch Religion begründeter Beheimatung des Menschen nicht in Frage. Auf der anderen Seite sind ihm die Einseitigkeiten des rationalen Bewußtseins als der leitenden Instanz der zweiten Periode der Menschheitsgeschichte, der „zweiten Welt", wie W. sie nennt, bewußt. Auch für W. steht fest, daß die planende Rationalität weder Menschenwürde noch den Sinn unseres Daseins zu gewährleisten vermag.

Damit kommen wir zur entscheidenden These W.s. Er bemüht sich zu zeigen, daß es innerhalb der modernen Rationalität Kompetenzlücken gibt. Z. B. angesichts der Geburt eines Kindes, dem Tod eines Menschen und der Frage nach dem Sinn unserer Existenz hat sie von sich her keine Antwort bzw. es brechen Verhaltensweisen, die aus der ersten Phase der Menschheitsgeschichte stammen, also der religiösen, in das Leben des heutigen Menschen ein. Wenn er zur Geburt eines Menschen Glück wünscht oder den Toten ehrt, so setzt er sich dabei, in seinem Oberflächenbewußtsein nicht wissend, was er tut, in einer merkwürdigen Unbeholfenheit mit Mächten in Verbindung, welche sein Verstehen der Wirklichkeit als Welt universalen Planens und Machens des Menschen übersteigen. Von daher kommt W. zu seiner entscheidenden These. Sie lautet: „Die moderne Kultur und Gesellschaft lebt auf zwei Ebenen gleichzeitig, einer oberen bewußten, vor aller Welt offen liegenden, autonomen und rationalen; und einer für gewöhnlich unbewußten, weil verdrängten, die aber aus ihrer Verdrängung Energien entfaltet. Es ist, wie wenn zwei Ströme von Geschichtszeiten mit unterschiedlichem Richtungssinn übereinandergelagert wären. Die beiden Ströme oder die beiden Ebenen sind einander fremd geworden, obwohl sie zur selben Gesellschaft und zum selben Menschentum gehören. Aus dieser Entfremdung steigen Spannungen in der modernen Gesellschaft auf. Die bewußte und offene Kultur- und Gesellschaftsschicht ist ungemein erfolgreich, aber zugleich von solchen Spannungen geplagt, Religion kommt in ihr nur als seltene Ausnahme vor. Die unbewußte und verdrängte Kultur und Gesellschaftsschicht dagegen ist wesentlich religiös, und zwar so, daß Religion in ihr eins ist mit einem umfassenden Ordnungsgefüge und Weltverständnis ursprünglicher Art, ungefähr so, wie wir es an dem ausgezeichneten Falle eines primitiven Volkes beschrieben haben. Aus den Energien dieser tieferliegenden Ur-Welt steigen manchmal Signale an die Oberfläche und wirken dann dort sonderbar fremd und doch bedeutsam" (56).

Steht es so, dann läßt sich als utopisches Ziel eine „dritte Welt" vorstellen. In ihr geht es um die Vermittlung der beiden ersten Phasen oder Welten. Das heißt rationale Technik und heute noch zumeist verdrängtes Erbe aus der ersten Phase der Menschheitsgeschichte sollen miteinander versöhnt werden. W. verweist als auf eine Analogie seines Denkens auf den Aufsatz über das Marionettentheater von Kleist, in dem es heißt, daß der Weg des Menschen zum verlorenen Paradies nur durch die Reflexion hindurchführe, welche diese ursprüngliche Unmittelbarkeit und Unschuld des Paradieses aufgelöst hat. W. will keine Prognose stellen. Er behauptet nicht, die dritte Welt, in der die beiden ersten versöhnt seien, werde kommen. Ob sie kommt oder nicht vermag für ihn niemand zu sagen, da sie nur als Ergebnis freier, geschichtlicher Entscheidung Wirklichkeit zu werden vermag. Man kann nur hoffen, daß diese Versöhnung gelingt und versuchen, ihr den Weg zu bereiten. Von daher müßte sich nach W. auch die Aufgabe der Kirche in unserer Zeit verstehen. Sie soll nicht jeder Mode nachlaufen, sondern versuchen, die alten Symbole und Worte, welche sie in unsere Zeit überliefert hat, lebendig zu machen und in ihrem ursprünglichen Sinn zu verdeutlichen.

W.s Utopie hat vielfältige geistesgeschichtliche Voraussetzungen: Heideggers Verständnis von Heimat, Jungs Tiefenpsychologie, Freuds Theorie der Verdrängung, ins Religionsphilosophische übersetzt, Comtes Drei-Stadien-Gesetz, das dialektische Verständnis von geschichtlicher Synthese und ihren Voraussetzungen im Verhältnis von Unmittelbarkeit und Vermittlung. Von daher sind eine Reihe von Fragen möglich. Sie ändern aber nichts daran, daß hier eine mögliche Zukunft der Menschheit entworfen wird, in welcher allein Rettung liegen könnte, eben derjenigen, die aus der Aneignung der religiösen Tradition auf dem Höhe- und Krisispunkt moderner Rationalität zu erfolgen hätte. Nur eine solche Synthese besäße die Möglichkeit, die Errungenschaften der modernen Zivilisation mit dem zu verbinden, auf das sie in sinnblinder Vergeßlichkeit meint, verzichten zu können.

Kritisch wäre anzumerken, daß die These vom integrativen Potential der Religion und ihrer Kraft zur Beheimatung des Menschen mit dem „Exodus-Motiv" zu konfrontieren wäre, das sich in der Religion des AT, aber auch im Brahmanismus oder im Buddhismus findet. Religion läßt nicht nur Heimat finden, sondern steht in der Spannung zwischen Auszug und Einzug in das Gelobte Land. Dieses Moment wäre stärker zur Geltung gekommen, wenn sich W. stärker auf die Spannung zwischen der mythischen Religion primitiver Stämme und dem mythenkritischen Zug der Hochreligion eingelassen hätte. Dadurch würde die von ihm zum Ausdruck gebrachte Problemstellung sicherlich komplizierter, weil um eine Spannung im Bereich des Religiösen selbst reicher. Mit diesem Hinweis soll aber die Bedeutung der Schrift W.s keineswegs verkleinert werden. Es gibt z. Z. kaum eine andere Handlungsanweisung, die uns deutlicher zu zeigen vermöchte, woraufhin wir uns zu bewegen haben.

Oberhausen Georg Scherer

Donner, Herbert: **Pilgerfahrt ins Heilige Land.** Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger (4.–7. Jahrhundert). – Stuttgart: Kath. Bibelwerk (1979). 435 S., 6 Abb. kart. DM 49.–

Hier kann ein vortreffliches Buch vorgestellt werden, für das man dem Vf. und dem Verlag Dank schuldet. Nach einer Abhandlung über die Geschichte der Pilgerfahrten nach Palästina (13–35) werden darin in guter Übersetzung geboten die Berichte des Pilgers von Bordeaux, der Etheria, ferner des Hieronymus Schrift über die Pilgerfahrt der Paula und ihrer Tochter Eustochium. Es folgt, was Bischof Eucherius, was der Diakon Theodosius geschrieben haben, was im sog. Jerusalem-Brevier und im Bericht des Pilgers von Piacenza steht, und endlich die Niederschrift des Abtes Adomnanus nach dem Bericht des Bischofs Arkulf. Jeder dieser Quellen wird eine Einleitung vorausgeschickt über alles, was über den Verfasser auszumachen ist und wie es um die handschriftliche Überlieferung steht. Vor allem ist für das Verständnis der einzelnen Berichte hilfreich, daß eine Übersicht über deren Inhalt geboten wird in Verbindung mit einer Darstellung ihrer Eigentümlichkeit. Wie am Ende der Einleitung zum Ganzen (34f), so findet man nach der jeweiligen Einführung zu den Einzelquellen die wichtigste Literatur.

Die meiste Arbeit hat D. sicher auf die reichen Anmerkungen zu den Übersetzungen verwenden müssen. Da bleibt kaum ein Wunsch bzgl. der Fragen unerfüllt, die einem zu den Ortsangaben und Erlebnisberichten kommen. Was die hl. Schriften, die Kirchenväter und die antiken Geographen zu den Orten enthalten, wird zusammengetragen und mit den Ergebnissen der Ausgrabungen so kombiniert, daß man in der Identifizierung der Ortslagen zu möglichst gesicherten Erkenntnissen kommt. Wer die hier edierten Pilgerberichte mit solchen Hilfsmitteln liest, der kann gut unterrichtet im heutigen Israel nachvollziehen, was dort von den Pilgern der Frühzeit erlebt worden ist, wobei sowohl der Glaube und die Frömmigkeit als auch die notwendige Kritik zu ihrem Recht kommen.

Wenn angesichts der Anerkennung, die man dieser Neuherausgabe der Pilgerberichte schuldet, Wünsche angebracht werden dürfen, dann

wird man D. zugestehen, daß er bzgl. des Etheria-Berichtes auf die Kapitel mit der Beschreibung der liturgischen Feiern in Jerusalem verzichtet. Und doch ist zu fragen, ob diese nicht manches über Örtlichkeiten der hl. Stadt ergeben, die ja auch auf der Madaba-Karte zu sehen sind, die dem Buch beigegeben ist, zu der man einen Kommentar vermißt. Könnte ein Exkurs nicht beidem gerecht werden?

Die reichen Anmerkungen ermöglichen durch Verweise auf Paralleldaten der anderen Berichte eine Zusammenschau der Ortstraditionen durch die Jahrhunderte. Man muß dabei freilich ziemlich umständlich suchen. Z. B. wird S. 306 in Anm. 193 auf Etheria verwiesen, die man nach „Inhalt" S. 9 auf S. 69 finden soll. Da steht aber zunächst mal die Einleitung zur Übersetzung, so daß man erste ab S. 82 suchen kann. Könnte also nicht jeweils die Seite angegeben werden, worauf verwiesen werden soll? Wichtig sind endlich das Ortsregister und die beiden Kartenskizzen (427–435) über die im Buch vorkommenden Orte. Wenn D. aber mit Recht bei Berücksichtigung der biblischen Archäologie die arabischen Ortsbezeichnungen verwendet, wäre dann eine alphabetische Liste derselben nicht auch sehr erwünscht?

Solche Wünsche können vielleicht bei weiteren Auflagen erfüllt werden, die man dem Buch gerne voraussagen möchte, das ohne Zweifel seine Bedeutung für manches Jahrzehnt behalten wird.

Münster Hermann Eising

Scherschel, Rainer: **Der Rosenkranz – das Jesusgebet des Westens.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979). 176 S. (Freiburger Theologische Studien Bd 116) kart. DM 32.–

Das erfreulichste und zugleich bedenklichste zu dieser Rosenkranzforschung sei zu Beginn gesagt: Daß man sich endlich mit der geistlichen Tradition des abendländischen Christentums beschäftigt, und: Wie wenig wir noch darüber wissen.

Zuerst der Stand der Forschung: In Anlehnung an die und Weiterführung zu der Arbeit Klinkhammers (ThRv 71 [1975] 158–160) zeigt Sch., daß der Leben-Jesu-Rosenkranz nicht erst in der Trierer Kartause um 1400 gebetet wurde (dazu: Heinz, Andreas: Die Zisterzienser und die Anfänge des Rosenkranzes. Analecta Cisterciensia 33 [1977] 262–309). Er zeigt auch, daß Klinkhammers Hervorhebung des Trierer Kartäusers Adolf von Essen gegenüber seinem Mitbruder Dominikus von Preußen wohl den historischen Befund umgekehrt hat. Darüber hinaus wird die historische Grundlage dieses Wiederholungsgebets verbreitet. Walter Baier ist diesen Spuren in der Vergangenheit noch weiter nachgegangen (Geist und Leben 53 [1980] 150–154). Das Wiederholungsgebet ist altes christliches Erbe und war keineswegs nur in der Ostkirche zu Hause. „Das wiederholende Psalmengebet mit Gebetsmotiven aus dem Leben und Leiden Jesu ... wird besonders greifbar seit etwa 800." Jesus-Litaneien und besonders das „Gedenken Jesu Christi" durch Wiederholungs-Gebete sind in alten Zeugnissen vielleicht nicht so sichtbar, weil selbstverständlicher Besitz; machen aber einen breiten Gebetsstrom aus.

Hinzu kommt die Entwicklung des Ave-Maria und ihre Verbindung mit der Leben-Jesu-Betrachtung, wobei das Zeugnis der Trierer Kartause vielleicht schon auf einer absteigenden Kurve einzuzeichnen wäre, nämlich als übergenaue und nicht mehr zu bewältigende Formalisierung.

Sch. wagt auch einen Vergleich des Leben-Jesu-Rosenkranzes mit dem Jesus-Gebet der Ostkirche und kommt zum Ergebnis, daß bei ähnlichen formalen Eigenschaften das westliche Jesusgebet den Beter bewußter in die Nachfolge Jesu und konkreter in das Tun des Alltags hineinstellt.

Die drei Forschungsbeiträge (Sch. grundlegend; Heinz konkret dokumentierend; Baier weiterführend und ergänzend) decken zuerst einmal das unverständliche und auch unverzeihliche Defizit in der Erforschung christlicher Spiritualität auf: Wie anders hätte das ostkirchliche Jesus-Gebet für breite Kreise – worunter manche Fachtheologen waren – wie eine Offenbarung neuer christlicher Spiritualität gelten können! Ein Mann wie P. I. Hausherr SJ, dem wir die wichtigsten Quellen-Forschungen zur orientalischen Patristik hierzu verdanken (Noms du Christ et voies d'oraison, 1960), schien unbekannt zu sein.

Dazu aber kommen wichtige theologische Einsichten, die in den genannten Forschungen wie verstreut herumliegen. Baier hebt eine heraus: Die Rolle der „Memoria". Was bedeutet: „Sich an Gott, an Jesus, zu erinnern?" Das psychologische Training des Wiederholens wird zum Geist-Geschenk. Auch die eucharistische Memoria Passionis et Resurrectionis Jesu Christi umschließt als Geist-Wirklichkeit beides: das menschlich-Sichtbare und das göttlich-Unsichtbare. Eine Klammer wird zwischen dem Unvereinbar-Scheinenden gesetzt: menschliches Bemühen und Gottes freie Gnade. Der Verstehensgrund dieser Einheit ist Jesus-Christus, Mensch und Gott.

Damit aber stoßen uns die Forschungen in eine brennendaktuelle Frage hinein. B. Stokvis/E. Wiesenhütter kommen in ihrer grundlegenden Arbeit (Der Mensch in der Entspannung, Lehrbuch auto-suggestiver und übender Verfahren der Psychotherapie und Psychosomatik, Stuttgart ^{3}1971, 104–115) auf „Verfahren" zu sprechen, die „aus dem religiösen Leben abgeleitet" sind. Sie berufen sich auf jüdisch-kabbalistische, sufitische, schamanische, hinduistische, buddhistische, taoistische und eben auch ostkirchliche Traditionen (heute wäre als wichtigste Verkörperung die TM, die transzendentale Meditation beizufügen) und zeigen die Parallelen auf zwischen „Gebetstechniken" und „technischen Hilfsmitteln, die wir bei der autosuggestiven und entspannenden Psychotherapie kennenlernten": Es sind Wortwiederholungen, Körperbewegungen, Melodien usw.

Was ist göttlich? Was ist menschlich? Was ist Gnadenerfahrung? Was ist selbsthypnotische Psychosomatik? Es sind die Fragen, die an alle genannten Meditationsmethoden – christliche oder nichtchristliche – zu richten sind. Es sind Fragen, die durch den immer stärker werdenden Einfluß des Tantrismus mit seinem Mantra-Beten Pfarrer und Pädagogen, Eltern und Theologen interessieren müßten.

Der klassische Leben-Jesu-Rosenkranz liefert ein Kriterium der Geistesunterscheidung. Er stellt nämlich in die psychosomatische Wirkung der Wiederholungsübungen das personale Meditieren der Geheimnisse Jesu. Nur wenn dieser dialogische Bezug gewahrt bleibt, werden die Wiederholungsübungen des Ave-Maria oder des Jesu-Gebets oder des östlichen Mantra nicht (nur) Mittel zur menschlichen Identität, sondern öffnen sich auf Gott, dem Geber aller Gaben.

München Josef Sudbrack

Merton, Thomas: **Keiner ist eine Insel.** Betrachtungen. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1979). 246 S. geb. DM 22.80

Der von Annemarie von Puttkamer aus dem Englischen übersetzte Text ist ein unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1956.

Grundthema: „Jeder Mensch ist ein Stück von mir, denn ich bin Teil und Glied der Menschheit. Jeder Christ ist ein Teil meines eigenen Leibes, denn wir sind Glieder Christi. Was ich tue, wird auch für sie, mit ihnen und durch sie getan ... Jeder ist ein Stück des Kontinents, ein Teil des Ganzen" (17). Dies wird im Hinblick auf sämtliche christlichen Lebenshaltungen demonstriert.

Zum Thema Askese beachtenswerte Sätze: „Wenn meine Seele den Leib durch einen Gewaltakt zum Schweigen bringt, wird der Leib sich an der Seele rächen" (99). „Geistig leben heißt das Leben in seiner Ganzheit vergeistigen, so daß die Funktionen des Leibes durch die Seele geheiligt sind und die Seele geheiligt ist, weil Gott in ihr wohnt und handelt" (101).

Die Worte des zu früh heimgegangenen Autors haben nichts an Aktualität eingebüßt und werden weiter aufgeschlossene Leser finden.

Herstelle / Weser Oda Hagemeyer

Henrici, Peter SJ: **Aufbrüche christlichen Denkens.** – Einsiedeln: Johannes-Verlag (1978). 111 S. (Kriterien 48) kart. DM 15.–

Eine Sammlung von Essays des Vf.s in deutschen, französischen und italienischen Zeitschriften und Sammelwerken (sämtlich in Übersetzung). Die Beiträge sind sinngemäß ineinander verarbeitet zur wechselseitigen Ergänzung. Es sind „philosophische Gelegenheitsarbeiten, geschrieben aus Anlaß verschiedener Kongresse", „einerseits voll unausgeführter Anspielungen auf Vertrautes aus der Philosophiegeschichte, andererseits in Vielem zu hart, zu knapp und zu simplifizierend – jeder Kongreßbeitrag ist ein Kampf gegen die Redezeit" (10). Dennoch bieten die Beiträge gute Anregungen durch den immerwährenden Kontakt mit der philosophischen Tradition und dem gegenwärtigen Denken. Themen: Von der Möglichkeit christlichen Philosophierens; Die metaphysische Dimension des Faktums; Erfahrung und Transzendenz; Sein und Wert oder Natur und Geschichte; Für eine christliche Philosophie der Praxis; Christliche Tradition und revolutionäres Bewußtsein; Philosophische Christologie? Eine Sammlung voller Anregungen.

Herstelle / Weser Oda Hagemeyer

Habilitationen im akademischen Jahr 1979/80

Augsburg:

Dr. Lothar Waldmüller, München/Freising, am 13. 2. 1980 für das Fach Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit: „Die Synoden Südosteuropas im Mittelalter (bis 1301)" (Brandmüller).

Bochum:

Dr. theol. Walter Radl, Köln, am 6. 2. 1980 für das Fach Exegese und Theologie des Neuen Testaments: „Hermeneutisches zu den Parusieaussagen bei Paulus" (Schneider, Sand).

Freiburg i. Br.:

Dr. theol. Klaus Kienzler, Freiburg, am 20. 12. 1979 für das Fach Christliche Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie: „Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury" (Hemmerle, Casper, Lehmann).

München:

Dr. theol. Harald Schweizer, Rottenburg, am 24. 7. 1980 für das Fach Altes Testament: „Metaphorische Grammatik. Wege zur Integration von Grammatik und Textinterpretation in der Exegese" (Richter, Scharbert).

Regensburg:

Dr. Ludwig Weimer, München-Freising, am 21. 5. 1980 für das Fach Dogmatik: „Gnade und Freiheit. Versuch einer systematischen Sichtung der Hauptaspekte des Problems" (Ratzinger, Auer).

Dr. Siegfried Wiedenhofer, am 4. 6. 1980 für das Fach Dogmatik, Dogmengeschichte, ökumenische Theologie (Schütz, Beinert).

Trier:

Dr. theol. Manfred Probst SAC, am 10. 11. 1979 für das Fach Liturgiewissenschaft: „Der Ritus der Kindertaufe in den Reformversuchen der katholischen Aufklärung des deutschen Sprachbereiches" (Fischer).

Würzburg:

Dr. theol. Rudolf Grulich, Regensburg, am 23. 6. 1980 für das Fach Missionswissenschaft: „Der Beitrag der böhmischen Länder zur Weltmission des 17. und 18. Jahrhunderts" (Willeke, Schulz).

Innsbruck:

Dr. Wilhelm Egger Ofmcap, am 25. 10. 1978 für das Fach Neues Testament: „Der Weg zum Leben. Narrative Analyse von Mk 10,17–31" (Kehl, Stock).

Salzburg:

Dr. phil. Alois Huter, Salzburg, am 16. 5. 1980 für das Fach Massenkommunikation, Ethik: „Mensch und Massenmedien. Anthropologische Anmerkungen zur Medienforschung als Voraussetzung für eine Ethik der Massenmedien" (Rehrl, Schmölz).

Dr. theol. Friedrich Reiterer, Salzburg, am 26. 6. 1980 für das Fach Altes Testament: „‚Urtext' und Übersetzungen. Sprachstudie über Sir 44,16a–45, 26d" (Füglister, Bernhard).

Doktor-Dissertationen im akademischen Jahr 1979/80

Augsburg:

Heinz Glässgen: „Katholische Kirche und Rundfunk in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1962. Zur Entwicklung von Mitwirkung und Eigenständigkeit der kirchlichen Rundfunkarbeit" (Forster, Rauscher).

Manfred Hilling: „Friede und Integration. Ein Beitrag der Christlichen Sozialwissenschaften zu der Problematik einer integrativen Friedensstruktur und Friedensstrategie. Dargestellt am Beispiel des Weltstaates" (Rauscher, Forster).

Bamberg:

Anna Olrich, Hegge-Gemeinschaft: „Kain und Abel in der Kunst des christlichen Altertums und Mittelalters unter dem Aspekt der biblischen Auslegungsgeschichte" (Görg, Schade).

Eichstätt:

Franz Hausmann: „Die Kirche und Ehe in der Theologie von Jean-Pierre Martin (1792–1859)" (Seybold, Gläßer).

Freiburg i. Br.:

Xavier Seubert OFM: „Humanity-Place of Sacrament. A contemporary theological specification of an ecclesial self-understanding" (Lehmann, Riedlinger).

Dr. phil. nat. Albert Junghanns, Freiburg: „Der Freiburger Dogmatiker Engelbert Krebs (1881–1950). Ein Beitrag zur Theologiegeschichte" (Lehmann, Madre).

Georg Manz SAC: „Die Kapuziner im rechtsrheinischen Gebiet des Bistums Speyer im 17. und 18. Jahrhundert" (Bäumer, Frank).

Manfred Lochbrunner, Augsburg: „Analogia caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars" (Lehmann, Riedlinger).

Maria Herberth, Speyer: „Recht und Offenbarung. Bibeltheologisch-systematische Studien zur Begründung eines ‚Theologischen Rechtsbegriffs'" (Lehmann, Deissler).

Hans-Peter Arendt, Speyer: „Buß-Sakrament ohne individuelles Bekenntnis? Die tridentinischen Lehraussagen über das Sündenbekenntnis und ihre Verbindlichkeit für die Reform des Bußsakramentes" (Lehmann, Bäumer).

Dr. phil. Franz Kaspar, Limburg: „Katholische Initiativen zur Behindertenhilfe. Bemühungen um Geistesschwache in Deutschland von 1847–1910" (Völkl, Bäumer).

Karl Zöller, Freiburg: „Die Meßopferlehre des Berthold von Chiemsee nach seiner Tewtschen Theologey" (Bäumer, Marschall).

Franz-Josef Illhardt: „Trauer. Eine moraltheologische und anthropologische Untersuchung" (Stoeckle, Seidler).

Mainz:

Rolf Decot CSSR, „Sebastian von Heusenstamm 1545–1555. Das Erzstift Mainz und die religiöse Vermittlung im Reich" (Brück, Frank).

Francis Chirayath, Trichur Kerala/Indien: „Taufliturgie des Syro-Malabarischen Ritus. Eine geschichtliche Untersuchung des Taufritus in der Syro-Malabarischen Kirche mit einem Vorschlag zur Indisierung der Kindertaufe" (Adam, Becker).

München:

Juan José Sanchez, O.SS.T.: „Wider die Logik der Geschichte. Religionskritik und die Frage nach Gott im Werk Horkheimers" (Fries, Gründel).

Hans Stich, Regensburg: „Die Möglichkeit des Heilsverlustes in der neueren Theologie" (Scheffczyk, Finkenzeller).

Michael Hardt, Paderborn: „Papsttum und Ökumene. Ansätze eines Neuverständnisses für einen Papstprimat in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts" (Fries, Döring).

Rudolf Augustinus Müller, Mainz: „Martin Bubers Verdeutschung der Schrift" (Scharbert, Richter).

Peter Pfister, München und Freising: „Das Kollegiatstift Ilmmünster" (Schwaiger, Weitlauff).

Münster:

Werner Eichinger, Münster: „Erbsündentheologie. Rekonstruktionen neuerer Modelle und eine politisch orientierte Skizze" (Vorgrimler, Metz).

Juan Manuel Hurtado López, Guadalajara (Mexiko): „Los signos de los tiempos como lugar teologico. Perspectivas desde la teologia de la Liberación" (Metz, Vorgrimler).

Josef Kronbichler, Bozen: „Familienbildungsstätten in kirchlicher Trägerschaft im Bistum Münster. Rahmenkonzeption – Situationsanalyse – Konsequenzen" (Emeis, Exeler).

Josef Annen, Chur: „Die Bedeutung von Erfahrung für die Firmkatechese" (Emeis, Exeler).

Krzysztof Kilarski, Wroclau (Polen): „Die Nachtridentinische Meßliturgie in Polen im 16. Jahrhundert am Beispiel der liturgischen Schriften des Hieronymus Powodoski" (Lengeling, Iserloh).

Hans Reinhard Seeliger, Mainz: „Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft. Analysen zur Klärung des wissenschaftstheoretischen Status der neueren katholischen Kirchengeschichtsschreibung" (Metz, Kötting).

Werner Wolbert, Münster: „Ethische Argumentation und Paränese in 1 Korinther 7" (Schüller, Kertelge).

Barbara Kappenberg, Münster: Kommunikationstheorie und Kirche. Grundlagen einer kommunikationstheoretischen Ekklesiologie" (Vorgrimler, Steinkamp).

Mathew Parinthirickal OFMCap: „Die soziale Dimension des Glaubens in den Hilfsmitteln für den Religionsunterricht an berufsbildenden Schulen von 1961–1978" (Exeler, Metz).

Regensburg:

Jung-Hi Kim: „‚Caritas' bei Thomas von Aquin im Blick auf den konfuzianischen Zentralbegriff ‚Jen'" (Ratzinger, Schurr).

Josef Rabl, Regensburg: „Religion im Kinderbuch. Analyse zeitgenössischer erzählender Kinderliteratur unter religionspädagogischem Aspekt" (Nastainczyk, Maier).

Trier:

Rolf Dillschneider, Trier: „Das Phänomen des Unbewußten – seine Entdeckung durch den griechischen Philosophen Plotin (204–270 n. Chr.)" (Kremer, Honnefelder).

Kurt Küppers, Regensburg: „Das Himmlisch Palm-Gärtlein des Wilhelm Nakatenus SJ (1617–1682). Untersuchungen zu Ausgaben, Inhalt und Verbreitung eines katholischen Gebetbuches der Barockzeit" (Fischer, Steinruck).

Jesús Camarero, Burgos/Spanien: „La figura del Santo en los formularios eucarísticos de los Santos de la Liturgia Hispánica" (Fischer, Reinhard).

Tübingen:

José Arguello: „Befreiungspraxis und Erlösung im Verständnis der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung" (Seckler, Auer).

Würzburg:

Maria Trautmann, Würzburg: „Zeichenhafte Handlungen Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus" (Schnackenburg, Müller).

Stefan Scheld, Mainz: „Die Christologie Emil Brunners" (Ganoczy, Mayer).

Hermann Breulmann SJ: „Prolegomena einer zukünftigen Dogmatik. G. Hermes und G. Perrone" (Klinger, Wittstadt).

Takeo Osawa, Japan: „Das Bischofseinsetzungsverfahren bei Cyprian. Historische Untersuchungen zu den Begriffen iudicium, suffragium, testimonium, consensus" (Speigl, Weigand).

Peter Plank, Regensburg: „Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893–1966)" (Biedermann, Schulz).

Herbert Schultheis, Würzburg: „Juden in Mainfranken 1933–1945 unter besonderer Berücksichtigung der Deportationen Würzburger Juden und Versuch einer rechtlichen Würdigung der Judenevakuierung" (Wittstadt, Weigand).

Axel Horn, Würzburg: „Verantwortung heute. Eine philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit dem Denken Martin Heideggers, Jean Paul Sartres und Paul Tillichs zur Frage nach Verantwortung und Verantwortlichkeit des Menschen" (Ganoczy, Klinger, Rombach).

Christian Grebner, Würzburg: „Kaspar Gropper (1514–1594) und Nikolaus Elgard (ca. 1538 bis 1587). Biographie und Reformtätigkeit. Ein Beitrag zur Kirchenreform in Franken und im Rheinland in den Jahren 1573 bis 1576" (Ganzer, Langgärtner).

Michael Wittig OSA: „Gregor von Nazianz. Briefe" (Speigl, Schulz, Scholz).

Gerhard Stanke, Fulda: „Die Lehre von den ‚Quellen der Moralität'. Darstellung und Diskussion der neuscholastischen Aussagen und neuerer Ansätze" (Teichtweier, Simonis).

Benno v. Bundschuh, Würzburg: „Das Wormser Religionsgespräch von 1557 unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik" (Ganzer, Wittstadt).

Johannes Schmid, Würzburg: „Die Bedeutung des Analogiebegriffs im Werk ‚Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik' von Hans Urs von Balthasar" (Ganoczy, Klinger).

Peter Köhldorfner CSSR: „Praxiswandel durch Mehrheitsbeschlüsse? Exemplarische Analyse der Texterstellung auf der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975)" (Zerfaß, Dreier).

Graz:

Siegrid Muhrer, Graz-Seckau: „Kirchliche Öffentlichkeits- und Medienarbeit in Österreich. Eine kritische Bestandsaufnahme mit zukunftsorientierten Beiträgen zur Theorie und Praxis unter pastoralem Gesichtspunkt" (Gastgeber, Zsifkovits).

Josef Heuberger, Graz-Seckau: „‚Sämann und Gottes Wort'. Beitrag zu einer Geschichte der Auslegung des Sämannsgleichnisses in der griechischen Patristik (Mt 13, 1–9. 18–23 parr)" (Bauer, Zeilinger).

Ingeborg Löffelmann, Graz-Seckau: „Religionspädagogische Möglichkeiten im Unterricht für hörgeschädigte bzw. gehörlose Schüler" (Hansemann, Gastgeber).

Otto Schiller, Wien: „Die ideologische Auseinandersetzung über Christentum und altgermanischen Götterglauben zwischen deutschem Turnerbund und Christlich-deutscher Turnerschaft Österreichs" (Amon, Liebmann).

Innsbruck:

Michael Weninger: „Praxis als Ort der Hoffnung bei Ernst Bloch" (Muck, Neidl).

Friedo Ricken SJ: „Platonische Ontologie als Interpretament des christlichen Kerygmas im Umkreis von Nikaia" (Kern, Darlap).

Nedjeljko Ancić, Splitt: „Die ‚politische Theologie' von Johann Baptist Metz als Antwort auf die Herausforderung des Marxismus" (Kern, Darlap).

Alois Ewen: „‚Gruppe' und Seelsorge. Eine Reflexion über die Entwicklung der Gruppenpsychologie im Hinblick auf ihre Bedeutung und Anwendung für die Seelsorge" (Sbandi, Stenger).

Gian Luigi Brena SJ: „Verso una teologia della storia. Il cammino di Wolfhart Pannenberg" (Kern, Darlap).

Tjeung-Nam Kim, Seoul: „Die Ehelehre im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine kirchenrechtliche Untersuchung" (Mühlsteiger, Rotter).

Anton Angerer: „Die Augustiner Eremiten in Nordtirol. Unter besonderer Berücksichtigung des Klosters Rattenberg" (Darlap, Mühlsteiger).

Sebastian Huber O.Praem.: „Die Seelsorge von Innsbruck-Pradl. Von den Anfängen bis in unsere Zeit" (Croce, Stenger).

Julius Oswald SJ: „Revolutionäre Praxis. Darstellung und Kritik der philosophischen Position der Gründer der Zeitschrift ‚Praxis' unter besonderer Berücksichtigung ihrer Religionskritik" (Marlet, Rotter).

Maximilian Strasser, Linz: „Ziele der Sexualerziehung im Religionsunterricht. Eine Untersuchung der sexualpädagogischen Aussagen der österreichischen Religionsbücher" (Rotter, Grom).

Salzburg:

Walter Zunder, Salzburg: „Das Gebet aus religionspädagogischer Sicht – neue Möglichkeiten durch neue Formen" (Läpple, Griesl).

Friedrich Schleinzer OCist: „Altenpastoral. Auswertung einer empirischen Studie in zwei Salzburger Altenheimen" (Griesl, Rehrl).

Paul Raith, München: „Didaktische Aspekte der Heiligenbilder, speziell der kleinen Andachtsbilder, exemplifiziert an Jesuskinddarstellungen von 1870 bis 1970" (Läpple, Hermann).

Wien:

Manfred Kniewasser O.P.: „Die Kenntnis der nachbiblischen jüdischen Literatur und ihre Rolle für die Polemik bei den lateinischen Autoren vom 9. bis zum 13. Jahrhundert" (Lenzenweger, Schubert).

Werner Rohrhofer, Linz: „Massenmedien – Instrument oder Herausforderung für die Kirche?" (Müller, Weismayer).

Margot Saller, München: „Grundschulreform und Religionsunterricht" (Müller, Langer).

Franz Josef Weissenböck, Wien: „Katholische Kirche und Öffentlichkeit, dargestellt am Beispiel der katholischen Presseagentur KATHPRESS".

Veronika Krauss, Wien: „‚Verkündet das Evangelium!' Eine exegetisch-bibeltheologische Auslegung von Mk 16,9–20" (Kremer, Kornfeld).

Norbert Mendecki, Krakau: „Die Sammlung des zerstreuten Volkes. Eine motivgeschichtliche Untersuchung anhand der Verben QBS Piel und SP Qal" (Braulik, Kornfeld).

Fribourg/Schweiz:

Roger Berthouzoz: „Liberté et grâce suivant la théologie d'Irénée de Lyon. Le débat avec la gnose aux origines de la théologie chrétienne".

Plasch Spescha: „Sozialzeit: Die Zeit des Alltags als Problem sittlicher Verantwortung".

Kathleen Carmel Mac Carty: „The ‚Tiqqune Sopherim' and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament".

Romanus Cessario: „The Development of the Notion of Satisfaction in the Soteriology of St. Thomas Aquinas: The Emergence of Personalist Understanding".

Luzern:

Jöhri P. Mauro, Lugano: „Descensus Dei. Teologia della Croce nell'opera di Hans Urs von Balthasar" (Wiederkehr, Christen).

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Leiturgia, Koinonia, Diakonia. Festschrift für Franz **König** zum 75. Geburtstag. Hrsg. von Raphael Schulte. Mit Beitr. von Georg Braulik [u. a.]. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1980). XII, 496 S.; Lw. DM 55,–.

History, religion, and spiritual democracy. Essays in honor of Joseph L(eon) **Blau.** Maurice Wohlgelernter, editor. – NY: Columbia Univ. Press 1980. LXXIV, 375 p.; p. 341–364: De Kay, Sam: Joseph L. Blau: A bibliography; $ 27,50.

Répertoire International des Médiévistes – International Directory of Medievalists. 5e éd. Vol. I: A–K. – Mchn, NY, Lo: Saur 1979. XI, 426 p.; DM 108,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Vogels, Walter: God's universal Covenant. A biblical study. – Ottawa: Univ. of Ottawa Pr. 1979. XV, 150 p.; $ 5,25.

Gray, John: The biblical doctrine of the **Reign** of **God**. – Ed: Clark (1979). XIII, 401 p.; £ 10,95.

Carmignac, Jean: Le mirage de l'eschatologie. Royauté, Règne et Royaume de Dieu ... sans eschatologie. – P: Letouzey et Ané 1979. 250 p.; F 100,–.

Ford, Desmond: The abomination of desolation in biblical eschatology. – (Wash:) Univ. Press of America (1979). XIV, 334 p.; $ 11,–.

Caird, G(eorge) B(radford): The language and imagery of the Bible. – (Lo:) Duckworth (1980). VIII, 280 p.; £ 18,–.

2. Altes Testament

Weinberg, Werner: Language consciousness in the OT. – ZAW XCII, 1980, 185–204; S. 204–215: Jaroš, Karl: Die Motive der Heiligen Bäume und der Schlange in **Gen 2–3**; S. 215–227: Crüsemann, Frank: Zwei alttestamentliche Witze. **I Sam 21, 11–15** und **II Sam 6, 16.20–23** als Beispiele einer biblischen Gattung; S. 227–236: Fensham, F. C.: A few observations on the polarisation between Yahweh and Baal in **1 Kings 17–19**; S. 236–248: Merendino, Rosario Pius: **Jes 49, 1–6**: ein Gottesknechtslied?; S. 248–266: Carmichael, Calum M.: "Treading" in the Book of **Ruth**; S. 267–284: Hasel, Gerhard F.: Resurrection in the theology of Old Testament apocalyptic.

Schunck, K. D.: **Henoch** und die erste Stadt. Eine textkritische Überlegung zu **Gen. 4.17**. – Henoch I, 1979, 161–165; p. 166–188: Garbini, G.: L'iscrizione di Balaam Bar-Beor; p. 185–200: Parente, F.: **Ezra 6. 11.** La pena comminata a chi altera l'editto di Dario; p. 201–245: Rosso Ubigli, L.: Alcuni aspetti della concezione della 'porneia' nel tardogiudaismo.

Ravasi, Gianfranco: **Giobbe.** Traduzione e commento. – (R:) Borla (1979). 841 p. = Commenti biblici; Lire 16 000.

Gitay, Yehoshua: A study of Amos' art of speech: A rhetorical analysis of **Amos 3:1–15**. – CBQ XLII, 1980, 293–309; p. 310–329: Newsom, Carol A.: The development of **1 Enoch 6–19**: Cosmology and judgment.

Coppens, Joseph: La relève apocalyptique du messianisme royal. Tome I: La Royauté, le Règne, le Royaume de Dieu, cadre de la relève apocalyptique. – Leuven: Pesters; University Pr. 1979. 325 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium L; FB 848,–.

Reiterer, Friedrich Vinzenz: „Urtext" und Übersetzungen. Sprachstudie über **Sir 44,16–45,26** als Beitrag zur Siraforschung. – St. Ottilien: Eos-Verlag 1980. 272 S. = Münchener Universitätsschriften. Kath.-Theol. Fakultät = Arbeiten zu Text und Sprache im A.T. XII. [Habil.-Schrift, Salzburg]

Koch, Klaus: Das Buch **Daniel.** Unter Mitarb. von Till Niewisch und Jürgen Tubach. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1980. XXII, 271 S. = Erträge der Forschung CXLIV.

Bar-Efrat, S.: Some observations on the analysis of structure in biblical narrative. – VT XXX, 1980, 154–173: p. 192–207: Mabee, Charles: Jacob and Laban. The structure of judicial proceedings ‹**Genesis XXXI 25–42**›; p. 208–212: Millard, A. R.: *yw* and *yhw* names; p. 213–226: Pietersma, Albert: David in the Greek Psalms.

Spreafico, Ambrogio: Il Terzo **Esodo**: schemi e immagini. – RBibl XXVIII, 1980, 129–156; p. 157–194: Perani, Mauro: Crisi della sapienza e ricerca di Dio nel libro di **Giobbe**.

Anderson, B(ernhard) W.: The eighth century prophets. – Lo: SPCK (1979). X, 111 p.; £ 3,25.

Rowland, C.: The visions of God in Apocalyptic literature. – Journal for the study of Judaism X, 1979, 137–154; p. 155–165: Bunge, J. G.: Die sogenannte Religionsverfolgung Antiochus IV. Epiphanes und die griechischen Städte; p. 166–178: Muraoka, T.: **Sir. 51, 13–30**: An erotic hymn to wisdom?

Paul, André: Le fait biblique. Israel éclaté, de Bible à Bible. – P: Ed. du Cerf 1979. 228 p. = Lectio divina C; F 77,–.

Gross, Heinrich: Der Universalitätsanspruch des Reiches Gottes nach dem Alten Testament. – Kirche und Bibel. Festgabe für Eduard Schick ..., Mchn, Wien, Zü 1979, 105–119; S. 319–341: Ruppert, Lothar: Das Skandalon eines gekreuzigten Messias und seine Überwindung mit Hilfe der geprägten Vorstellung vom leidenden Gerechten; S. 443–448: Stramare, Tarcisio, OSI: Il libro dell'Ecclesiastico nella Neo-Volgata; S. 449–458: Strobel, Albert, OMI: **Jeremia 2,34** im Rahmen des Gedichtes 2,29–37.

Newsome, James D.: By the waters of Babylon. An introduction to the history and theology of the Exile. – Atlanta, [GA]: Knox (1979). 176 p., 39 fig.; $ 7,95.

Gibert, Pierre: La Bible à la naissance de l'histoire. Au temps de Saul, David et Salomon. – (P:) Fayard (1979). 446 p.; F 55,20.

Gioia, Francesco: La comunità di **Qumrân**. Proposte educative. Introduzione di Alfonso Di Nola. – (R:) Borla Ed. (1979). 199 p.; Lire 6000.

Nordheim, Eckhard von: Die Lehre der Alten. I: Das Testament als Literaturgattung im Judentum der hellenistisch-römischen Zeit. – Lei: Brill 1980. VIII, 254 S. = Arbeiten zur Literatur und Geschichte des Hellenistischen Judentums XIII; hfl 80,– [Diss., München]

Lussier, Ernest: Adore the Lord. Adoration viewed through the Old Testament. – NY: Alba House – Society of St. Paul (1979). XV, 299 p.

Rosenau, Helen: Vision of the Temple. The image of the **Temple** of **Jerusalem** in Judaism and Christianity. – Lo: Oresko Books Ltd. (1979). 192 p.; $ 6,50.

Singer, Karl Helmut: Die Metalle Gold, Silber, Bronze, Kupfer und Eisen im Alten Testament und ihre Symbolik. – (Wü:) Echter Verlag (1980). 195 S. = Forschung zur Bibel XLIII; kart. DM 22,– [Diss., Mainz]

Schmitz, Rolf-Peter: Aqedat Jishaq. Die mittelalterliche jüdische Auslegung von Genesis 22 in ihren Hauptlinien. – Hild, NY: Olms 1979. 313 S. = Judaistische Texte und Studien IV.

3. Neues Testament

Fusco, Vittorio: Parola e Regno. La sezione delle parabole ‹**Mc. 4,1–34**› nella prospettiva marciana. – (Bresc:) Morcelliana (1980). 421 p. = Aloisiana XIII; Lire 15 000 [Diss., Roma. Pont. Inst. Biblicum]

Nielsen, J. T.: Het Evangelie naar **Lucas**. 1. – Nijkerk: Callenbach 1979. 408 blz. = De Prediking van het Nieuwe Testament; hfl 64,–.

Meynet, Roland: Quelle est donc cette parole? Lecture «rhétorique» de l'évangile de Luc ‹**1–9, 22–24**›. Préf. de Georges Mounin. T. I. II. – P: Ed. du Cerf 1979. 212 p., pl. = Lectio divina XCIX.

Neyrey, Jerome H.: The absence of Jesus' emotions – the Lucan redaction of Lk **22, 39–46**. – Biblica LXI, 1980, 153–171; p. 172–197: Fee, Gordon D.: Εἰδωλόθυτα: Once again: An interpretation of **1 Corinthians 8–10.**

Schneider, Gerhard: Die **Apostelgeschichte**. Teil I: Einleitung, Kommentar zu Kap. **1,1–8,40**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1980. 520 S. = Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament V; DM 114,–.

Gnilka, Joachim: Der **Kolosserbrief.** Auslegung. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1980. XIII, 249 S. = Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament X, 1; Lw. DM 64,–.

Böcher, Otto: Zur Bedeutung der Edelsteine in **Offb 21**. – Kirche und Bibel. Festgabe für Eduard Schick ..., Mchn, Wien, Zü 1979, 19–32: S. 97–104: Garofalo, Salvatore: "Sette monti, su cui siede la donna" ‹**Apoc. 17,9**›; S. 145–154: Hahn, Ferdinand: Zum Aufbau der Johannesoffenbarung; S. 225–231: Lohse, Eduard: Episkopos in den Pastoralbriefen; S. 389–396: Schelkle, Karl Hermann: Auferstehung Jesu. Geschichte und Deutung; S. 409–430: Schürmann, Heinz: Neutestamentliche Marginalien zur Frage nach der Institutionalität, Unauflösbarkeit und Sakramentalität der Ehe.

Lambrecht, Jean, SJ: Les paraboles dans les Synoptiques. – NRTh, A. CXII = T. CII, 1980, 672–691.

Cloete, G. D.: Hemelse solidariteit. 'n Weg in die relasie tussen christologie en soteriologie in die Vierde Evangelie. – Kampen: Kok (1979). 134 blz.; hfl 22,50.

Sueltz, Arthur Fay: Deeper into John's Gospel. – San Francisco [e. a.]: Harper & Row (1979). 156 p.; $ 2,70.

Die Paulinische Literatur und Theologie – The Pauline Literature and Theology. Anläßlich der 50jährigen Gründungsfeier der Universität Aarhus. Hrsg. von Sigfred Pedersen. – Ärhus: Forlaget Aros; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 223 S. = Skandinavische Beiträge/Scandinavian Contributions = Teologiske Studier VII; Lw. DM 64,–; [enth.:] S. 9–28; Noack, Bent: TESTE PAULO: Paul as the principal witness to Jesus and primitive Christianity; S. 29–50: Jervell, Jacob: Der unbekannte Paulus; S. 51–62: Simonsen, Hejne: Christologische Traditionselemente in den Pastoralbriefen; S. 63–83: Räisänen, Heikki: Legalism and salvation by the law. Paul's portrayal of the Jewish religion as a historical and theological problem; S. 85–102: Borgen, Peder: Observations on the theme "Paul and Philo". Paul's preaching of circumcision in Galatia ‹**Gal. 5:11**› and debates on circumcision in Philo; S. 103–118: Hartman, Lars: Bundesideologie in und hinter einigen paulinischen Texten; S. 119–135: Hyldahl, Niels: Auferstehung Christi – Auferstehung der Toten ‹**1. Thess. 4,13–18**›; S. 137–158: Nielsen, Helge Kjær: Paulus' Verwendung des Begriffes Δύναμις. Eine Replik zur Kreuzestheologie; S. 159–186: Pedersen, Sigfred: Agape – der eschatologische Hauptbegriff bei Paulus; S. 187–200: Holmberg, Bengt: Sociological versus theological analysis of the question concerning a Pauline church order; S. 201–212: Giversen, Søren: The Pauline Epistles on Papyrus.

Hübner, Hans: Pauli theologiae proprium. – NTSt XXVI, 1980, 445–473; p. 474–486: Carrez, M.: Le 'Nous' en 2 Corinthiens.

Hanson, Anthony Tyrrell: The New Testament interpretation of Scripture. – Lo: SPCK (1980). XI, 237 p.; £ 12,50.

Linton, Olof: Coordinated sayings and parables in the synoptic gospels, analysis contra theories. – NTSt XXVI, 2, 1980, 139–163; p. 164–179: Scroggs, Robin: The sociological interpretation of the New Testament. The present state of research; p. 180–196:

Bartsch, H. W.: Inhalt und Funktion des urchristlichen Osterglaubens.

Espeja Pardo, Jesús: Jesucristo, palabra de libertad. – Salm: Ed. San Esteban 1979. 318 p. = Estudio Teológico de San Esteban. Glossas V; pes 500,–.

Menozzi, Daniele: Letture politiche di Gesù. Dall'Ancien Régime alla Rivoluzione. – Brescia: Paideia Ed. 1979. 262 p.; Lire 8000.

Berg, Werner: Die Rezeption alttestamentlicher Motive im Neuen Testament – dargestellt an den Seewandelerzählungen. – Frb/B: Hochschul-Verlag 1979. IX, 374 S. = Hochschul-Sammlung Theologie. Exegese I; kart. DM 55,– [Habil.-Schrift, München]

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Hartmann, Karl: Atlas-Tafel-Werk zu Bibel und Kirchengeschichte. Karten, Tabellen, Erläuterungen. Bd. II: Neues Testament und Geschichte der Kirche bis zu Karl dem Großen. – Stu: Quell 1980. VI, 170 S.; Ringbuch DM 68,–.

Fries, Heinrich: Synoden und Konzilien im Leben der Kirche. Historisch-systematische Aspekte. – Cath XXXIV, 1980, 174–193.

Robertson, D. B.: Reinhold **Niebuhr**'s works. A bibliography. – Boston, Mass.: Hall (1979). XI, 238 p.; $ 24,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Studien zur **Bekenntnisbildung.** Vortragsreihe aus den Jahren 1979–1980. Hrsg. von Peter Meinhold. – Wiesb: Steiner 1980. 159 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz CIII; DM 24,80; [enth.:] S. 1–15: Hahn, Ferdinand: Bekenntnisformeln im Neuen Testament; S. 16–29: Kraft, Heinrich: Das Apostolicum – Das apostolische Symbol; S. 30–47: Grillmeier, Alois: Bekenntnisse der Alten Kirche II – Das Nizäno-Constantinopolitanum; S. 48–66: Congar, Yves: Bekenntnisaussagen der mittelalterlichen Kirche; S. 67–83: Meinhold, Peter: Die Gesamtchristliche Bedeutung der Confessio Augustana; S. 84–98: Pfnür, Vinzenz: Das tridentinische und die nachtridentinischen Bekenntnisse der röm.-kath. Kirche und die Confessio Augustana; S. 99–109: Papandreou, Damaskinos: Die Bekenntnisse der orthodox-morgenländischen Kirche; S. 110–122: Ganoczy, Alexandre: Zur Theologie des Bekenntnisses; S. 123–138: Slenczka, Reinhard: Bekenntnis als Deutung, Gemeinschaft und Grenze des Glaubens; S. 139–149: Beisser, Friedrich: Bekenntnis und Bekenntnisakt; S. 150–159: Lehmann, Karl: Die Autorität des eigenen und des fremden Bekenntnisses.

Lovie, Jacques: Les diocèses de **Chambéry, Tarentaise, Maurienne.** – P: Beauchesne 1979. 299 p., 4 Kt. im Text = Histoire des Diocèses de France XI; F 52,–.

Le diocèse de **Grenoble.** Sous la direction de Bernard Bligny. Postface de G. Matagrin. – P: Beauchesne 1979. 352 p. = Histoire des Diocèses de France XII.

3. Alte Kirchengeschichte

Early Christian literature and the classical intellectual tradition. In honorem Robert M. **Grant**. Ed. by William R. Schoedel, Robert L. Wilken. – P: Beauchesne (1979). 205 p. = Théologie historique LIV; F 90,–; [cont.:] p. 17–31: Waszink, J. H.: **Tertullian**'s principles and methods of exegesis; p. 33–43: Unnik, W. C. van: Theological speculation and its limits; p. 45–74: Young, Frances M.: The God of the Greeks and the nature of religious language; p. 75–86: Schoedel, William R.: Enclosing, not enclosed: The early Christian doctrine of God; p. 87–100: Norris, Richard: The transcendence and freedom of God: **Irenaeus**, the Greek tradition and Gnosticism; p. 101–116: Simon, Marcel: From Greek hairesis to Christian heresy; p. 117–134: Wilken, Robert L.: Pagan criticism of Christianity: Greek religion and Christian faith; p. 135–153: Chadwick, Henry: The relativity of moral codes: Rome and Persia in Late Antiquity; p. 155–175: Johnson, Sherman E.: Greek and Jewish heroes: Fourth Maccabees and the Gospel of Mark; p. 177–188: Wuellner, Wilhelm: Greek rhetoric and Pauline argumentation; p. 189–204: Quispel, G.: God is eros.

Junod, Eric: Un écho d'une controverse autour de la pénitence: L'histoire de l'apôtre Jean et du chef des brigands chez **Clément d'Alexandrie** ‹Quis dives salvetur 42,1–15›. – RHPhR LX, 1980, 153–160; p. 161–166: Maraval, Pierre: Encore les frères et sœurs de Grégoire de Nysse.

Schwager, Raymund: Der Gott des Alten Testaments und der Gott des Gekreuzigten. Eine Untersuchung zur Erlösungslehre bei **Markion** und **Irenäus**. – ZkTh CII, 1980, 289–313.

Pizzolato, Luigi Franco: Note alla "Passio Perpetuae et Felicitatis". – VigChr XXXIV, 1980, 105–119; p. 120–129: Hoeflich, M. H.: The speculator in the governmental theory of the early Church; p. 130–144: Diercks, G. F.: Les contaminations syntactiques et anacoluthes dans les œuvres de **Lucifer de Cagliari**; p. 145–171: Kertsch, Manfred: Traditionelle Rhetorik und Philosophie in **Eusebius'** Antirrhetikos gegen Hierokles; p. 172–179: Bartelink, G. J. M.: Quelques observations sur le terme μονολόγιστος; p. 180–192: Plass, Paul: Transcendent time and eternity in **Gregory** of **Nyssa**.

Grant, Robert M.: **Eusebius** as Church historian. – Oxf: Clarendon Pr.; Oxford Univ. Pr. 1980. 184 p.; £ 10,–.

Bisconti, Fabrizio: Contributo all'interpretazione dell'atteggiamento di orante. – VChr XVII, 1980, 17–27; p. 29–47: Doignon, Jean: Versets additionnels du Nouveau Testament perçus ou reçus par **Hilaire de Poitiers**; p. 49–77: Girardi, Mario: Nozione di eresia, scisma e parasinagoga in **Basilio di Cesarea**; p. 79–84: Rocca, Silvana: Memoria incipitaria negli epigrammi di papa Damaso; p. 85–98: Simonetti, Manlio: Ancora su *Homoousios* e proposito di due recenti studi; p. 99–106: Uglione, Renato: Tert., *De monog.* 2,4: De principali regula ‹agnitus›.

Gribomont, Jean: Saint **Basile** et le monachisme enthousiaste. – Irénikon LIII, 1980, 123–144.

Granado, Carmelo: El bautismo de Jesús en San **Ambrosio** de **Milán**. – EE LV, 1980, 339–354.

Yousif, Pierre: Symbolisme christologique dans la Bible et dans la nature chez S. **Ephrem** de **Nisibe**. – Parole de l'Orient VIII, 1977–1978, 5–66; p. 67–86: Féghali, Paul: Notes sur l'exégèse de Saint Ephrem. Commentaire sur le déluge ‹Gn 6,1–9,17›; p. 87–116: Beulay, Robert: Précisions touchant l'identité et la biographie de Jean Saba de Dalyatha; p. 117–140: Haji-Athanasiou, P. Metri: **Agathon** d'**Émèse** et son Traité sur le sacerdoce; p. 141–150: Troupeau, Gérard: Le traité sur l'union de 'Abd Allāh Ibn Al-Tayyib; p. 151–216: Rilliet, Frédéric: Une homélie syriaque sur la fête des Rameaux attribuée à **Jean Chrysostome**: Texte, commentaire; p. 217–233: Mouhanna, Augustin: La consécration de l'eau dans la liturgie baptismale maronite; p. 234–310: Van Overstraeten, Jeanne-Ghislaine: Les liturgies nuptiales des églises de langue syriaque et le mystère de l'Église-Épouse; p. 311–346: Brock, Sebastian: The anonymous Syriac ordo in add. 14 518.

Nedungatt, George: The authenticity of **Aphrahat**'s synodal letter. – OChP XLVI, 1980, 62–88.

Otranto, Giorgio: Esegesi biblica e storia in **Giustino** ‹Dial. 63–84›. – Bari: Istituto di Letteratura Christiana Antica – Università 1979. 281 p. = Quaderni di "Vetera Christianorum" XIV; Lire 16 000.

Ferrari, Leo Charles: The 'Food of Truth' in **Augustine**'s Confessions. – Augustinian Studies IX, 1978, Villanova 1979, 1–14; p. 15–24: Colish, Marcia L.: St. Augustine's rhetoric of silence revisited; p. 25–33: Zoolalian, David E.: Augustine and Wittgenstein. Some remarks on the necessity of a private language; p. 35–44: Bubacz, Bruce Stephen: St. Augustine's 'Si fallor, sum'; p. 45–58: O'Brien, William J.: The liturgical form of Augustine's conversion narrative and its theological significance; p. 59–79: Vecchiarelli Scott, Joanna: Influence or manipulation? The role of Augustinianism in the *Defensor Pacis* of Marsiglio of Padua; p. 81–91: Penaskovic, Richard: Saint Augustine's *Confessions* and Newman's *Apologia*: Similarities and differences; p. 93–101: Roberts, Lawrence D.: Augustine's version of the ontological argument and Platonism.

Flasch, Kurt: Augustin. Einführung in sein Denken. – Stu: Reclam 1980. 487 S. = Universalbibliothek 9962.

Langan, John P.: Augustine on the unity and the interconnection of the virtues. – HThR LXXII, 1979, 81–95.

Folgado Flórez, S.: Función salvífica de la Virgen en la predicación de San Agustín ‹Sermo Denis, 25›. – EphMar XXX, 1980, 167–197.

Chisholm, John Edward: The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon against the Pelagians and Celestians. Vol. II: Text edited from the manuscripts. – Frb/S: University Pr. 1980. X, 249 p. = Paradosis. XXI; kart. sfr 52,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Das Erzbistum **Trier.** II: Die Stifte St. **Severus** in Boppard, St. **Goar** in St. Goar, **Liebfrauen** in Oberwesel, St. **Martin** in Oberwesel. Im Auftrage des Max-Planck-Instituts für Geschichte bearbeitet von Ferdinand Pauly. – B, NY: de Gruyter 1980. XVIII, 591 S. = Germania Sacra. N. F. XIV: Die Bistümer der Kirchenprovinz Trier.

Das Erzbistum **Köln.** Bd. III: Die Reichsabtei **Werden** an der Ruhr. Im Auftrage des Max-Planck-Instituts für Geschichte bearbeitet von Wilhelm Stüwer. – B, NY: de Gruyter 1980. XV, 592 S. = Germania sacra. N. F. XII: Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln.

Motyka, Gustav: Kloster **Speinshart.** Geschichte, Kultur, Kunst. – Rgb: Pustet 1980. 40 S. = Beiträge zur Geschichte und Landeskunde der Oberpfalz XVIII.

5. Mittelalter

Lohr, Charles H.: Die Entwicklung des mittelalterlichen Denkens. Gedanken zu einigen neuen Texteditionen. – ThPh LV, 1980, 361–383.

Taylor, Steven M.: Heavenly humility: The Holy Family as a role model for parents and children in medieval French literature. – CahJos XXVIII, 1980, 45–59.

Coun, Theo: De oudste Middelnederlandse vertaling van de **Regula S. Benedicti.** With a general introd. in English. Mit einer allg. Einl. in deutsch. – Hild: Gerstenberg 1980. XXIII, 617 p. = Regulae Benedicti studia. Suppl. VIII; Lw. DM 79,–.

Haubrichs, Wolfgang: **Georg**slied und Georgslegende im frühen Mittelalter. Text und Rekonstruktion. – Kgst: Scriptor 1980. 577 S., 33 Ill., Kt. = Theorie, Kritik, Geschichte XIII; kart. DM 112,–.

Translatio Sancti **Viti** martyris = Übertragung des hl. Märtyrers Vitus. Bearbeitet und übersetzt von Irene Schmale-Ott. – Mstr: Aschendorff 1979. 76 S. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens XLI = Fontes minores I; kart. DM 18,–.

Gorman, Michael M.: The oldest manuscripts of Saint Augustine's *De Genesi ad litteram*. – RBén XC, 1980, 7–49; p. 50–62: McKeon, Peter R.: The empire of Louis the Pious. Faith, politics, and personality; p. 63–71: Chandler, Victoria: Politics and piety: Influences on charitable donations during the Anglo-Norman period; p. 72–84: Sinclair, Keith V.: Ramsey abbey as a monastic peculiar.

Kampers, Gerd: Zum Ursprung der Metropolitanstellung **Toledos**. – HJ IC, 1979, 1–27; S. 28–54: Vollrath, Hanna: Gesetzgebung und Schriftlichkeit. Das Beispiel der angelsächsischen Gesetze; S. 55–132: Anton, Hans Hubert: Zum politischen Konzept karolingischer Synoden und zur karolingischen Brüdergemeinschaft; S. 133–160: Lindgren, Uta: **Stadtrecht** als Ursache und Wirkung der Verwaltung.

Über die Entwicklung von Verwaltungsformen im mittelalterlichen Augsburg; S. 161–195: Militzer, Klaus: Kölner Bürgersöhne im Zisterzienserorden. Die soziale Zusammensetzung rheinischer und polnischer Zisterzienserkonvente.

Boyle, Alexander: A Scoto-Irish cisiojanus. – AnBoll XCVIII, 1980, 39–47; p. 49–74: Folz, Robert: Saint **Oswald**, roi de Northumbrie. Étude d'hagiographie royale.

Heiser, Lothar: Die Responsa ad consulta Bulgarorum des Papstes **Nikolaus I** ‹858–867›. Ein Zeugnis päpstlicher Hirtensorge und ein Dokument unterschiedlicher Entwicklungen in den Kirchen von Rom und Konstantinopel. – Tr: Paulinus 1979. VI, 503 S. = Trierer Theologische Studien XXXVI; kart. DM 84,– [Diss., Münster]

Kniewasser, Manfred: Die antijüdische Polemik des **Petrus Alphonsi** ‹getauft 1106› und des Abtes **Petrus Venerabilis** von Cluny ‹† 1156›. – Kairos N. F. XXII, 1980, 34–76; S. 114–121: Tyloch, Witold: Die Judenschutzbriefe von Boleslaw dem Frommen von Großpolen und von Kasimir dem Großen, König von Polen.

Beck, Hans-Georg: Die **Byzantiner** und ihr Jenseits. Zur Entstehungsgeschichte einer Mentalität. – Mchn: Verl. der Bayer. Akademie der Wissenschaften – Beck [in Komm.] 1979. 71 S. = Bayerische Akademie der Wissenschaften. Phil. Hist. Klasse. Sitzungsberichte 1979, 6.

Crocco, Antonio: **Abelardo**, l'"altro versante" del Medioevo. – (Nap:) Liguori Ed. (1979). 178 p. = Antichi e moderni. Sezione medievale.

Godeschalcus und Visio Godeschalci. Mit deutscher Übersetzung hrsg. von Erwin Assmann. – Neumünster: Wachholtz 1979. 213 S. = Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins LXXIV.

Köpf, Ulrich: Religiöse Erfahrung in der Theologie **Bernhard**s von **Clairvaux**. – Tü: Mohr 1980. IX, 247 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXI; Lw. DM 88,–.

Innocentius: Die Register Innocenz' III. Bd. II, 2: Pontifikatsjahr **1199/1200**. Texte bearbeitet von Othmar Hageneder. – R, Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaften 1979. XLVII, 536 S. = Publikationen des Österreichischen Kulturinstituts in Rom II, 1.

Sancti **Thomae** de **Aquino** Opera omnia. Tomus XLII: Compendium Theologiae. De Articulis Fidei et Ecclesiae Sacramentis. Responsio de 108 articulis. Responsio de 43 articulis. Responsio de 36 articulis. Responsio de 6 articulis. Epistola ad Ducissam Brabantiae. De Emptione et Venditione ad Tempus. Epistola ad Bernardum Abbatem Cassinensem. De Regno ad Regem Cypri. De Secreto. Cura et studio Fratrum Praedicatorum. – R: Editori di San Tommaso 1979. 529 p.

Schmitt, Jean-Claude: Le Saint **Lévrier**. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIIIe siècle. – P: Flammarion (1979). 273 p. = Bibliothèque d'ethnologie historique; F 102,–.

Clark, J. P. H.: Sources and theology in the 'The Cloud of Unknowing'. – DR XCVIII, 1980, 83–109; p. 147–161: Tormey, Carol: A catalogue of the fifteenth-century books in the library of Downside Abbey.

Black, Antony: Council and commune. The conciliar movement and the fifteenth-century heritage. – Lo: Burns & Oates; Shepherdstown: Patmos Pr. (1979). 253 p.; £ 11,90.

Führer, M. L.: Purgation, illumination, and perfection in **Nicholas** of **Cusa**. – DR XCVIII, 1980, 169–189.

Kraume, Herbert: Die Gerson-Übersetzungen **Geiler**s von **Kaysersberg**. Studien zur dt.-sprach. Gerson-Rezeption. – Zü, Mchn: Artemis 1980. IX, 280 S. = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters LXXI. [Diss., Freiburg]

6. Gesamte Neuzeit

Reventlow, Henning Graf: Bibelautorität und Geist der Moderne. Die Bedeutung des Bibelverständnisses für die geistesgeschichtliche und politische Entwicklung in England von der Reformation bis zur Aufklärung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 716 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XXX; Lw. DM 148,–.

Kok, J[ohannes] A[ntonius] de: Drie eeuwen Westeuropese kerkgeschiedenis. Een inleiding: 1680 tot heden. – Hilv: Gooi en Sticht (1979). 247 blz.; hfl 45,–.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Dickinson, J. C.: The later Middle Ages from the Norman Conquest to the eve of the Reformation. – Lo: Black (1979). VIII, 487 p.; £ 12,50. = An Ecclesiastical History of England.

Möglichkeiten und Grenzen einer Revision des Luthertextes. Luther-Akad. e.V. Ratzeburg. – Erl: Martin-Luther-Verl. 1980. 139 S. = Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg I.

Johannes Eck: Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae ‹1525–1543›. Mit den Zusätzen von Tilmann Smeling O.P. ‹1529, 1532›. Hrsg. von Pierre Fraenkel. – Mstr: Aschendorff 1980. 140*, 470 S. = Corpus Catholicorum XXXIV; kart. DM 188,–.

Johannes Eck: Enchiridion. Handbüchlin gemainer stell unnd Artickel der jetzt schwebenden Neuwen leeren. Faksimile-Druck der Ausgabe Augsburg 1533. Hrsg. und mit einer Einleitung versehen von Erwin Iserloh. – Mstr: Aschendorff 1980. VIII, 114 S. = Corpus Catholicorum XXXV; kart. DM 48,–.

Simon, Gerhard: Humanismus und Konfession. Theobald **Billican**, Leben und Werk. – B, NY: De Gruyter 1980. XI, 261 S. = Arbeiten zur Kirchengeschichte II; Lw. DM 98,–.

Schützeichel, Heribert: Katholische **Calvin**-Studien. – Tr: Paulinus 1980. 136 S. = Trierer Theologische Studien XXXVII; kart. DM 24,80.

Nijenhuis, W.: Der ökumenische Calvin: Calvin, Luther und das Luthertum. – NThT XXXIV, 1980, 191–212.

Wicks, Jared: Abuses under indictment at the Diet of Augsburg 1530. – ThSt XLI, 1980, 253–302; p. 303–321: Penaskovic, Richard: Roman Catholic recognition of the Augsburg Confession.

Il Concilio di **Trento** come crocevia della politica europea. (Atti della Settimana di Studio, 12–17 settembre 1977.) A cura di Hubert Jedin e Paolo Prodi. – Bologna: Il Mulino (1979). 213 p. = Istituto Trentino di Cultura. Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderno IV; [cont.:] p. 15–32: Rogger, Iginio: Struttura istituzionale del Principato vescovile di Trento all'epoca del Concilio; p. 33–63: Lutz, Heinrich: Carlo V e il Concilio di Trento; p. 65–83: Prodi, Paolo: La sovranità temporale dei Papi e il Concilio di Trento; p. 85–107: Weber, Hermann: L'accettazione in Francia del Concilio di Trento; p. 109–135: Tellechea-Idígoras, J. Ignacio: Filippo II e il Concilio di Trento; p. 137–159: Woś, Jan Władysław: Il regno di Polonia e il Concilio di Trento; p. 161–177: Alberigo, Giuseppe: La Riforma dei Principi; p. 179–213: Ulianich, Boris: Il signaficato politico della *istoria del Concilio Tridentino*.

Weber, Hermann: Die Annahme des Konzils von Trient durch Frankreich. – HJ IC, 1979, 196–212.

Erba, Achille: La chiesa sabauda tra cinque e seicènto. Ortodossia tridentina, gallicanesimo savoiardo e assolutismo ducale ‹1580–1630›. – R: Herder 1979. XXIII, 534 p. = Italia Sacra XXIV; Lire 28 000.

Bertaud, Madeleine: Des écrits de spiritualité aux romans: Le Dieu jaloux selon Jean-Pierre **Camus** ‹1584–1652›. – RHPhR LX, 1980, 181–196.

Salgado, J. M.: La devoción a la Santísima Virgen María en el siglo XVI a la luz de los catecismos usados en España. – EphMar XXX, 1980, 219–225; p. 239–247: Bengoechea, Ismael: La Virgen María en la "Christomachia" de Diophilax.

8. Neuere Zeit

Wunschel, Hans Jürgen: Die Außenpolitik des Bischofs von Bamberg und Würzburg Peter Philipps von **Dernbach**. – Neustadt a. d. Aisch: Degener 1979. XVI, 193 S. = Schriften des Zentralinstituts für Fränkische Landeskunde und Allgemeine Regionalforschung an der Universität Erlangen-Nürnberg XIX; kart. DM 36,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Harnischfeger, Ernst: Mystik im Barock. Das Weltbild der **Teinacher** Lehrtafel. – Stu: Urachhaus 1980. 178 S., 69 Ill.; Lw. DM 48,–.

Sherwood, Terry G.: Conversion psychology in John Donne's Good Friday poem. – HThR LXXII, 1979, 101–122; p. 123–142: Sack, James J.: The Grenvilles' *Eminence Grise*: The reverend Charles O'Connor and the latter days of Anglo-Gallicanism.

Historische Kritik in der Theologie. Beiträge zu ihrer Geschichte. Hrsg. von Georg Schwaiger. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 345 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts XXXII; kart. DM 74,–; [enth.:] S. 11–36: Reventlow, Henning Graf: Richard **Simon** und seine Bedeutung für die kritische Erforschung der Bibel; S. 37–59: Merk, Otto: Anfänge neutestamentlicher Wissenschaft im 18. Jahrhundert; S. 60–98: Courth: Franz: Die Evangelienkritik des David Friedrich **Strauß** im Echo seiner Zeitgenossen. Zur Breitenwirkung seines Werkes; S. 99–150: Klauck, Hans-Josef: Adolf **Jülicher** – Leben, Werk und Wirkung; S. 153–209: Weitlauff, Manfred: Die **Mauriner** und ihr historisch-kritisches Werk; S. 210–244: Hausberger, Karl: Das kritische hagiographische Werk der **Bollandisten**; S. 245–284: Weitlauff, Manfred: Der Fall des Würzburger Kirchenhistorikers Johann Baptist **Schwab** ‹1811–1872›; S. 285–306: Neuner, Peter: **Döllingers** „Papstfabeln"; S. 307–337: Köhler, Joachim: Heinrich **Günters** Legendenstudien. Ein Beitrag zur Erforschung historischer Methoden.

Dieudonné, Ph.: Ernest Ruth **d'Ans** et l' "Amor poenitens" de Jean van **Neercassel**. – RHE LXXV, 1980, 5–39; p. 40–83: Hajjar, Joseph: L'activité latinisante du lazariste Nicolas **Gaudez** en Syrie; p. 84–100: Van Steenberghen, Fernand: Histoire de l'art religieux au Québec.

Vielle, Michel: Raison et foi chez **Malebranche**. – NRTh, A. CXII = T. CII, 1980, 539–563.

Petri, Wolfgang: Die reformierten **Klevischen Synoden** im **17.** Jahrhundert. Bd. II: 1649–1672. – Köln: Rheinland; Bo: Habelt [in Komm.] 1979. XVII, 292 S. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte LIX.

Pietismus und Neuzeit. Bd. IV: 1977/78: Die Anfänge des Pietismus. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1979); kart. DM 69,–; [enth.:] S. 11–53: Wallmann, Johannes: Die Anfänge des Pietismus; S. 54–82: Lehmann, Hartmut: „Absonderung" und „Gemeinschaft" im frühen Pietismus. Allgemeinhistorische und sozialpsychologische Überlegungen zur Entstehung und Entwicklung des Pietismus; S. 83–118: Pältz, Eberhard H.: Jacob **Boehme**s Gedanken über die Erneuerung des wahren Christentums; S. 119–154: Brecht, Martin: Philipp Jakob **Spener** und das Wahre Christentum; S. 155–189: Aland, Kurt: Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus; S. 190–234: Faulenbach, Heiner: Die Anfänge des Pietismus bei den Reformierten in Deutschland; S. 235–301: Schmithals, Walter: Der Pietismus in theologischer und geistesgeschichtlicher Sicht; S. 302–325: Greschat, Martin: Christliche Gemeinschaft und Sozialgestaltung bei Philipp Jakob Spener.

Bäumer, Remigius: Das Amtsverständnis von Bischof Konrad **Martin**. – ThGl LXX, 1980, 44–57.

Adams, James Luther: Letter from Freidrich [sic] von **Hügel** to William James. – DR XCVIII, 1980, 214–236.

Soetens, Claude: La reprise du Collège grec de Rome par les bénédictins. **Léon XIII** et **Hildebrand** de **Hemptinne** à l'œuvre. – RBén XC, 1980, 85–131.

Wardman, Harold W.: **Rean**, historien-philosophe. – P: Société d'Éd. d'Enseignement Supérieur – Ed. SEDES réunis C. D. U. (1979). 185 p.; F 35,–.

Lämmermann, Godwin: Kritische Theologie und Theologiekritik. Die Genese der Religions- und Selbstbewußtseinstheorie Bruno **Bauers**. – Mchn: Kaiser 1979. 297 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXXXIV [Diss., München]

Heckelei, Hermann-Josef: Erfahrung und Denken. Franz **Rosenzweigs** theologisch-philosophischer Entwurf eines „neuen Denkens". – Bad Honnef: Bock und Herchen 1980. 150 S.; kart. DM 28,–.

García Pérez, Juan: El método de correlación en Paul **Tillich**. – EE LV, 1980, 309–338; p. 369–382: Giner, Carlos: El solidarismo en el pensamiento de Sisinio **Nevares**.

9. Neueste Zeit

Turvasi, Francesco: The condemnation of Alfred **Loisy** and the historical method. – R: Ed. di Storia e Letteratura 1979. X, 204 p. = Uomini e dottrine XXIV; Lire 8000.

Heitzer, Horstwalter: Krisen des **Volksvereins** im Kaiserreich. Gründe und Hintergründe zum Rücktritt von August Pieper als Generaldirektor im Dezember 1918. – HJ XCIX, 1979, 213–254; S. 255–267: Hürten, Heinz / Ernst-Heinrich Schmidt: Die Entstehung des Kabinetts der Volksbeauftragten. Eine quellenkritische Untersuchung; S. 268–303: Schumacher, Martin: Zwischen „Einschaltung" und „Gleichschaltung". Zum Untergang der Deutschen **Zentrumspartei 1932/33**; S. 304–326: Andrés-Gallego, José: Zur Arbeiterbewegung in der Geschichte Spaniens. Gedanken zu einem Neuentwurf; S. 327–354: Pillorget, René: Die **Biographie** als historiographische Gattung. Ihre heutige Lage in **Frankreich**; S. 355–374: Hömig, Herbert: Zeitgeschichte als „kämpfende Wissenschaft". Zur Problematik nationalsozialistischer Geschichtsschreibung; S. 375–413: Repgen, Konrad: Ungedruckte Nachkriegsquellen zum **Reichskonkordat**. Eine Dokumentation.

Ambrosi, Sante: Esistenzialismo, psicanalisi, marxismo nell'antropologia di frontiera di Paul **Tillich**. – Rivista di teologia morale XII, 1980, 183–209.

Kirche, Katholiken und Nationalsozialismus. Hrsg. von Klaus Gotto und Konrad Repgen. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1980. 158 S. = Topos-Taschenbücher XCVI; kart. DM 4,80.

Knauft, Wolfgang: Widerspruch um der Menschenrechte willen. Zum 100. Geburtstag Konrad Kardinal von **Preysings**. – StdZ CV, 1980, 527–541.

Karl Barth. Studies of his theological method. Ed. by S(tephen) W(hitefield) Sykes. – Oxf: Clarendon Pr. 1979. 204 p.; £ 10,–; [cont.:] Sykes, S. W.: The study of Barth; p. 17–34: Sykes, S. W.: Barth on the centre of theology; p. 35–87: Ford, D. F.: Barth's interpretation of the Bible; p. 88–146: Roberts, R. H.: Barth's doctrine of time: Its nature and implications; p. 147–193: Williams, R. D.: Barth on the triune God; p. 194–202: Ford, D. F.: Conclusion: Assessing Barth.

Hood, R. E.: Karl Barth's christological basis for the State and political praxis. – SJTh XXXIII, 1980, 223–238.

Alberigo, Giuseppe – Giuseppe Ruggieri – Giannino Piana: Le chiesa italiana nell'oggi della fede. – [Tor:] Marietti (1979). 108 p. = Cronache teologiche I; Lire 2500.

IV. Missionswissenschaft

Bibliografia missionaria. Anno XLIII: **1979**. Editori: Willi Henkel O.M.I., Josef Metzler O.M.I., Olegario Domínguez O.M.I. – CdV: Pontificia Biblioteca Missionaria 1980. 307 p.; $ 15,–

Literaturschau zu Fragen der Weltmission Nr. 6 (für die Jahre **1978** u. **1979**). – Korntal b. Stu: Ev. Missionsverlag 1980. 87 S. = Beiheft der Zeitschr. für Mission.

Becker, Felix: Die politische Machtstellung der **Jesuiten** in **Südamerika** im **18.** Jh. Zur Kontroverse um den ‚Jesuitenkönig' Nikolaus I. von Paraguay. – Köln, Wien: Böhlau 1980. VII, 357 S. = Lateinamerikanische Forschungen VIII; DM 78,–.

Dominicains et dominicaines en Afrique noire. – Dakar (B. P. 5098): Fraternité Saint-Dominique 1980. 120 p.; $ 5,–.

Wiltgen, Ralph M., SVD: The founding of the Roman Catholic Church in **Oceania, 1825** to **1850**. – Canberra, Australia / Lo / Norwalk, Conn.: Australian National Univ. Pr. 1979. XXII, 610 p.; $ 27,–.

Un christianisme africain. – P: Beauchesne 1979. 142 p. = Les quatre fleuves. Cahiers de recherche et de réflexion religieuses X.

Rzepkowski, Horst, SVD: Der Beitrag der Weltmissionskonferenzen zum katholischen Missionsverständnis. – Verbum SVD XXI, 1980, 58–80.

Araujo, Miguel: Consideraciones doctrinales sobre la evangelización universal. – Misiones Extranjeras XXVII, 1980, 219–254; p. 119–214: Asia: Teología y Tercer Mundo.

Goba, Bonganjalo: Doing theology in South Africa: a black Christian perspective. – Journal of Theology for Southern Africa (Rondebosch, Cape) N. 31, June 1980, 23–35.

Salvation in Christianity and other religions. – StMis XXIX, 1980, 1–336.

Scannone, Juan Carlos, SJ: Diverses interprétations latino-américaines du Document de **Puebla**. – LumVitae XXXV, 1980, 211–227.

Song, C. S.: Third-Eye theology. Theology in formation in Asian settings. – Guildford and Lo: Lutterworth Press 1980. XIII, 274 p.

Christliches **Afrika**. **Kunst** und Kunsthandwerk in Schwarzafrika. – St. Augustin: Haus Völker und Kulturen S.V.D. 1980. 100 S.; DM 5,–.

Boff, Leonardo, OFM: Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinschaften in Lateinamerika (Eclesiogênese. As comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja, 1977, dt.) – Mz: Grünewald-Verl. 1980. 140 S. = Grünewald-Reihe VIII; DM 19,80.

Spae, Joseph J., CICM: Church and China: The painful dialogue. Theological reflections on a new book. – Verbum SVD XXI, 1980, 129–154.

Christenverfolgung in **Südamerika**. Zeugen der Hoffnung. Hrsg. v. Martin Lange u. Reinhold Iblacker SJ. – Frb/B: Herder 1980. 189 S. = Herderbücherei 770; DM 7,90.

Kloppenburg, Boaventura, OFM: Puebla y las relaciones con los no-católicos. – Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano 1980. 111 p. = Colección Puebla XX.

Puebla aus brasilianischer Sicht. – Brasilien-Dialog (D-4532 Mettingen: Inst. f. Brasilienkunde O.F.M.) 1980, H. 1, 1–31.

Religión e Iglesia en **Haití**. – Informes América Latina de Pro Mundi Vita N. 19, 1980, 29–55.

Taiwan. Texte und Fragen. – Hbg: Verl. der Dt. Ev. Missionshilfe 1980. 48 S. = Studienheft XII; DM 3,–.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Bianchi, Ugo: Saggi di metodologia della storia delle religioni. – (R:) Ed. dell'Ateneo & Bizzarri (1979). 327 p. = Nuovi saggi LXXV.

Sagesse et religion. Colloque de Strasbourg ‹octobre 1976›. – (P:) Presses Univ. de France (1979). 232 p. = Bibliothèque des Centres d'Études Supérieures Spécialisées; F 120; [cont.:] p. 7–19: Leclant, Jean: Les sagesses de l'Egypte pharaonique. Etat de la bibliographie récente; p. 21–50: Bergman, Jan: Discours d'adieu. Testament. Discours posthume. Testaments juifs et enseignements égyptiens; p. 51–64: Pépin, Jean: Utilisations philosophiques du mythe d'Isis et Osiris dans la tradition platonicienne; p. 65–81: Whybray, R. N.: Conservatisme et radicalisme dans Qohelet; p. 83–91: Jacob, Edmond: Sagesse et religion chez Ben Sira; p. 99–104: Philonenko, Marc: Paradoxes stoïciens dans le Testament de Lévi; p. 105–124: Nikiprowetzky, Valentin: Le «De Vita contemplativa» revisité; p. 127–134: Vajda, Georges: Sagesse humaine et morale révélée d'après quelques théologiens juifs du haut moyen âge; p. 135–146: Savignac, Jean de: Religion et sagesse dans le prologue johannique; p. 147–188: Hengel, Martin: Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie; p. 191–209: Grimal, Pierre: Action et sagesse sous la dynastie julio-claudienne; p. 213–232: Boyer, Régis: La Sagesse du «Hávamál».

Jones, Richard Hubert: Jung and Eastern religious traditions. – Religion IX, 1979, 141–156; p. 157–181: Scharf, B. R.: Freudianism today and some anthropological approaches to religion; p. 182–196: Oden, R. A., Jr.: Method in the study of Near Eastern myths; p. 197–214: Pyle, E. H.: Reduction and the 'religious' explanation of religion; p. 215–230: Masefield, Peter: The nibbānaparinibbāna controversy.

Brenneman, Walter L.: **Spirals**: A study in symbol, myth and ritual. – (Wash, D. C.:) Univ. Press of America (1979). X, 139 p., 7 tables; $ 7,35.

Christanand, M[aria] P[ancras]: The philosophy of **Indian** monotheism. – (Delhi [e. a.:] The Maxmillian Company of India 1979.) XI, 132 p.; $ 12,–.

Strong, John: The transforming gift: An analysis of devotional acts of offering in Buddhist Avadāna literature. – HRel XVIII, 3, 1979, 221–237; p. 237–257: Lai, Whalen: Limits and failure of **Ko-I** ‹Concept-matching› **Buddhism**.

Lott, Eric J.: **Vedantic** approaches to God. Foreword by John Hick. – NY: Barnes & Noble (1980). XII, 214 p.; $ 23,50.

Filoramo, Giovanni: Le religioni di salvezza del mondo antico. Parte II: L'ermetismo filosofico. Corso di storia delle religioni. – To: Giappichelli (1979). 134 p. = Corsi universitari; Lire 5000.

Walcot, Peter: Cattle raiding, heroic tradition, and ritual: The Greek evidence. – HRel XVIII, 4, 1979, 326–351.

Zuesse, Evan M.: Ritual cosmos. The sanctification of life in **African** religions. – Athens, Ohio: Ohio Univ. Press (1979). 256 p.; $ 18,–.

Kamya, Andrew: Die Stammesreligion der **Baganda**. Geschichte und Zukunft einer Naturreligion unter dem Einfluß des Christentums. – (Ffm:) Rite G. Fischer Verl. (1979). IX, 420 S.; kart. DM 48,–.

VI. Religionsphilosophie

Craig, William Lane: The cosmological argument from Plato to Leibniz. – (Lo: Basingstoke Macmillan 1980.) XI, 305 p. = Library of philosophy and religion; $ 15,–.

Wittmann, Leopold: Ascensus – der Aufstieg zur Transzendenz in der Metaphysik **Augustins**. – Mchn: Berchmans Verl. (1980). XX, 760 S. = Epimeleia XXXII.

Owens, Joseph: S[ain]t **Thomas Aquinas** on the existence of God. Collected papers of Joseph Owens. Ed. by John R. Catan. – Albany, N. Y.: State Univ. of New York Pr. (1980). XII, 291 p.; $ 29,–.

Timm, Hermann: Fallhöhe des Geistes. Das religiöse Denken des jungen **Hegel**. – (Ffm:) Syndicat (Autoren- und Verlagsges.) (1979). 156 S.

Ulke, Karl-Dieter: Agnostisches Denken im Viktorianischen England. – Frb/B, Mchn: Alber 1980. 244 S. = Symposion LXII; kart. DM 49,–. [Habil.-Schrift, Köln. Pädag. Hochsch. Rheinland]

Fabriziani, Anna: Tomismo e filosofia cristiana nel carteggio del **Blondel** con **Laberthonnière** dopo la condanna del pensiero modernista ‹**1907–1928**›. – Studia Patavina XXVII, 1980, 45–94.

Heidegger et la question de Dieu. Par J[ean] Beaufret (e. a.). Recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary. – P: Grasset (1980). 346 p. = Collection "Figures"; F 79,–.

Visscher, J. de: Het religieus atheïsme in **Kolakowski**'s geestelijk avontuur. – NThT XXXIII, 1979, 211–234.

Smart, Ninian: The philosophy of religion. (Reissued.) – NY: Oxford Univ. Press (1979). 196 p.; $ 3,95.

Clarke, W. Norris, SJ: The philosophical approach to God. A neothomist approach. – Winston-Salem, NC: Wake Forest Univ. 1979. VIII, 115 p.; $ 8,–.

Kondoleon, Theodore: The third way: Encore. – Thomist XLIV, 1980, 325–356.

Masterson, Patrick: Experience and the affirmation of God. – NZSTh XXII, 1980, 17–32.

Gilson, Étienne: L'**athéisme** difficile. Préface de Henri Gouhier. – P: Vrin 1979. 95 p. = Problèmes et Controverses; F 11,–.

Kellenberger, J.: The death of God and the death of persons. – Religious Studies XVI, 1980, 263–282.

VII. Fundamentaltheologie

Schmitz, Rudolf Michael: 'Apologetische Theologie – Ein aktueller Begriff?' Eine Untersuchung zur Fundamentaltheologie bei P. Ambroise **Gardeil** OP. – Divinitas XXIV, 1980, 281–309.

Dalferth, I. U.: Christian discourse and the paradigmatic Christian experience: An essay in hermeneutics. – New studies in theology I, 1980, 47–74.

Charlier, Célestin [Paul]: Le **christianisme**. Essai de synthèse. T. I: Le témoin. Approche humaine de la foi. T. II: Le fils, révélateur du Père en esprit. – P: Lethielleux; Dessain & Tolra 1979. 245 p.; 247 p. = Collection Bible et Vie chrétienne. Nouvelle série; F 50,–; F 68,–.

Tresmontant, Claude: Problèmes du christianisme. – P: Ed. du Seuil (1980). 275 p.; F 55,–.

Halkes, Catharina J. M.: Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1980). 126 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern CCCLXXI; kart. DM 8,80.

Plantinga, Alvin: Does God have a nature? – Milwaukee: Marquette Univ. Pr. 1980. 146 p. = The Aquinas lecture 1980 XLIV; $ 6,95.

Mehl, Roger: Vie intérieure et transcendance de Dieu. – P: Ed. du Cerf 1980. 236 p. = Cogitatio fidei CIII; F 65,60.

Walter, Peter: Die Frage der **Glaubens**begründung aus innerer Erfahrung auf dem I. Vatikanum. Die Stellungnahme des Konzils vor dem Hintergrund der zeitgenössischen römischen Theologie. – (Mz:) Matthias-Grünewald-Verlag (1980). 287 S. = Tübinger theologische Studien XVI; kart. DM 42,– [Diss., Roma. Gregoriana]

Klessmann, Michael: Identität und Glaube. Zum Verhältnis von psychischer Struktur und Glaube. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Matthias-Grünewald-Verlag (1980). 226 S. = Gesellschaft und Theologie. Abteilung: Praxis der Kirche XXXIII; kart. DM 28,– [Diss., Münster]

Rationality and religious belief. Ed. with an introduction by C(ornelius) F. Delaney. – Notre Dame, Ind., Lo: Univ. of Notre Dame Pr. (1979). VIII, 168 p. = University of Notre Dame – Studies in the philosophy of religion I; $ 12,95.

Science sans conscience? Foi, science et avenir de l'homme. Travaux de la conférence du Conseil Œcuménique des Églises, Boston 1979, par J(acques) Besson (e. a.). Textes rassemblés et édités par Jean-Luc Blondel. – (Genève:) Labor et Fides (1980). 191 p.

Kühne, Hans-Jochen: Schriftautorität und Kirche. Eine kontroverstheologische Studie zur Begründung der Schriftautorität in der neueren katholischen Theologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 166 S. = Kirche und Konfession XXII; kart. DM 36,–.

Chirico, Peter: **Infallibility** – another approach. – HeythrJ XXI, 1980, 376–392.

VIII. Dogmatik

Baget-Bozzo, Gianni: La **Trinità**. – Fir: Vallecchi Ed. 1980. 253 p. = Saggi Vallecchi XXXVI; Lire 8000.

Moltmann, Jürgen: Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre. – (Mchn:) Kaiser (1980). 244 S.; Lw. DM 35,–.

Bearsley, Patrick J., SM: Mary the perfect disciple: A paradigm for **Mariology**. – ThSt XLI, 1980, 461–504.

Pozo, Cándido: María en la Escritura y en la fe de iglesia. – Madr: Biblioteca de Autores Cristianos (de EDICA) 1979. XV, 172 p. = BAC popular XVIII; pes 275,–.

Slaatte, Howard: The dogma of Immaculate perception: A critique of positivistic thought. – (Wash, D. C.:) Univ. Pr. of America (1979). 120 p.; $ 7,40.

Schrofner, Erich: Gnade und Erfahrung bei Karl **Rahner** und Leonardo **Boff**. Zwei Wege gegenwärtiger **Gnadentheologie**. – GuL LIII, 1980, 266–280.

Pagé, Jean-Guy: Qui est l'**Église**? Vol. II: L'Église, Corps du Christ et communion. – Montr: Ed. Bellarmin 1979. 263 p.; $ 12,–.

L'Église: Institution et foi. Par Jean-Louis Monneron [e. a.] – Brux: Facultés Universitaires Saint-Louis 1979. 218 p. = Publications de Facultés Universitaires Saint-Louis XIV; FB 400,–.

Jiménez Urresti, Teodoro Ignacio: Por una eclesiología de la institucionalidad de la Iglesia. – RED XXXV, 1979, 5–92.

Kirche und **Sakrament**. [Enth.:] S. 13–66: Beinert, Wolfgang: Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch; S. 67–95: Trütch, Josef: Taufe, Sakrament der Einheit. Eucharistie, Sakrament der Trennung?; S. 97–128: Müller, Alois: Amt als Kriterium der Kirchlichkeit? Kirchlichkeit als Kriterium des Amtes?; S. 129–171: Regli, Sigisbert: Ökumenische Konsenserklärung mit römisch-katholischer Beteiligung über Taufe, Eucharistie und Amt: Ergebnisse. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1980). 172 S. = Theologische Berichte IX; kart. DM 34,80.

Taufe und Heiliger Geist. Vorträge auf der 14. Baltischen Theologenkonferenz in Järvenpää, Finnland. Juni 1975. Hrsg. von Pertti Mäki. – Helsinki: (Luther-Agricola-Society) 1979. 173 S. = Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 18.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Irwin, Joyce L.: Womanhood in Radical Protestantism 1525–167 . – NY, Tor: The Edwin Melles Pr. (1979). XXX, 258 p.; $ 15,–.

Lange, Dieter: Eine Bewegung bricht sich Bahn. Die deutschen Gemeinschaften im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert und ihre Stellung zu Kirche, Theologie und Pfingstbewegung. – Giessen: Brunnen Verl.; Dillenburg: Gnadauer Verl. (1979). 310 S.

Moyd, Olin P.: Redemption in **Black theology**. – (Valley Forge, Pa.: Judson Press 1979). 256 p.; $ 8,–.

Döring, Heinrich: Das entscheidende Kriterium der kirchlichen Einheit. – Kirche und Bibel. Festgabe für Eduard Schlick . . ., Pad/Mchn/Zü 1979, 33–64; S. 301–318: Rhein, Raphael von: Die eine und einzige katholische Kirche Jesu Christi. Zum Dekret über den Ökumenismus.

Lilienfeld, Fairy von: Identitätsfindung im Dialog. Überlegungen zu den lutherisch-orthodoxen Gesprächen. – UnSa XXXV, 1980, 139–153; S. 154–160: Nikolaou, Theodor: Zur Diskussion über die Confessio Augustana aus orthodoxer Sicht.

Ökumene, Konzil, Unfehlbarkeit. – Wien: Pro Oriente; Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia [in Komm.] 1979. 230 S.; [enth.:] S. 13–26: Hamer, Jérôme, OP: Die Unfehlbarkeit der Kirche. Ein ökumenisches Problem; S. 27–35: Dantine, Wilhelm: Die Unfehlbarkeit der Kirche; S. 36–47: Meyendorff, Jean: Was ist ein ökumenisches Konzil?; S. 48–56: Zakka Iwas, Mar Severius: Wann ist ein Konzil ökumenisch?; S. 57–69: Bacht, Heinrich: Die historische Entwicklung des Konziliarismus in der westlichen Kirche; S. 70–73; Vries, Wilhelm de, SJ: Das Selbstverständnis der Ökumenischen Konzile des ersten Jahrtausends von ihrer Lehrautorität; S. 76–89: Krikorian, Mesrob K.: Die Rezeption der Konzile; S. 93–107: Schlier, Heinrich: Das Prinzip der Kircheneinheit im Neuen Testament; S. 108–111: Raddatz, Alfred: Die Kircheneinheit in apostolischer Zeit; S. 117–129: Mantzaridis, Georg I.: Das Prinzip der Kircheneinheit nach den Kirchenvätern bis zum 3. Jahrhundert; S. 130–137: Kötting, Bernhard: Die Einheit der Kirche bei den lateinischen Kirchenvätern; S. 138–150: Nolte, Josef: Was ist kirchentrennend?; S. 151–160: Scheele, Paul Werner: Wer gehört zur Kirche?; S. 164–168: Krikorian, Mesrob K.: Die eine Kirche und die vielen Kirchen (aus altorientalischer Sicht); S. 169–174: Alexe, Stefan C.: Die eine Kirche und die vielen Kirchen (aus orthodoxer Sicht); S. 175–180: Mühlen, Heribert: Die eine Kirche und die vielen Kirchen (aus römisch-katholischer Sicht); S. 181–186: Lüthi, Kurt: Die eine Kirche und die vielen Kirchen (aus evangelischer Sicht); S. 193–194: Tsiter, Chrysostomos: Zehn Jahre nach der Aufhebung der Exkommunikationen zwischen Rom und Konstantinopel; S. 199–207: Theodorou, Evangelos: Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus; S. 208–215: Ratzinger, Joseph: Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus.

Davies, Rupert E[ric]: The church in our times. An ecumenical history from a British perspective. – Lo: Epworth Press (1979). 132 p.; £ 1,60.

X. Moraltheologie

Häring, Bernhard: Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens. II: Der Weg des Menschen zur Wahrheit und Liebe. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1980). 555 S.; Lw. DM 64,–.

Korff, Wilhelm: Theologische Ethik. Eine Einführung. Unter Mitarbeit von Walter Fürst und Josef Torggler. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1980). 127 S. = Theologisches Seminar; kart. DM 19,80.

Eid, Volker: Zum Verhältnis von Autonomie und Theonomie im christlichen Ethos. – ThQ CLX, 1980, 191–203.

Sauter, Gerhard: Hypothesen in der theologischen Ethik – erläutert an der Frage nach der Einheit der Kirche. – EvTh XL, 1980, 285–302.

Schmitz, Philipp: Menschsein und sittliches Handeln. Vernachlässigte Begriffe in der Moraltheologie. – (Wü:) Echter Verl. (1980). 148 S. = Reihe engagement; kart. DM 15,60.

Ringeling, Hermann: Ethik vor der Sinnfrage. Religiöse Aspekte der **Verantwortung**. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1980). 128 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern CCCLXXV; DM 12,80.

Lande, Nathaniel – Afton Slade: Stages. Understanding how you make your moral decisions. – San Francisco [e. a.]: Harper & Row (1979). XXIII, 156 p.; $ 8,95.

Ogletree, Thomas W.: The activity of interpreting in moral judgement. – Journal of religious ethics VIII, 1980, 1–26.

Quarello, Eraldo: Morale cristiana e culture. – R: LAS (1979). 140 p. = Biblioteca di scienze religiose XXVIII; Lire 5000.

Kelly, David F.: The emergence of Roman Catholic medical ethics in North America. An historical-methodological-bibliographical study. – NY, To: The Edwin Mellen Press (1979). XI, 520 p. = Texts and studies in religion III.

Makrosch, Reinhold – Hans P. Schmidt – Dieter Stoodt: Ethik und religiöse Erziehung. Thema: **Frieden**. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1980). 212 S. = Kohlhammer Urban-Taschenbücher. T-Reihe DCL; kart. DM 18,–.

XV. Theologie des geistlichen Lebens

Forte, Bruno: L'universo dionisiano nel prologo della Mistica Teologia. – Medioevo IV, 1978, 1–58.

Williams, Rowan: The wound of knowledge. Christian spirituality from the New Testament to St. John of the Cross. – Lo: Darton, Longmann & Todd (1979). 193 p.; £ 4,75.

Young, Frances M.: The use of sacrificial ideas in Greek Christian writers from the New Testament to John Chrysostom. – (Cambridge, Mass.:) The Philadelphia Patristic Foundation 1979. IV, 317 p. = Patristic monograph series V; $ 8,95.

Vogüé, A. de: "Lectiones sanctas libenter audire". Silence, lecture et prière chez saint **Benoît**. – Benedictina XXVII, 1980, 11–26; p. 27–40: Gribomont, J.: Sed et regula sancti patris nostri **Basilii**; p. 41–62: Ilari, M.: Il canto sublacense e cassinese dal tempo di San Benedetto alla fine del secolo XI; p. 63–89: Leccisotti, T.: I monasteri fondati da S. Benedetto e il loro stato alla metà del sec. XVII; p. 91–107: Penco, G.: Condizioni e correnti del monachesimo in Italia nel sec. VI; p. 109–124: Picasso, G.: Il monachesimo e la nascita dell'Europa.

Martini, Cherubino: S[anto] **Francesco**. Araldo di Dio e testimone del Vangelo. Uno studio di San Francesco dalle Fonti Francescane per rivederlo amabile e imitabile. – Vicenza: Ed. ESCA (1979). 205 p.

Giordano, Oronzo: Religiosità popolare nell'Alto Medioevo. – Bari: Adriatica Ed. 1979. 200 p.; Lire 7000.

Perrin, J[oseph] M[arie]: **Catherine** de **Sienne**. Contemplative dans l'action. – [P:] Téqui (1980). 240 p.

Garrett, Paul D.: St. Innocent. Apostle to America. – Crestwood, N. Y.: St. Vladimir's Seminary Pr. 1979. 345 p.; $ 8,95.

Offermanns, Wolfgang: Mensch, werde wesentlich! Das Lebenswerk des russischen religiösen Denkers Ivan **Iljin** für die Erneuerung der geistigen Menschheit. – Erlangen: Seminar für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens 1979. X, 305 S. = Oikonomia X.

Portier, Lucienne: Un précurseur: l'abbé **Huvelin**. – P: Éd. du Cerf 1979. 277 p.; F 45,60.

Wiederentdeckung der Volksreligiosität. Hrsg. von Jakob Baumgartner. – Rgb: Pustet (1979). 304 S.; kart. DM 38,–.

Heilige in Geschichte, Legende, Kult. Beiträge zur Erforschung volkstümlicher Heiligenverehrung und zur Hagiographie. Hrsg. von Klaus Welker. Wolfgang **Müller** mit einer Bibliographie seiner Veröffentlichungen aus den Jahren 1940–1978 zugeeignet. – Karlsruhe: Badenia Verlag (1979). XXVII, 148 S., 2 Karten im Text; [enth.:] S. 3–23: Hensel, Felix: Frömmigkeit in Beharrung und Wandel. Überlegungen zum Verständnis religiös-volkskundlicher Forschung als theologischer Disziplin; S. 25–46: Welker, Klaus: Heiligenverehrung – Heilige im Kirchenjahr – Heiligenkultort. Werke der Erbauungsliteratur (Rippell–Bulffer–Perckmar) in ihrem Aussagewert als Quellen zur Erforschung regionalen Heiligenkultes; S. 47–61: Kauß, Dieter: Spätmittelalterliche Heiligenverehrung im kirchlich-religiösen Leben des heutigen Stadtbereiches von Göppingen; S. 63–75: Klaiber, Wilbirgis: Zur Wirkung von Theologie auf Hagiographie – im frühesten Versuch einer reformatorischen Bearbeitung der Antoniusvita bei Hermann Bonnus; S. 77–85: Wolf, Günther: Wallfahrtsbücher in der Erzdiözese Freiburg: Heiligenwallfahrten. Versuch einer bibliographischen Bestandsaufnahme; S. 87–108: Leibbrand, Jürgen: Die Mirakel der Hausherren von Radolfzell als Spiegel ihrer Schutzpatronate; S. 109–125: Kyewalyanga, Francis-X.: Vom historischen Glaubenszeugen zum verehrten Heiligen: Dargestellt am Beispiel der 22 heiligen Märtyrer von Uganda; S. 127–135: Bibliographie Wolfgang Müller. Bearbeitet von Rolf E. Haas.

Daujat, Jean: Doctrine et vie chrétiennes. – P: Téqui (1979). 795 p.

Recker, Klaus: Heute nach dem Evangelium leben. Gehorsam – Jungfräulichkeit – Armut. – (Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1979). 88 S. = Topos-Taschenbücher XCI; kart. DM 5,80.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Evangelisches Soziallexikon. Hrsg. von Theodor Schober, Martin Honecker, Horst Dahlhaus. (7., vollst. neu bearb. u. erw. Aufl.) – Stu, B: Kreuz Verl. (1980). VIII S., 1560 Sp.; Lw. DM 98,–.

Christliche Wirtschaftsehitk vor neuen Aufgaben. Festgabe für Arthur **Rich** zum siebzigsten Geburtstag [am 21. Januar 1980]. Hrsg. von Theodor Strohm. – Zü: Theologischer Verlag 1980. 535 S., Beih 15 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Sozialethik an der Universität Zürich VII; [enth. u. a.:] S. 17–37: Rich, Arthur: Sozialethische Kriterien und Maximen humaner Gesellschaftsgestaltung; S. 39–56: Wendland, Heinz-Dietrich: Wirtschafts- und sozialkritische Thesen. Zur Ergänzung der „Einführung in die Sozialethik"; S. 57–74: Nell-Breuning, Oswald v., SJ: Die Arbeitswertlehre in der scholastischen Theologie, in der katholischen Soziallehre und nach Karl Marx; S. 75–95: Furger, Franz: Kontinuität mit verlagerten Schwerpunkten. Entwicklungen in der katholischen Soziallehre und ihrer Wirtschaftsethik im Spiegel der päpstlichen Sozialenzykliken; S. 97–108: Lochman, Jan Milič: Christliche Radikalität: Zur sozialethischen Problematik des Systems; S. 111–124: Weisser, Gerhard: Glaubensgewißheit und heutige Wertens- und Erkenntniskritik; S. 125–143: Katterle, Siegfried: Die Kooperation von Sozialwissenschaft und Sozialethik auf der Grundlage einer kritischen Philosophie; S. 145–162: Weber, Hartmut: Evangelische Sozialethik zwischen christlichem Proprium und werturteilsfreier Analyse?; S. 165–182: Mattmüller, Markus: Über die Affinität des christlichen Denkens zur Genossenschaftsidee; S. 223–245: Walther, Christian: Wohlstand als Thema theologischer Ethik. Versuch einer Problembeschreibung; S. 377–391: Biéler, André: Orientations œcuméniques en vue de l'édification d'une nouvelle société; mit einer deutschen Zusammenfassung von Peter D. Bühler; S. 393–417: ten Doornkaat, Hans: Zum Eigentumsbegriff im ökumenischen Denken; S. 419–451: Peter, Hans-Balz: Sozialethik und Entwicklungspolitik in der Schweiz; S. 453–467: Ruh, Hans: Zur Ethik transnationaler Gesellschaften. Erfahrungen aus dem Dialog; S. 471–507: Karg, Siegfried: Arthur Richs Sozialethik im Spiegel seiner Publikationen; S. 509–532: Karg, Siegfried: Bibliographie Arthur Rich.

Denk, Hans Dieter: Die christliche Arbeiterbewegung in Bayern bis zum Ersten Weltkrieg. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1980. LXXIX, 429 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, 29; kart. DM 88,– [Diss., Regensburg]

Pfuertner, Stephan – Werner Heierle: Einführung in die katholische Soziallehre. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1980. XII, 186 S. = Die Theologie; kart. DM 41,–.

Vierzig, Siegfried: Kirche und Politik. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1980. 136 S. = Kohlhammer-Taschenbücher MXXXVI. Thema Religion. Bibl. Konfrontationen; kart. DM 14,–.

Dion, Michel: État, église et luttes populaires. – (P:) Pr. Univ. de France (1980). 271 p. = Sociologie d'aujourd'hui; F 30,–.

Zwiefelhofer, Hans: Neue Weltwirtschaftsordnung und kathol. Soziallehre. Probleme der Weltwirtschaft aus christl. und sozialer Sicht. – (Mchn: Kaiser; Mz: Grünewald 1980). 133 S. = Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen IX; kart. DM 14,50.

Degenhardt, Daniel: Christentum und Ökologie. – (Starnberg:) Resch Verl. (1979). 158 S.; kart. DM 9,80.

XIII. Kirchenrecht

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

Acta **Martini** P. P. **V** ‹**1417–1431**› e regestis Vaticanis aliisque fontibus collegit notisque adornavit Aloysius L. Tăutu. Indicem nominum confecit Aloysius Glinka. T. I. II. – R: (Pont. Commissio Codici Iuris Canonici Orient. Recogn.). 1980. LVI, 1319 p. = Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo. Fontes III, 14.

Gaudemet, J(ean): Le gouvernement de l'Église à l'epoque classique. Partie II: Le gouvernement local. – P: Ed. Cujas (1979). 347 p. = Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident VIII, 2.

Kirche und Staat in der neueren Entwicklung. Hrsg. von Paul Mikat. – Dmst: Wissenschaftl. Buchges. 1980. IX, 552 S. = Wege der Forschung DLXVI; Lw. DM 105,–.

Ghirlanda, Gianfranco: "Hierarchia Communio". Significato della formula nella "Lumen Gentium". – R: Univ. Gregoriana Ed. 1980. XIX, 653 p. = Analecta Gregoriana CCXVI = Ser. Fac. Iur. Can.: Sectio A, IX.

Aymans, Winfried: Der strukturelle Aufbau des Gottesvolkes. Anregungen zur Neugestaltung der Systematik des künftigen CIC unter bes. Berücks. des zweiten Buches. – AkKR CXLVIII, 1980, 21–47.

Folgado Flórez, S.: Eclesiología y sacramentalidad del matrimonio cristiano. – Ciudad de Dios CXCIII, 1980, 223–258.

Gaudillière, Marcel: Équivoques sur le mariage-sacrement. – P: Éd. France-Empire (1979). 211 p.

Atkinson, David: To have and to hold. The marriage covenant and the discipline of divorce. – Lo: Collins 1979. 209 p.; £ 5,95.

Heinemann, Heribert: Erwägungen zur rechtlichen Ordnung der konfessionsverschiedenen Ehen. – ThGl LXIX, 1979, 394–414.

Natura e vincoli della vita consacrata. Congresso Internazionale di Diritto Canonico, 14–19 febbraio 1977, IV giornata. Di (Marco Said) [e. a.] – Mil: Ed. Ancora (1979). 126 p. = Quaderni di Vita Consacrata I; Lire 3000.

Bonnet, Piero Antonio: Il giudizio di nullità matrimoniale nei casi speciali. – R: Officium Libri Catholici 1979. 466 p. = Studia et documenta Iuris Canonici IX; Lire 44 500.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Pannet, Robert: La paroisse de l'avenir. L'Avenir de la paroisse. – P: Fayard (1979). 333 p.; F 48,–.

The ministry of development in evangelical perspective. A symposium on the social and spiritual mandate. Carl F. H. Henry, Convenor; Robert Lincoln Hancock, Editor. – (Pasadena, Cal.:) William Carey Libr. (1979). 108 p.

Trémeau, M(arc): Le célibat consacré. Son origine historique, sa justification doctrinale. – o. O.: Éd. C. L. D. (1979). 107 p. = Esprit et Vie.

Dehnen, Manfred – Gisela Richter-Junghölter: Gemeindeplanung als sozialer Prozeß. Hinweise für eine situations- und bedürfnisorientierte Gemeindearbeit. – Gelnhausen, B, Stein: Burckhardthaus – Laetare Verl.; Zü, Köln: Benziger (1980). 128 S. = Beiträge zur Gemeindepädagogik; kart. DM 14,80.

Schulz, Heinz-Manfred: Wenn du mit meinen Augen siehst. Christliche Gemeinde und Minderheiten. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1980). 150 S.

Daane, James: **Preaching** with confidence. A theological essay on the power of the pulpit. – GrR, Mich.: Eerdmans (1980). VIII, 80 p.

Evangelizzazione, sacramenti, promozione umana. Le scelte pastorali della chiesa in Italia. Conferenza Episcopale Italiana. – R: An. Veritas Ed. 1979. XVIII, 685 p.; Lire 18 000.

Hoffmann, Kurt: Evangelische **Militärseelsorge**. Ein Konzept kirchlicher Erwachsenenbildung. – (Mchn:) Kaiser (1980). 270 S. [Diss., München]

Tettamanzi, Dionigi: La pastorale della chiesa verso le situazioni matrimoniali non regolari. Lettura del Documento CEI ‹27 aprile 1979›. – Mil: Ed. O. R. (1979). 135 p. = Collana "Problemi d'Oggi" VII; Lire 3200.

Margerie, B(ertrand) de: Les divorcés remariés face à l'eucharistie. – P: Téqui (1979). 101 p.

Müller, Wunibald: Priester als Seelsorger für Homosexuelle. Eine pastoraltheologische und psychologische Untersuchung. Mit je einem Vorw. v. Jakob Gösslbauer u. Heinrich Pompey. – Düs: Patmos (1979). 136 S.

Germán Jáñez, J.: Quédate con nosotros. Camino sacramental de la comunidad cristiana. Prólogo: Briva Mirabent. – Madr: Promoción Popular Cristiana (1979). 346 p. = Colección de pastoral aplicada XCVI; pes 550,–.

Bowman, Locke E.: Teaching today. The church's first ministry. – Phil, (Pa.): Westminster Pr. (1980). 212 p.; $ 6,95.

Schulz, Ehrenfried: Religiöse Elternbildung als Lebenshilfe. Ein humanwissenschaftlich orientierter theologischer Modellentwurf. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1979). 557 S. = Studien zur praktischen Theologie XX; kart. DM 46,– [Diss., München]

Weishaupt, Werner: Religionsbegriff und Religionsunterricht. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Funktion des Religionsunterrichts in ausgewählten religionspädagogischen Entwürfen. – (Ffm:) Haag & Herchen Verl. (1980). 443 S. = Religionspädagogik heute III; kart. DM 48,–.

Sander, Wolfgang: Politische Bildung im Religionsunterricht. Eine Untersuchung zur polit. Dimension der Religionspädagogik. – Stu: Metzler (1980). 152 S.; kart. DM 20,– [Diss., Gießen]

XV. Liturgiewissenschaft
(einschl. Kirchenmusik und kirchliche Kunst)

Pagano, S.: Un *ordo defunctorum* del secolo **X** nel codice CLX di S. Scolastica a Subiaco. – Benedictina XXVII, 1980, 125–159.

Porter, Harry Boone: Jeremy **Taylor**, liturgist ‹1613–1667›. – Lo: Alcuin Club / S.P.C.K. (1979). VII, 185 p. = Alcuin Club Collections LXI; £ 6,90.

Schulz, Hans-Joachim: Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt. 2., überarb. u. erw. Aufl. – Tr: Paulinus-Verl. 1980. 241 S. = Sophia V; kart. DM 42,–.

Wahl, Thomas Peter: Praying Israel's psalms, responsibility as Christians: An exercise in hermeneutic. – Worship LIV, 1980, 386–396; p. 397–410: Glen, M. Jennifer: Sickness and symbol: The promise of the future.

Oettinger, Friedemann: Gottesbild und Gottesdienst. Gedanken zur Gottesfrage in der Versammlung des Leibes Christi. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 251 S. = Arbeiten zur Pastoraltheologie XVII; kart. DM 45,– [Diss., Berlin. Kirchl. Hochschule]

Mulago, Vicente: Simbolismo religioso africano. Estudio comparativo con el sacramentalismo cristiano. – Madr: Biblioteca de Autores Cristianos 1979. XXXI, 333 p. = Semina Verbi = Biblioteca de Autores Cristianos CDVII; pes 750.

Lehmann, Karl: Gottesdienst als Ausdruck des Glaubens. Plädoyer für ein neues Gespräch zwischen Liturgiewissenschaft und dogmatischer Theologie. – LJ XXX, 1980, 197–214.

Coffy, Robert: La confirmation aujourd'hui. – MD CXLII, 1980, 7–40; p. 41–47: Sarda, Odette – Julien Potel: Sur le baptême des petits enfants; p. 49–55: Geffré, Claude: Du symbolisme au symbole: les sacrements; p. 57–86: Hameline, Jean-Yves: Viollet-le-Duc et le mouvement liturgique au XIXe siècle; p. 87–95: Evenou, Jean: La liturgie, expression de la foi; p. 97–105: Dalmais, Irénée-Henri: Icônes et liturgie. En marge de quelques ouvrages récents.

Fernández, Pedro, OP: Teología de la oración litúrgica. – CTom, T. CVII = A. LXXI, 1980, 355–402.

Wainwright, Geoffrey: Theologische Aspekte zur **Ordination**. – LJ XXX, 1980, 90–113.

Deiss, Lucien: La célébration chrétienne – Liturgie avec ou sans prêtre. – P: Les Éditions du Levain (1979). 71 p. = Liturgien en fête I; F 18,–.

Krieg, Eduard: 200 Jahre Fuldaer Diözesangesangbuch 1778–1978. – Fuldaer Geschichtsblätter LV, 1979, 110–155.

Kantner, Leopold M.: "Aurea Luce" – Musik an St. Peter in Rom 1790–1850. Mit 9 Abb. u. 51 Notenbeisp. im Text. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaften 1979. 352 S. = Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse. Sitzungsberichte CCCXXIX = Musikforschung XVIII.

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

Rodt, Norbert: Kirchenbauten in **Niederösterreich 1945–1978**. Anteil der Erzdiözese Wien. Auftrag, Aufbau und Aufwand der Kirche von Wien. – (Wien:) Wiener Dom-Verl. (1979). 380 S., zahlr. Pläne im Text = Veröffentlichungen des Kirchenhistorischen Instituts der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien XX.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Maximino Arias Reyero, F. Echevarria, 4 – 1° Dcha. E – Leon; Prof. Dr. Jesus Maria Asurmendi, 19, rue de l'amiral d'Estaing, F-75116 Paris; Prof. Dr. Theofried Baumeister OFM, Zietenring 18, 6200 Mainz; Prof. Dr. Joachim Becker SSCC, Pater Damiaanstraat 38, NL-6369 SV Simpelveld; Prof. Dr. Norbert Brox, Sonnenstr. 21, 8411 Lorenzen; Prof. Dr. Heinrich Döring, Institut für Fundamentaltheologie und Ökum. Theologie, Geschwister-Scholl-Platz 1, 8000 München 22; Prof. Dr. Hermann Eising, Besselweg 12, 4400 Münster; Prof. DDr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz Herstelle, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Karl Hörmann, Rennweg 10, A-1030 Wien III; Prof. Dr. Fernando Inciarte, Am Kreuztor 8, 4400 Münster; Prof. Dr. Philipp Kaiser, An der Leiten 26, Obereichstätt, 8831 Dollnstein 2; Dr. Dr. Walter Kerber, Kaulbachstr. 33, 8000 München 22; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Buchenallee 35, 4400 Münster; Dr. Hans-Josef Klauck OFM, St.-Anna-Str. 19, 8000 München 22; Dr. Klaus Lüdicke, Schwarzer Weg 41, 4402 Greven; Dr. Heinz Mussinghoff, Horsteberg 20, 4400 Münster; Prof. Dr. Stanislaw Napiorkowski, ul. Nowotki 7, Lublin, Polen; Prof. Dr. Lothar Ruppert, Biermannsweg 22/1, 4630 Bochum-Wiemelshausen; Prof. Dr. Alexander Sand, Auf dem Backenberg 13, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Peter Schäfer, Wodanstr. 30, 5000 Köln 91; Prof. Dr. Richard Schaeffler, Am Alten Stadtpark 61, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armistr. 3a, 8000 München 19; Prof. Dr. Georg Scherer, Liebknechtstr. 13, 4200 Oberhausen; Prof. Dr. Konrad Audomar Scheuermann, Viktualienmarkt 1, 8000 München 2; Dr. Josef Sudbrack SJ, Zuccalistr. 16, Alfred-Delp-Haus, 8000 München 19; Prof. Dr. Harald Wagner, Hardtstr. 114, 7070 Schwäbisch Gmünd; Prof. Dr. Otto Wahl SDB, Don-Bosco-Str. 1, 8174 Benediktbeuern 126; Dr. Gerard Wilkens SJ, Elisabethsdreef 1, Postfach 40 02, NL-6080 AA Haelen.

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

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

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

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X

Diesem Heft der Theologischen Revue liegen drei Prospekte bei:
Franz Joseph Dölger (Verlag Aschendorff)
S. Thomas de Aquino (Verlag frommann-holzboog)
Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte (Verlag Vandenhoeck & Ruprecht)