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 78,–

Nummer 2 — **1982** — **78. Jahrgang**

Fernando Inciarte: Theonomie, Autonomie und das Problem der politischen Macht . . . . . Sp. 89

Bruno Schüller: Eine autonome Moral, was ist das? . . . . . Sp. 103

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 105

H. Ringgren: Die Religionen des Alten Orients (W. Röllig)

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von G. J. Botterweck und H. Ringgren. Bd. III Lfg. 6/7 (G. Krinetzki)

A. W. Jenks: The Elohist and North Israelite Traditions (P. Weimar)

K. Koch: Die Profeten II (J. Becker)

C. Westermann: Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche (J. Scharbert)

Vetus Latina. Lfg. 1–4. Hrsg. von H. J. Frede (B. R. Voß)

W. Schenk: Synopse zur Redenquelle der Evangelien (R. Pesch)

J. Lambrecht: Tandis qu'Il nous parlait (H.-J. Klauck)

L. Dussaut: Synopse structurelle de l'Epître aux Hébreux (A. Strobl)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 116

J. B. Valero: Las bases antropólogicas de Pelagio en su tratado de las Expositiones (G. Greshake)

Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende. Hrsg. von G. Ruhbach (W. Cramer)

Martikainen, Jouko: Das Böse und der Teufel in der Theologie Ephraems des Syrers. (W. Cramer)

Schlunk, Helmut / Hauschild, Theodor: Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit (J. Fink)

Starożytne Reguly Zakonne. Hrsg. von M. Starowieyski und E. Stanula (K. S. Frank)

Alberti Magni Opera Omnia. Tomus V. Pars II. Ed. P. Hossfeld (L. Ott)

Die Handschriften des ehemaligen Fraterherrenstifts St. Markus zu Butzbach. Beschrieben von W. G. Bayerer (F. J. Burkhard)

F. W. Graf: Die Politisierung des religiösen Bewußtseins (H. Raab)

L. Graf von Westphalen: Aus dem Leben des Grafen Clemens August von Westphalen zu Fürstenberg (1805–1885) (Chr. Stoll)

Dogmatik und Fundamentaltheologie Sp. 130

G. de Rosa: Wir sind alle auserwählt (O. Hagemeyer)

L. Scheffczyk: Glaube als Lebensinspiration (A. Ziegenaus)

H. Häring: Die Macht des Bösen (C. Mayer)

St. Schneider: Die „kosmische" Größe Christi als Ermöglichung seiner universalen Heilswirksamkeit (H. Dolch)

Hermann Schell als Wegbereiter zum II. Vatikanischen Konzil. Hrsg. von J. Hasenfuß (V. Berning)

Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 140

Katholisches Soziallexikon. Hrsg. von A. Klose, W. Mantl und V. Zsifkovitz (G. Ermecke)

Die Welt menschenwürdig gestalten. (O. v. Nell-Breuning)

P. Schobel: Dem Fließband ausgeliefert (O. v. Nell-Breuning)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 143

P. Boekholt: Das Geheimnis der Eucharistie in der kirchlichen Rechtsordnung (I. Riedel-Spangenberger)

Zur Sache. Hrsg. von L. Bertsch und M. Kehl (H. Wagner)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 145

A. Odermatt: Ein Rituale in beneventanischer Schrift (H. Reifenberg)

Les Homélies festales d'Hésychius de Jérusalem. Vol. II. Hrsg. von M. Aubineau (B. Fischer)

Religionswissenschaft und Philosophie Sp. 148

G. Lanczkowski: Einführung in die Religionswissenschaft (J. Dörmann)

L. Honnefelder: Ens inquantum ens (G. Leibold)

P. Schwanz: Analogia imaginis (R. P. Scharlemann)

J. B. Lotz: Person und Freiheit (A. Anzenbacher)

Wer ist der Mensch? Hrsg. und bearb. von H. Staudinger und J. Schlüter (A. Anzenbacher)

Pastoraltheologie und Missionswissenschaft . . . . . Sp. 155

B. Ahlers: Die Unterscheidung von Theologie und Religion (N. Mette)

E. Guhr: Personale Beratung (K. Thomas)

M. Klessmann: Identität und Glaube (K. Thomas)

M. N. Dreher: Kirche und Deutschtum in der Entwicklung der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (W. Promper)

S. J. Ri: Confucius et Jésus-Christ (W. Promper)

M. Muskens: Partner im nationalen Aufbau (M. Booz)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 161

Theonomie, Autonomie und das Problem der politischen Macht

von Fernando Inciarte, Münster

Auch wenn Vf. auf den im Plural des Untertitels angedeuteten „fragmentarischen Charakter" der Untersuchung[1] sowie darauf eigens hinweist, daß „die Auswahl nicht in jedem Fall zwingend ist" (24), läßt die Behandlungsart der doch berücksichtigten Aspekte des Themas an Gründlichkeit nichts zu wünschen übrig. Diese Aspekte sind außerdem die fundamentalsten. Mit einer Ausnahme: Die politische Dimension der Fragestellung wird gänzlich ausgeblendet. Das konnte nicht ohne Folgen bleiben, liegen doch die Wurzeln des modernen „autonomen" Rechtsstaates in philosophisch-theologischen Auseinandersetzungen. Davon wird noch zu sprechen sein.

I

Der geschichtliche Einwand gegen das Autonomiekonzept

Das Buch behandelt nicht so sehr eines der meist umstrittenen Probleme der gegenwärtigen Moraltheologie, vielmehr ein solches, über dessen Teillösung weitgehend[2] Übereinstimmung besteht; Übereinstimmung darüber, daß auch die Moraltheologie der in der Philosophie – zumeist gegen sie oder doch an ihr vorbei – erkämpften Autonomie der Moral voll Rechnung tragen soll; Autonomie der Moral wiederum in dem Sinne, daß diese der Vernunft entstamme und daher prinzipiell der menschlichen Vernunft einsichtig sein müsse oder müsse gemacht werden können. – Womit sich natürlich die Frage stellt, welche Rolle dabei – bei der Bestimmung der Moral – Gott (oder dem christlichen Glauben, aber auch so etwas wie Autorität, Gehorsam, Macht usw.) zukomme oder noch zukommen könne. Wie in einem theologischen Rahmen nicht anders zu erwarten ist, erstrecken sich die Übereinstimmungen bis dahin, daß die geforderte oder, zumindest von der Philosophie her, längst verwirklichte Autonomie mit einer theonomen Gestalt der Ethik vereinbar sei. Die Divergenzen, aber auch die Unsicherheiten, beginnen damit, wie das Gebilde einer theonom-autonomen Ethik konkret auszusehen habe: (nicht unbedingt unvereinbare) Divergenzen unter den verschiedenen Ansätzen, von denen vier repräsentative unter der Ziffer 9.1.2 kurz (534–545) vorge-

[1] **Hilpert,** Konrad: **Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik.** – Moraltheologische Studien. Systematische Abteilung. Hrsg. von Bruno Schüller. Bd. 6. Patmos Verlag, Düsseldorf: Patmos Verlag 1980, 615 S.

[2] Als Kritiker wenigstens der besonders berücksichtigten Autonomiekonzeption A. Auers werden auf S. 558 (Anm. 152) genannt Stoeckle, Ermecke, Ratzinger, Balthasar, Rief, Spaemann, Rotter, allerdings auch Hilpert selbst.

12. JUL. 1982

stellt werden; Unsicherheiten sowohl innerhalb der Ansätze, von denen, auch bei einer so begrenzten Auswahl, mancher (in Ermangelung einer der beiden, zumal der autonomen, Perspektiven: vgl. v. a. S. 540 Anm. 61, zweiter Abschnitt) möglicherweise aus diesem weiten Rahmen falle – als auch m. E. beim Autor selbst, der nach eingehender kritischer Durchsicht im Ausgang vornehmlich von einem der vorangestellten Ansätze (demjenigen, wie gesagt, A. Auers) (Ziffer 9.2) und nach Feststellung einiger Desiderate (585 mit Rückverweis auf Ziffer bzw. Kap 8), deren Erfüllung durch „das derzeitige moraltheologische Konzept der Autonomie" ihm „zweifelhaft" erscheint (585), mit den Worten schließt: „Vorliegende Arbeit entwickelt selbst noch keine Alternativtheorie, aber sie beansprucht, ein Prolegomenon dafür zu liefern."

Man kann natürlich diese Worte auch anders, und zwar wörtlicher, lesen. Nämlich so, daß der Vf. aus dem weitgehenden Konsens herausschert, daß er das Konzept der theonomischen Autonomie grundsätzlich für verfehlt hält und daß er sich deshalb um ein Alternativkonzept bemüht. Ich glaube, dieser gegenüber der Autonomiethese härteren Lesart nicht folgen zu müssen. Erstens scheinen mir die, zweifelosohne ernsthaften, Bedenken, die der Vf. gegen das theo-autonomische Programm ins Feld führt, differenziert genug zu sein, um auch die weichere Variante vertreten zu können. Zweitens würde andernfalls selbst das im bescheidenen Singularis beanspruchte „Prolegomenon" zur Alternativtheorie umgekehrt zu hoch gegriffen sein – es sei denn, es handele sich dabei um ein rein negatives Prolegomenon; denn für ein positives fehlte m. E. noch eine hinreichende Klarheit auch schon darüber, ob das Autonome oder aber das Theonome dabei störe: liest man das Buch theologisch, würde man meinen, das erste, philosophisch dagegen, das zweite. Einen dritten Grund für die weichere Lesart möchte ich gleich gesondert anführen, und zwar so, daß die zwei ersten Gründe dabei etwas näher erläutert werden. Kurz, man könnte zur Not – was der Vf. nicht tut – den eben zitierten Schlußsatz auch so lesen, daß der Akzent auf „das derzeitige moraltheologische Konzept der Autonomie" fällt. Und jetzt der dritte Grund.

Der Haupteinwand, der gegen das Autonomiekonzept vom Vf. erhoben wird, scheint mir der zu sein, daß ein solches Konzept nur unter bestimmten, schließlich kontingenten historischen Bedingungen verstehbar ist. Bedingungen, die vor allem zu einer veränderlichen, spezifisch neuzeitlichen Wirklichkeitsauffassung geführt haben oder sich umgekehrt von dieser nähren. Nun sei diese ihrerseits wieder auf einem besonderen Wahrheitsverständnis beruhende veränderte Wirklichkeitsauffassung weder irreligiös noch atheistisch von Anfang an, nicht einmal zur Zeit der Transzendentalphilosophie (vgl. 509) gewesen, sie habe sich aber ihrer inneren Konsequenz nach am Ende (Feuerbach, Schopenhauer, Nietzsche ...) als solche erwiesen. So erkläre sich der erbitterte Kampf, der seitens nicht nur des Lehramtes, sondern gerade auch des weitaus größten Teils der Theologie jahrhundertelang und bis in die zweite Hälfte unseres Jahrhunderts hinein gegen den Autonomiegedanken geführt worden sei (vgl. 580). Diese Tatsache ist nun nicht zu leugnen. Trotzdem würde ich diesem Umstand weniger Bedeutung geben als der Vf., für den er nicht bloß terminologischer Natur ist. Das liegt wohl darin, daß er – wie mir scheint – vorwiegend in hermeneutischen Kategorien denkt, nach denen der Zugang zur Wirklichkeit unvermeidlich vermittelt ist durch deren mehr oder weniger begrifflich geronnene Auslegung – falls man noch eine Wirklichkeit „hinter" den Auslegungen anerkennt. Zweifelsohne liegen hier – wie es dem Vf. übrigens nicht verborgen bleibt (vgl. u. a. z. B. 121, 585, v. a. Ziffer 8.1[3] bzw. 511–530) – die eigentlichen methodischen und Grundlegungsfragen (Realismus/Idealismus–Streit), die man klären sollte, wollte man etwas mehr als „ein Prolegomenon" zum Autonomie-Theonomieproblem leisten.

Für die gegenwärtigen Zwecke mag es bei dem Hinweis auf die seitens einer weniger rein hermeneutischen Einstellung leichter zu vollziehende Trennung zwischen Begriff und Sache bleiben. Dann haben Sätze wie die folgenden weniger Gewicht als ihnen vom Vf. zugedacht: „Sucht man schon bei den Kirchenvätern, bei Thomas von Aquin und anderen mittelalterlichen Theologen, bei den spanischen Barockscholastikern, bei Alphons von Liguori vergebens nach diesem Begriff oder Synonyma, so trifft man ihn auch in der Folgezeit nicht an" (579). Oder: „Er begegnet in der katholischen Theologie erstmals (dem Begriff nach zwar noch selten, aber eindeutig der Sache nach) bei jenen Ethikern, die versuchen, Gedanken bei Kant und Fichte in ihre Theorie zu integrieren" (ebd.). Hinzu kommt, daß letzterer Satz nachweislich falsch ist. Hier rächt sich, daß der Vf. sich viel weniger mit eigenen, theologischen, als mit sozusagen fremden, philosophischen, Traditionen beschäftigt. Insofern scheint er einer selbst für Außenstehende deutlich erkennbaren Tendenz in der heutigen Theologie zum Opfer gefallen zu sein. Denn der Sache nach jedenfalls ist das Konzept der Autonomie – ich will Thomas von Aquin vorläufig noch, Ambrosius usw. gar ganz beiseite lassen – sogar noch früher als bei den spanischen Barockscholastikern, ganz eindeutig etwa schon beim Kardinal Roberto Bellarmino anzutreffen. Es ist bezeichnend für die soeben erwähnte Tendenz, daß der Vf. zwar selbstverständlich Grotius' Paradesatz der autonomischen Ethik („... etiamsi daremus ...") anführt (vgl. 470). Nur war Grotius allerdigs kein katholischer Theologe. Daß aber der Gedanke und dessen Kontext (... etiam si per impossibile ...) zumindest[4] auf Bellarmin (De membris Ecclesiae, Opera Omnia, ed. Fevre, Bd. III, Paris 1870, S. 18), zurückgeht, dürfte nach der geschichtlichen These der Arbeit eigentlich nicht wahr sein. Daran können die Qualifizierungen (vgl. vor allem S. 105 mit Anm. 21 u. S. 125) wenig ändern, womit die These begleitet wird, daß der methodische Umbruch, der die Autonomiethese möglich machte, erst bei Descartes erfolgte (Ziffer 2.2). Das Ausbleiben der politikphilosophischen und politikwissenschaftlichen Dimension wirkt sich hier nachteilig auf die Arbeit aus. Sonst wäre Vf. der Weg nicht verborgen geblieben, der ausgehend von Hobbes und Locke (vgl. S. 122 u. 129) zurückführt zu der Renaissance- und Barockscholastik (s. unten IV).

Wie man sieht, sind es weniger sachliche als geschichtliche Gründe, die den Vf. daran hindern, sich vorbehaltlos auf die Seite der Autonomiethese zu schlagen. Nur daß er – seinem betont hermeneutischen Standpunkt gemäß – zwischen beiden Arten von Gründen kaum einen Unterschied machen darf. Sollten sich nun aber die geschichtlichen Gründe als unhaltbar erweisen – und die angeführten Indizien scheinen mir diese Vermutung stark zu nähren –, dann müßte er bei voller Konsequenz, da keine sachlichen Gründe mehr übrigbleiben können, seine Vorbehalte zurücknehmen und seinen Widerstand aufgeben. Soviel also zum dritten Grund für meine Option zugunsten der weicheren Lesart: doch Autonomiekonzept, aber keines der derzeitigen.

II

Die Untersuchung von geschichtlichen und sachlichen Gründen

Wenn auch für den Vf. die sachlichen Probleme erst nach Erledigung der historischen Frage nach Vorläufern der Autonomiethese anfangen, dann nicht etwa, weil er – entgegen meiner Deutung – zwischen Sache und Auslegung, Wirklichkeit und Geschichte unterscheidet bzw. trennt, sondern gerade weil er es nicht tut.

Auch nach Aufdeckung der Schwächen seiner historischen These braucht er seine Vorbehalte gegen das Gesamtkonzept der Autonomie nicht aufzugeben und muß insofern doch nach einem Alternativkonzept suchen – das er allerdings, wie gesagt, nicht liefert. Die Notwendigkeit des Alternativkonzepts würde sich, kurz gesagt, daraus ergeben, daß der Geanke der Autonomie neuzeitlich ist, die Neuzeit aber endgültig vorbei sei. Was an seine Stelle nunmehr trete, müsse sich – in theoretischer Hinsicht – aus den Humanwissenschaften ergeben, welche nunmehr die Rolle zu übernehmen haben, die in der Neuzeit die Philosophie und im Mittelalter die Theologie gespielt hätten. Diese Deutung würde erklären, warum das Buch mit einer ausführlichen Bestandsaufnahme dessen beginnt, was zur Autonomieproblematik aus der Perspektive der humanwissenschaftlichen einschließlich der biologischen Forschung zu sagen wäre. Sie würde aber letztlich zugleich auch einen evolutionistischen Ansatz voraussetzen, der jedoch, soweit ich sehen kann, in dem Buch nicht explizit erscheint. Die (vorläufig) letzte Konsequenz wäre die sogenannte evolutionäre Erkenntnistheorie, deren unmittelbare Vorläufer berücksichtigt werden (Ziffer 1.2), deren philosophische Grundlagenunklarheiten allerdings notorisch sind.

Was nach Vf. an der Autonomiethese vorbei ist, ist, daß die Moral der reinen Vernunft entstamme, denn das impliziert, daß die Moral, wie diese Vernunft, unveränderlich sei. Nicht vorbei dagegen sei nach ihm die ganze Tendenz der bei Descartes einsetzenden und bei Kant ihren neuzeitlichen Höhepunkt erreichenden Autonomiethese, die dann schließlich zur Humanwissenschaft der Postmoderne führte. Der Geschichte selbst sind allerdings keine Kriterien zu entnehmen für oder gegen die Thesen der Autonomie, der Theonomie, der Theo-

[3] Anstatt „... negativer Teil der Hauptthese" muß es im Titel wohl „... positiver Teil ..." heißen.

[4] Vgl. die Hinweise auf die Vorgeschichte dieser These in J. Finnis, Natural Law and Natural Rights, Oxford 1980, S. 54.

Autonomie oder einer eventuell in Sicht stehenden Überautonomie, die nicht der reinen, sondern der sozialen Vernunft, wenn man so will, dem sozialen Wandel, entstammen soll. Ihr sind nicht einmal Kriterien für die Moral überhaupt zu entnehmen oder auch schon dafür, weshalb Moral sein müsse und nicht vielmehr Amoral. Jeder idealistisch-hermeneutische Ansatz, der an so etwas wie Moral festhalten will, findet sich immer schon überholt von Nietzsche (alles ist Interpretation) oder aber auch von Heidegger, den der Vf., es sei denn im Zusammenhang mit Nietzsches „Gott-ist-Tod"-Spruch, nirgends behandelt, der aber mir im Gesamtduktus der Arbeit (nicht in der Diktion) eigentümlich präsent zu sein scheint. – Erst recht sind Kriterien der Wahrheit der Geschichte nicht zu entnehmen. Man müßte denn mit dem traditionellen Wahrheitsbegriff völlig aufräumen (vgl. Ziffer 8). Die Alternative dazu ist, was die rein hermeneutische Einstellung gerade verbietet: die Annahme einer grundsätzlichen Kontinuität der Referenz. Selbstverständlich kann diese Annahme leicht zu historischen Kurzschlüssen führen. Dafür hält sie aber die Wahrheitsfrage, auch in der Beurteilung vergangener (meinetwegen auch gewesener) Lehrstücke grundsätzlich offen. Die zwei Positionen bezüglich Kontinuität oder Diskontinuität der geschichtlichen Referenz kommen klar an einer wichtigen Stelle des Buches zum Ausdruck. Die Stelle handelt von „A. Auers Erstaunen darüber, daß bei Darstellungen der Geschichte des Autonomiebegriffs nie auf die bekannte Stelle Röm 2,14 eingegangen werde". „Man müßte" – bemerkt dazu der Vf. – „auf letzteres antworten: Weil sie eben für die Bildung des Begriffs und für seine Verwendungen keine prägende Rolle gespielt hat; begriffs- (nicht wirkungs-)geschichtlich blieb die Stelle irrelevant" (581). Weil der verwendete Begriff nicht identisch ist, kann es sich also nicht um dieselbe Sache handeln. Die Alternative dazu läge, wie gesagt, in der stärkeren Unterscheidung zwischen Sache und Auslegung, Geschichts- und Sachgründen, was ein gewisses Maß an Ungeschichtlichkeit oder eine Begrenzung der Vergeschichtlichung der Wirklichkeit voraussetzt.

III

Grenzen der Vernunftautonomie. Bedeutung des Willens für eine theonome Autonomie

Man könnte die Hauptsachfrage, losgelöst von der geschichtlichen Frage, so herauspräparieren: Warum Theonomie und Autonomie der Moral? Geht beides zusammen? Auf diese Frage möchte ich eine möglichst einfache Antwort wagen: Theonomie wegen der Motivation, Autonomie wegen des Inhalts. Womit auch die Antwort auf die Frage nach dem Zusammengehenkönnen gegeben wäre, welches schließlich ein Zusammengehen ist von Gesetzes-, Gebots- und Autoritäts-, gar Gehorsamsethik einerseits und Liebes-, Freiheits-, Mündigkeitsethik andererseits.

Zunächst: So altmodisch sich diese Vereinbarkeitsformel – wegen ihrer ersten Teilreihe – anhört, so glaube ich nicht, daß der Vf. ihr völlig fremd gegenübersteht. Seine meisterhaften Referate über die Vertreter der Autonomiemoral werden von ihm äußerst selten durch kritische Kommentare begleitet. Fast hat man den Eindruck, diese seltenen Ausnahmen seien ihm unbedacht entschlüpft. Ein konsequenter Hermeneutiker darf keine Kritik vom hohen Roß der Wahrheit aus üben, sondern nur nach Sinn fragen und alles zu verstehen trachten. Eine dieser seltenen Ausnahmen findet sich indes in der Darstellung des Fichteschen Autonomiegedankens. Da heißt es: „Es erübrigt sich fast, die negative Implikation dieses Sittlichkeitsprinzips herauszustellen: Mit der ausschließlichen Gründung der Sittlichkeit auf das Subjekt, in dem das Zusammentreffen von Urteil und sittlichem Trieb das Gefühl von Gewißheit hervorbringt, wird das autoritätsgeleitete Handeln noch radikaler als bei Kant aus dem Bereich des Sittlichen ausgeschieden, ja es gilt als ein Prototyp des Unmoralischen. Wer auf Autorität hin handelt, handelt [. . .] notwendig gewissenlos" (220 u. f). „Es erübrigt sich . . ." Hier hat der Vf. in der Tat einen zentralen Punkt kritisch und nicht nur hermeneutisch angesprochen. Demnach zu urteilen, scheint auch für ihn das gebots- (und verbotsethische) Moment unabdingbar zu sein (vgl. Ziffer 8.5). Da sich aber der Vf. nicht immer (nicht einmal, wenn es sich um zeitgenössische Autoren handelt, bei denen eine diachronische Diskontinuität der Referenz ausgeschlossen ist), so explizit für oder gegen die von ihm referierten Auffassungen ausspricht wie in diesem Falle, bin ich mir nicht sicher, welche Konsequenzen er aus dieser prinzipiellen Anerkennung zu ziehen bereit ist. Insbesondere bin ich mir nicht sicher, ob er die Auffassung der Autonomietheologie teilt, wonach die theonome Legitimation nur die „Stringenz des sittlichen Sollensanspruchs" im allgemeinen betrifft, nicht aber die „für die theologische Ethik als illegitim herausgestellte extensive Kategorizität (Allgemeingültigkeit im strengen Sinn)" (vgl. 548). Letzteres würde – ebenso wie der „eschatologiche Vorbehalt" (9.1.3.5) – das Verbot einer Absolutsetzung irgendwelcher Einzelnormen für das konkrete sittliche Verhalten im Bereich der (des?) Kategorialen" einschließen (549).

Unabhängig nun davon, ob dies auch die Auffassung des Vf.s ist: Wer die oben referierte (spontan unbedachte und gegen die eigenen hermeneutischen Prinzipien geübte?) Kritik an Fichtes Verabsolutierung des Gewissens und dessen Ausspielen gegen die Autorität übt, kann nicht im gleichen Atemzug in diesem Punkt die normrelativierende Position der Autonomietheologen einnehmen. Denn ebenso wie die Fichtes (und Kants), ja mehr noch als jene, läuft diese Position auf eine reine Gesinnungsethik in dem Sinne hinaus, daß nicht das, was man jeweils konkret tut, sondern allein das Motiv (das Gut-Handeln-Wollen) über die (positive) Moralität der Handlung entscheidet. Evidentermaßen ist dies ein wesentlicher Punkt in der ganzen Frage der Autonomie und der Theonomie. Eine halbwegs ausreichende, geschweige denn eine adäquate Behandlung kann hier nicht angestrebt werden. Doch schon für die begrenzten Zwecke dieser Rezension muß ich etwas weiter ausholen.

Der Haupteinwand gegen die Theonomie (als Heteronomie) wird gewöhnlich dem Komplex des Voluntarismus entnommen. Wenn ich nur deshalb einer Verhaltensweise folgen soll, weil sie von Gott (oder wem immer) gewollt wird, nichts garantiert mir, daß ich das Gute tun werde. Der verpflichtende Charakter der Norm darf somit nicht primär im Bereich des Willens, sondern muß in dem der Vernunft gesucht werden. Das Problem stellt sich allerdings nur für den menschlichen Willen. Für den göttlichen macht es keinen Unterschied aus, ob man sagt, daß etwas deshalb gut ist, weil es von Gott gewollt war oder umgekehrt. Beim Menschen dagegen können Vernunft und Willen auseinandergehen. Dasselbe – nur aus einer anderen Perspektive – kann auch so ausgedrückt werden: Die Vernunft ist Gott und Mensch gemeinsam; der Unterschied ist nur gradueller Art. Der Mensch, und zwar jeder Mensch, nimmt teil an der göttlichen Vernunft. Beim Willen ist es anders: der Wille ist dem Menschen weit mehr zu eigen als die Vernunft. (Und deshalb liegt die Möglichkeit der Sünde letztlich nur in dem Willen.) Das ist sowohl für das Verhältnis der Menschen untereinander wie für das eines jeden zu Gott wichtig. Das bedeutet nicht, daß die Menschen durch die Vernunft miteinander und mit Gott kommunizieren, durch den Willen dagegen sich voneinander und von Gott absetzen würden, wohl aber, daß sie letzteres nur durch ihn – und nicht durch die Vernunft – tun können. (Ich darf in Klammern darauf hinweisen, daß die Problematik der Kommunikation das ganze Buch und dessen Thema untergründig trägt: „. . . es ist doch das Ziel dieses moraltheologischen Neuentwurfs, die Krise der Moral zu bewältigen beziehungsweise die weitgehend verlorene Kommunikation wieder herzustellen, . . ."[5] Wieder anders ausgedrückt: Die Vernunft irrt nur per accidens, der Wille (irrt und trifft das Richtige) per se. Mit dieser Präzisierung wird die (Schopenhauerische) Vorstellung abgewehrt, der Mensch habe nichts Dringenderes zu tun, als sich seines Willens zu entledigen und der Vernunft zuzuwenden. Hier stehen wir an der Wurzel der autonomistischen Abirrung, vor der der Vf. selbst deutlich genug warnt (s. etwa 580f), ohne jedoch zur vollen Eindeutigkeit zu kommen.

Es ist nämlich falsch, daß die Kommunikation allein auf dem Wege über die Vernunft zu erreichen sei. (Und das ist der Punkt, wo der Vf. meines Erachtens nicht eindeutig genug gegen die – jetzt sage ich auch selber nochmals – „autonomistische" Abirrung Stellung bezieht.) Besser gesagt: Es ist falsch, daß die Kommunikation rein auf dem Wege über die Vernunft unter Ausschluß der Willenskomponente (denn je nachdem fallen auch beim Menschen Vernunft und Wille zusammen) zu erreichen sei. Der Grundirrtum besteht – anders gewendet – darin, daß man Macht (ein Phänomen, das man auch in bezug auf Gott dem Willen zuordnet) mit Zwang oder Gewalt gleichsetzt. Daß damit alles, was nicht reine Vernunft ist, verketzert werden muß, liegt auf der Hand: allem voran Autorität, Gehorsam und dergleichen mehr. Möglicherweise akzentuiere ich hier nur stärker, was der Vf. selbst andeutet (ohne expressis verbis Repression von Autorität, Herrschaft von Zwang

[5] Der Text fährt fort: „und man glaubt, dieses Ziel durch die Anerkennung des Zustandes der modernen Säkularität erreichen zu können, womit dann aber implizit auch der dazu führende Prozeß rehabilitiert ist" (S. 579). „Entsprechend ist das erklärte Ziel der Vertreter der autonomen Moral Kommunikabilität" (S. 533). Vgl. auch S. 563 u. passim.

usw. zu scheiden[6]) – etwa bei der Warnung vor den emotionellen Konnotationen des Wortes „Autonomie": „Mag es an den Rändern unscharf sein" – schreibt er –, „so besagt oder assoziiert es – jedenfalls in ethischen und pädagogischen Zusammenhängen – Freiheit von Repressionen, die als nicht einsichtig erscheinen und der allgemein gesellschaftlichen Realität (im weitesten Sinne) zuwiderlaufen und von denen man rudimentär weiß, oder auch bloß vermutet, daß sie „nur" theologisch begründet waren (zum Beispiel Gehorsam, Verzicht, Anpassung, Leistung)" (581).

Das Ergebnis dieses Grundirrtums[7] ist, um es einmal mit einem Titel von R. Spaemann zu sagen, die Utopia der herrschaftsfreien Kommunikation. Freilich: hält man die Utopie für das höchste Gut (oder das höchste Gut für Utopie), dann erhält der Begriff der Machtlosigkeit auch noch einen unbedingt positiven Sinn. Darüber, daß es sich bei dem Ideal der Herrschaftsfreiheit um eine bloße Utopie handelt, ist sich der Vf. im übrigen vollkommen im klaren. Nicht eindeutig genug dagegen kommt es bei ihm heraus, daß es sich dabei zwar um eine echte Utopie, aber um kein echtes Ideal handelt. So etwa auf S. 231, wo es im Anschluß an Fichte zunächst heißt: „Jeder muß bereit sein, sich auf die vernünftige, zwangsfreie Auseinandersetzung einzulassen mit dem Ziel, Übereinstimmung unter allen zu gewinnen", woran sich dann wieder die Anmerkung anschließt: „vgl. die Ausführungen zum letzten Endzweck einer herrschaftsfreien Gesellschaft: SL [Das Prinzip der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre] 253; Fichte ist sich dabei des prinzipiell utopischen Charakters dieses Zieles bewußt". (Man beachte noch einmal die ungewollte [?] Gleichsetzung von „zwangsfrei" mit „herrschaftsfrei".)

In seinem Aufsatz „Methodische und systematische Probleme in Fichtes' Grundlage des Naturrechts" (in: Der transzendentale Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes, hrsg. von K. Hammacher, Hamburg 1981) schreibt L. Siep: Es ist fraglich, „ob Fichtes Auffassung: eine vernünftige Begegnung zwischen Vernunftwesen habe ‚notwendig eintreten' müssen, überzeugen kann (. . .). Denkbar ist auch, daß es immer und überall ein Verhältnis von Zwang und persönlicher Herrschaft gegeben hätte. Menschen, die miteinander sprechen, müssen nicht die Erfahrung wechselseitiger Anerkennung oder gar die Idee herrschaftsfreier Kommunikation besitzen – Sprache ist ebensogut als Instrument und Medium von Herrschaft denkbar" (a.a.O. 302). Hier wenigstens ist die Idee klar ausgesprochen, daß Vernunft (und damit auch Sprache, λόγος) mit Herrschaft zusammengehen kann und so auch zumindest indirekt auf den Willen hingewiesen, was beim Vf. höchstens in solchen Wendungen wie „die Reflexion auf die Sprache unter dem Aspekt der Handlung" sei eines der von der Autonomiethese unerfüllten Desiderate (584 u. f) nur von weitem anklingt.

Doch obgleich der Vf. den vermutlich negativen Charakter von Macht, Herrschaft, Autorität, Gehorsam und so weiter nicht eindeutigerweise zurückweist bzw. deren positiven Charakter überhaupt nicht erwähnt – was beides zusammengenommen meines Erachtens die Ambiguität seiner Position gegenüber dem ganzen Gedanken der Theoautonomie erklärt –, so hat er, was das Schlüsselproblem des moralisch schlechten Willens angeht, an einer Stelle den Finger mit größter Präzision auf die Wunde gelegt – und damit auf den wunden Punkt jedenfalls aller derzeitigen Konzepte der theonomen Autonomie. Im Zusammenhang mit der paradoxen Frage, welcher Gebrauch der Freiheit (die doch als Autonomie sittlich zu bejahen ist!) nun sittlich verwerflich sei (!), bemerkt Vf., daß an mancher Stelle seines Systems der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre Fichte zwar diese landläufige (und fundamentale) Frage selber auch stellt, daß er aber auf sie dann keine Antwort gibt (noch geben kann) (vgl. 230 mit Anm. 180[8]). Der Grund dafür liegt in der früher (220) vom Vf. – wie wir gesehen haben, und damit komme ich auf diesen neuralgischen Punkt zurück – verworfenen Verabsolutierung des Gewissens als einzigem und (Gewissen und Gewißheit gehören hier zusammen) untrüglichem Moralitätskriterium.[9] Woraus sich durch Kontraposition ergibt: Wer ohne eigene Einsicht handelt, handelt unsittlich („gewissenlos") – daraus folgt die Verketzerung von Gehorsam, Autorität usw. Hier wird nicht die Möglichkeit geleugnet, schuldhaft unwissend zu sein. Im Gegenteil, als einzige Schuld erscheint hier die Unwissenheit – allerdings nur die Unwissenheit bezüglich der Verpflichtung zur Gewissensentscheidung oder zur Autonomie, welche wiederum die einzige absolute Norm ist. Wohl aber wird hier die Möglichkeit geleugnet, sehenden Auges unsittlich handeln zu können, oder – was auf dasselbe hinausläuft – sich über konkrete Normen sittlich zu vergreifen. Unsittlich ist (und handelt) demnach nur, wer eine schlechte Gesinnung hat, d. h. wer nicht gut handeln will. Das ergibt eine paradoxe und doch völlig konsequente Lage: Die Moral der Autonomie, die auszog, die Vernunft – und mit ihr die verlorengegangene Kommunikation – in ihre (absoluten) Rechte einzusetzen, endet in einem extremen Voluntarismus und Dezisionismus. Denn demnach handelt schon gut, wer das Gute tun will – gleichgültig, w a s er tatsächlich tut, gleichgültig folglich auch, wie konsequent er seinen guten Willen (das Gute tun zu wollen) verfolgt.[10]

Dieses Resultat, auf das m. E. auch das derzeitige Konzept der autonomen Moral hinausläuft (deshalb ihre Ausblendung all dessen, was mit der Stärkung des Willens, Askese usw. zusammenhängt), ist an sich nicht unvermeidlich. Es ist nur das unvermeidliche Resultat eines verfehlten Ansatzes. Um mich auf den vom Vf. abgeschrittenen historischen Horizont zu beschränken: der Ansatz wird schon dadurch verfehlt (es ist allerdings nicht der einzige Aspekt, der hier in Frage kommt), daß man mit Kant annimmt, die Vernunft könne von sich aus (als reine Vernunft) praktisch sein, ja sie sei es immer schon (auf den Unterschied in diesem Punkt zu Thomas von Aquin hat Vf. selbst

[6] Zur Bedeutungsdifferenzierung in diesem Begriffsfeld vgl. jetzt aus der kantischen Perspektive V. Gerhardt, „Recht und Herrschaft", in R e c h t s t h e o r i e 1981, S. 53–94.

[7] Vgl. die Kritik H. L. A. Harts an R. Nozicks liberalistischer Neigung, jede Einschränkung, die über die Wahrung von Menschenrechten hinausgeht, schon als Vergewaltigung der Person anzusehen: „Between Utility and Rights", in A. Ryan (ed.), T h e I d e e o f F r e e d o m , Oxford 1979, besonders S. 82. Mehr über dieses Thema unten im Teil IV.

[8] Der Text dieser wichtigen Anmerkung lautet: „Fichte beantwortet die selbstgestellte Frage nur insoweit, als der Verstoß gegen das Sittengesetz auf einer Gewissensüberzeugung beruht. Statt ‚Welcher Gebrauch der Freiheit ist unsittlich?' . . . liegt der Antwort eher die Frage zugrunde: ‚Welche Überzeugung von einem bestimmten Gebrauch der Freiheit – die als Überzeugung des Gewissens verbindlich ist – läßt sich mit dem Sittengesetz nicht vereinbaren?' Diese beträchtliche Verschiebung in der Antwort ist nicht so erstaunlich, wenn man sich Fichtes Theorie des Bösen (s. 4.5.1) vergegenwärtigt. Dort war die Möglichkeit, trotz besserer Einsicht unsittlich zu handeln, als teuflisch ausgeschieden worden."

[9] Der sittliche Trieb „ist nicht der kategorische Imperativ, sondern er treibt uns lediglich an, uns selbst einen solchen zu bilden. Wenn das aber geschieht, ist das vernünftige Wesen weder bestimmt durch die Materie, noch durch den Begriff des materiellen Sollens, sondern es selbst bestimmt sich dann ‚durch den lediglich formalen und in ihm selbst erzeugten Begriff des absoluten Sollens'. Somit gelangen wir an dieser Stelle wieder zu dem Begriff jenes zu Anfang aufgestellten reinen Vernunftwesens mit seiner absoluten Selbständigkeit, nur diesmal unter den Bedingungen der Wirklichkeit.
Unter diesem formalen Aspekt der Sittlichkeit, dem Fichte den Terminus ‚Moralität' reserviert, stellt sich demnach die doppelte Anforderung, erstens überhaupt mit Bewußtsein, und im besonderen mit Bewußtsein der Pflicht, zu handeln; und zweitens nie gegen die eigene Überzeugung zu handeln (darin bestünde die Bosheit im moralischen Sinn). Zusammengefaßt lautet beides: ‚handle stets nach bester Überzeugung von deiner Pflicht' oder ‚handle nach deinem Gewissen'. Findet der absolut fordernde sittliche Trieb Befriedigung, so entsteht das Gefühl der Gewißheit und Überzeugung. Dann stimmen Bewußtsein und ursprüngliches Ich überein. Mit der Gewißheit ist auch ein absolutes Kriterium gegeben, das erkennen läßt, ob ein theoretisches Urteil über die Pflicht auch tatsächlich das ist, was vom Sittengesetz in Anwendung auf Handlungssubjekt und Umstände gefordert ist." Dann kommt die bereits erwähnte kritische Bemerkung des Vf.: „Es erübrigt sich fast, die negative Implikation dieses Sittlichkeitsprinzips herauszustellen." Freilich, nicht einmal diese Einlassung braucht als Kritik gemeint zu sein! Eine negative Implikation braucht weder selber falsch zu sein noch die Falschheit ihres Implikats vorauszusetzen. Wie dem auch sei. Der Text des Vf.s fährt nach Doppelpunkt so fort: „Mit der ausschließlichen Gründung der Sittlichkeit auf das Subjekt, in dem das Zusammentreffen von Urteil und sittlichem Trieb das Gefühl der Gewißheit hervorbringt, wird das autoritätsgeleitete Handeln noch radikaler als bei Kant aus dem Bereich des Sittlichen ausgeschieden, ja es gilt als ein Prototyp des Unmoralischen. ‚Wer auf Autorität hin handelt, handelt [. . .] notwendig gewissenlos'. Unter ausdrücklichem Einbezug sämtlicher, auch der als göttlich ausgegebenen Gebote werden lediglich jene Funktionen von Autorität von diesem Verdikt ausgenommen, die auf die Eingliederung in den Wissensstand des Zeitalters zielen und sich bei der Realisierung dieses Zieles gleichzeitig in fortschreitendem Maße selbst überflüssig machen (Erziehung und Forschung). Die Verpflichtung auf das eigene sittliche Gewissen gilt so kategorisch, daß Fichte schreiben kann: ‚Was nicht aus dem Glauben, aus Bestätigung an unserem eigenen Gewissen, hervorgeht, ist absolut Sünde'." Mir scheint damit das wesentliche Anliegen der derzeitigen Autonomiekonzepte getroffen zu sein. Nicht so sicher bin ich mir hingegen, wie gesagt, darüber, wie weit dies auch Anliegen des Vf.s ist. Schon klarer bin ich mir darüber, daß in beiden Fällen es sich höchstens um ein nicht voll reflektiertes Anliegen handelt, denn das Ganze läuft in der Tat auf eine Verabsolutierung der menschlichen Vernunft hinaus.

[10] Demgegenüber ist etwa für Thomas der Wille, der dem irrigen Gewissen nicht folgt, böse, derjenige, der dem irrigen Gewissen, und das heißt hier der irrigen Vernunft, folgt, auf jeden Fall nicht gut. Der Wille!

hingewiesen: vgl. 570). Damit stimmt der oben festgestellte Intellektualismus in der Position Fichtes vollkommen überein. Indem geleugnet wird, daß man Einsicht in einen moralischen Sachverhalt, in eine sittliche Forderung haben und man dennoch seine Zustimmung dazu verweigern, d. h. sich anders entcheiden könne, wird das spezifische Moment des Willens, dessen eigentümliche, der Vernunft abgehende Fähigkeit unterschlagen, per se zu irren. Mit dieser Fähigkeit ist aber nichts anderes gemeint als die Möglichkeit, sich wider besseres Wissen für das Schlechte zu entscheiden. Gerade deshalb darf die Lösung der Motivationsfrage m. E. nicht primär im Verstand, sondern muß im Willen gesucht werden: Der Verstand (und hier mache ich keinen Unterschied zwischen Verstand und Vernunft) mag noch so erleuchtet sein – wenn der Wille nicht richtig liegt, hilft es nichts ... Deshalb auch die Notwendigkeit des Rekurses auf so etwas wie einen Befehl (oder auch „nur" eine Bitte) seitens dessen, der auch die (inhaltliche) Quelle des Guten ist. Denn (inhaltliche) Quelle des Guten oder auch das Gute selbst zu sein, ist nicht schon Anreiz genug für einen Verstand, der – wie die menschliche Vernunft – nicht von sich aus praktisch ist. Da kann noch der Wille dazwischentreten und nein sagen, was das einseitige Konzept der Autonomie (da es ja von der reinen Vernunft als dem einzig Guten ausgeht oder – um es mit Blick auf Schopenhauer zu sagen – da es ja unmöglich die libertas indifferentiae, ebensowenig wie übrigens schon Descartes, akzeptieren kann (vgl. 347, 351, 367)) unbedingt leugnen muß. Freilich bedarf es zusätzlich zur Einsicht nicht unbedingt eines Befehls: Es kann durchaus – wie bereits ausgedeutet – bei so etwas wie einer Bitte bleiben. Jedenfalls ist das der Punkt, wo, ob unter dem Namen einer Gesetzes- oder einer Liebes- oder wie immer -ethik, die Theonomie einzusetzen hat. Macht man indes den Weg der modernen Autonomie so weit mit, daß man bei der reinen Vernunft schon sein (ethisches) Genüge findet, dann kann man die Theonomie nur noch durch die Hintertür hereinlassen, weil man halt Theologe ist. Insofern sind die Warnungen des Vf.s, das neuzeitliche Konzept zu übernehmen, völlig berechtigt. Nur bin ich mir eben nicht ganz sicher, wo er selber steht: Ob er z. B. bereit wäre, auf das von ihm offensichtlich nicht berücksichtigte ratio-voluntative Konzept der frühen Barockscholastik zurückzugreifen, auf dessen Anklänge bei Thomas er übrigens selber indirekt hinweist (Wille Gottes als Quelle der sittlichen Verbindlichkeit: vgl. 570 u. 571); oder aber ob seine rein hermeneutischen Grundsätze ihm so etwas verbieten würden. Das wäre schade. Denn dieses andere, echt auto-theonomische Konzept hat bereits die dezisionistische Komponente hinter sich gelassen, die das Autonomiekonzept der Moderne durch Rückzug auf die reine Vernunft überwinden zu können meinte, ihr aber so erst recht erliegen mußte. Es lohnt sich, noch etwas näher darauf einzugehen, da ja hier der Punkt liegt, wo die einzelnen Fäden der Autonomieproblematik (auch in theologischer Hinsicht: Lehramt!) zusammenlaufen.[11]

[11] Ein bündiges Zeugnis des Umschlags einer herrschaftsverneinenden Reine-Vernunft-Haltung in einen unbeabsichtigten Dezisionismus findet sich in folgendem Text eines nicht weniger repräsentativen Aufklärungsphilosophen der Gegenwart: „Es gibt also einen höchsten Punkt im Überlegen, wo wir die Entscheidung gerade nicht mehr objektiv begründen können, wo vielmehr das, was mein Bestes ist, sich seinerseits erst in meinem Willen konstituiert (...) Wäre es nicht so, könnte sich das Wollen in letzter Instanz noch auf Gründe abstützen, so würde der Wille gewissermaßen seine Schwerkraft, seinen Ernst verlieren, und das heißt: es wäre nicht mehr meine Stellungnahme" (E. Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, Frankfurt 1979, S. 238). Dieser Text befindet sich mitten in einer Auseinandersetzung mit Heidegger, dem vor allem sein politischer folgenschwerer Dezisionismus vorgehalten wird! (a.a.O. S. 243). Was ist schiefgelaufen? Am Ende müsse der Wille entscheiden – ohne Einsicht (ohne Grund). Wirklich? Ad primum, concedo, ad secundum, nego. Es stimmt: Wenn der Wille am Ende nicht den Ausschlag gibt, dann bin ich es tatsächlich nicht, der entscheidet, dann handelt es sich tatsächlich nicht um meine Entscheidung. Der Wille – sagten wir schon früher – ist mir mehr als meine Vernunft zu eigen. Aber das bedeutet doch nur, daß ich mich durch meinen Willen über die Einsicht der Vernunft hinwegsetzen kann. Insofern handle ich entgegen meiner Einsicht, die mir sagt, was ich tun sollte beziehungsweise wie ich mich entscheiden müßte. Aber entgegen meiner Einsicht zu entscheiden, ist nicht ohne Einsicht zu entscheiden. „Entgegen seiner Einsicht" schließt Einsicht gerade nicht aus, sondern ein. Geschweige denn „gemäß seiner Einsicht". – Mit alledem wird nicht ausgeschlossen, daß der Wille sich auch irrational entscheiden kann. Damit ist nur gesagt, daß der Wille als solcher nicht irrational ist und – selbst wenn er sich für das Böse entscheidet – nicht irrational zu sein braucht. Insofern darf man nicht auf Abbau von Macht und Autorität aus sein, als wären diese schon böse. Wenn ich auf Autorität hin handle, sehe ich zwar nicht, wo das Gute ist. Aber schon der Satz vom ausgeschlossenen Dritten sagt mir, daß das Gute dort sein kann, wo andere es sehen könnten. Auf diese Möglichkeit zu vertrauen, ist nun nicht irrational. Das könnte allerdings bedeuten: Handeln auf Autorität hin ist nur zulässig, wenn der Realismus stimmt (A oder Nicht-A muß wahr sein, unabhängig davon, ob eingesehen wird, daß eines von beiden es ist). Und damit auch, wenn der metaphysische Wahrheitsbegriff stimmt, den das neuzeitliche Autonomiedenken destruiert haben soll (Ziffer 8.10). Ein weites Thema, von dem alles weitere abhängt, über das aber hier nicht mehr gesagt werden soll.

IV

Das Konzept der theonomen Autonomie und das Problem der Macht

Das Hauptproblem der politischen Philosophie ist bekanntlich das Problem der Legitimierung der Macht. Das Bedürfnis nach Legitimation kann in der Theorie erwachsen aus der Idee, daß Macht grundsätzlich schlecht, daß sie ein notwendiges Übel sei und deshalb der Einschränkung, im Grenzfall der Abschaffung bedürfe. Nach dieser Idee wird der Zustand der Anarchie als der Idealzustand der Gesellschaft betrachtet. Das theoretische Konzept des Anarchismus kann nicht ernst genug genommen werden. Nicht nur, weil es heutzutage die Sehnsüchte vieler Strömungen und Unterströmungen (Alternativszene) nährt. Wichtiger noch, weil sich auch die liberale Konzeption des Staates, die den westlichen Demokratien historisch zugrunde liegt, von ihm nährt.

Alle christlichen Theologen und Philosophen halten dafür, daß die politische Macht von Gott kommt, keiner hat die Wahrheit der paulinischen Aussage über den Urprung jeder Obrigkeit (Röm 13) meines Wissens in Zweifel gezogen. Von da aus gesehen könnte man meinen, zwischen der Grundidee des Anarchismus (und folglich des Liberalismus) und der christlichen Lehre könne keine Verständigung zustande kommen. Das derzeitige Autonomiekonzept der gegenwärtigen Moraltheologie ist aber, wie wir gesehen haben, au fond eindeutig anarchistisch. Also müßte dieses Konzept auf einem Selbstmißverständnis der es vertretenden Theologen beruhen. Ein Einverständnis mit dem Grundkonzept des Anarchismus könnte nur erschlichen sein. Noch mehr: nicht nur das derzeitige, sondern überhaupt jedes denkbare Autonomiekonzept, sofern es christlich fundiert und so der paulinischen Stelle Rechnung trägt, scheint mit diesem Konzept unvereinbar zu sein. Man müßte sich endlich entscheiden: entweder echte Autonomie, und die wäre grundsätzlich anarchistisch, oder aber echte Theonomie. Die härtere Lesart (s. oben I): keines, nicht nur nicht das derzeitige Autonomiekonzept (!), würde sich von selbst aufzwingen. Die Ablehnung des Liberalismus seitens der Kirche im vorigen Jahrhundert wäre so völlig konsequent. Müßte diese bei gleicher Konsequenz nicht auch den demokratischen Rechtsstaat ablehnen? Sind nicht auch hier dubiose Anpassungsmanöver am Werke gewesen?

Nun meine ich, daß die Ablehnung des Liberalismus nicht nur völlig konsequent, sondern sogar gerechtfertigt war. Aber nicht aus den bisher angeführten Gründen, das heißt nicht deshalb, weil zwischen Christentum und Anarchismus, sagen wir Paulus und Bakunin, keine Übereinstimmung möglich wäre, sondern aus anderen Gründen, die den Liberalismus zwar ausschließen, nicht aber die Idee des Rechtsstaates. Meines Erachtens ist das ein wesentlicher Punkt für die Beurteilung nicht nur dieses Buches, sondern auch des Dekrets über die Religionsfreiheit des Vat. II, auf das das Buch allerdings nicht eingeht, dessen Zusammenhang mit der Autonomiethese aber auf der Hand liegt.

Daß Christentum und Anarchismus, auch unter Berücksichtigung der Paulusstelle, nicht grundsätzlich unvereinbar sind, liegt an der Lehre vom Sündenfall. Diese kann sich auf das Problem der Macht in einer doppelten Weise auswirken: Entweder so, daß die politische Macht, wenn nicht als Böses, so doch als Folge des Bösen, eben des Sündenfalles erscheint, in welchem Falle das Christentum in seiner Grundtendenz anarchistisch wäre, da ja die politische Macht dann im besten Falle ein notwendiges Übel darstellen würde, das man nach Möglichkeit mit der Austreibung des Bösen selbst beseitigen müßte. Unterschiede zwischen Christentum und Anarchismus blieben da noch genug bestehen: für jenes wäre die Macht immer noch nicht, wie für diesen, das Böse selbst; Gott könnte nach wie vor als allmächtig, der Staat nach wie vor als Werkzeug seiner Allmacht betrachtet werden ... Oder aber so, daß die politische Macht – selbst wenn sie, solange nur ein Ehepaar lebte, ihm faktisch nicht vorausgegangen sein konnte – als grundsätzlich indifferent dem Sündenfall gegenüber, nicht als dessen Folge betrachtet wird.

Die erste dieser zwei Möglichkeiten bzw. eine Variante davon, wonach der Staat Folge des Brudermordes an Abel ist, geht auf Augustinus zurück: Primus fuit terrenae civitatis conditor fratricida

(De civ. Dei, XV, 5). In ihrer reinen Form wurde diese erste Möglichkeit im voluntaristischen Nominalismus eines Ockham und seiner Anhänger virulent. Auf Umwegen führte sie schließlich einmal zu der Theorie des Absolutismus (Hobbes), zum anderen zu derjenigen des Liberalismus (Locke). Insofern als seine unmittelbaren faktischen Wurzeln sich im Constitutionalismus der Glorious Revolution und dessen (nachträglicher) philosophischer Fundierung durch Locke befinden, ist der demokratische Rechtsstaat auf den ersten Blick leichter vereinbar mit dieser ersten Möglichkeit. Aber nicht nur deren Gabelung in Absolutismus und Liberalismus, auch die Umwege, die vom Ockhamismus bis zu der Gabelung selbst gemacht werden mußten, zeigen, daß zwischen dieser ersten, grundsätzlichen anarchistischen Interpretationsmöglichkeit der politischen Macht innerhalb des christlichen Denkens und der Idee des demokratischen Rechtsstaates höchstens nur eine faktische, auf keinen Fall eine notwendige Filiation besteht. Wir müssen daher kurz auf die Umwege eingehen und damit auch auf die zweite Interpretationsmöglichkeit der politischen Macht. Dabei wird sich zeigen, inwiefern diese zweite, auch im Christentum zulässige Interpretationsmöglichkeit demokratischer und der Sache nach autonomischer ist als die erste.

Die zweite wurde gerade von den frühneuzeitlichen katholischen Theologen mit voller Ausdrücklichkeit entwickelt, die Vf. leider gänzlich außer acht gelassen hat. Man kann sie z. B. schon bei Bellarmin im oben erwähnten Werk (vgl. v. a. Cap. 6) ausgebildet finden. Sie ist aber, obgleich sie in der Nachfolge Bellarmins und anderer vor allem durch Suarez weiterentwickelt wurde, dem Jesuitenorden nicht eigentümlich. Sie ist z. B. bereits bei früheren Theologen des Dominikanerordens wie vor allem bei Vitoria zu finden. Dies läßt vermuten, daß sie schließlich auf Thomas von Aquin zurückgeht.[11a] Die Vermutung ist um so leichter zu bestätigen, als sie schließlich aristotelischen, wenn nicht gar älteren Ursprungs ist. Nun war Aristoteles gewiß kein Christ. Aber nach dieser zweiten Interpretationsmöglichkeit ist der Ursprung der politischen Macht – ich sagte es bereits – gänzlich unabhängig von der Frage erstens des Sündenfalls und zweitens der Sünde überhaupt. Das liegt daran, daß für sie die politische Macht kein Übel ist, auch kein notwendiges Übel, das man unbedingt klein zu halten hätte. Insofern ist diese Theorie einerseits leichter vereinbar mit außerchristlichen Theorien als die erste, auf das Theologoumenon der Sünde angewiesene Auffassung, andererseits ist sie nicht grundsätzlich anarchistisch und so auch nicht sozusagen „liberalistisch". Erst recht ist für sie die politische Macht nicht notwendigerweise (wenigstens als Folge des Bösen) ein Übel, sondern – wie alles Menschliche vor und nach dem Sündenfall – etwas, wovon man, je nach Willens- und sonstigen Dispositionen, sowohl einen guten als auch einen schlechten, gar bösen Gebrauch machen kann. Deshalb schließt die Theorie – ähnlich wie der Liberalismus, aber aus anderen Gründen – es wiederum nicht aus, daß die staatliche Gewalt unter Umständen doch möglichst klein gehalten, je nachdem sogar beseitigt werden muß – vorausgesetzt, man sorgt für rechtliche Nachfolge. – Mit einem Wort: die Theorie gründet – wie gesagt, aristotelisch – auf dem Gedanken, daß der Mensch von Natur aus ein politisches Wesen ist. So kann die Legitimitätsfrage hier nicht lauten: weshalb überhaupt Macht? Sie geht vielmehr dahin, welche politische Macht gut und welche nicht gut sei. Nicht so sehr, weshalb Krieg gerecht sei, sondern welcher . . . usw.

Diese Theorie ist ferner insofern tatsächlich, mag sie nicht unter dieser Rubrik aufgetreten sein, autonom, als sie den Ursprung der politischen Macht – folglich auch der moralisch guten politischen Macht und wenigstens so weit auch der Moralität – in der menschlichen Natur, und das heißt jedenfalls auch vor allem in der Vernunft erblickt. Sie ist sogar grundsätzlich demokratisch, denn sie kennt – ebenso wie die rivalen anarchistischen Theorien des Absolutismus und des Liberalismus – die Institutionen des Herrschaftsvertrages: Wenngleich auch für sie alle politische Autorität schließlich von Gott kommt, so wird sie – wie schon bei Thomas – von Gott unmittelbar nur dem Volk verliehen, das dann die Macht einem einzelnen Herrscher übertragen kann. Darauf setzen die neuzeitlichen katholischen Theologen und Philosophen noch mehr Nachdruck als Thomas von Aquin selbst (In Epist. ad Rom. 13, lect. 1). Der Herrschaftsvertrag kann nach ihnen deshalb mit dem Theorem der politischen Natur des Menschen zusammengehen, weil er nicht die Frage betrifft, ob überhaupt, sondern nur die, wem die Macht übertragen werden soll (. . . jure naturali et divino . . . non sit maior ratio ut potestas illa sit in uno quam in altero . . ., Vitoria, De potestate Civile, cap 7; vgl. Bellarmin a.a.O.). Deshalb wurde selbst bezüglich der monarchistischen Verfassung die Wahlmonarchie als ursprünglicher gegenüber der Erbmonarchie betrachtet.

Die philosophische Theorie über den Ursprung der politischen Macht, die die katholischen Theologen der frühen Neuzeit entwickelten, ist sogar demokratischer als die Alternativtheorie.[12] Letztere kannte ursprünglich nicht einmal die Idee eines Urvertrages, sondern ließ die politische Herrschaft aus direkter Einsetzung durch Gott entstehen. Sie war mit anderen Worten theokratisch. Der Staat gehörte nach ihr in den Bereich der Gnade. Zwar haben die Ockhamisten mit ihrem Konziliarismus indirekt selber auch Entscheidendes zur Stärkung des Gedankens eines demokratischen Staates beigetragen. Aber dieser Beitrag war so weit nur negativ. Das theokratische Handicap, das ihre Theorie ursprünglich belastete, zeigte sich ganz deutlich, als ihre wesentlichsten Züge von den Reformatoren in deren Lehre vom gottgefälligen, weil direkt von Gott bestellten Herrscher übernommen wurde. Zwar entging es den Reformatoren nicht, daß es unter den von Gott bestellten Herrschern auch Tyrannen gibt. Doch dies wurde von ihnen (weiterhin im Sinne der Gnade und Sünde, ohne Vermittlung der menschlichen Natur, unmittelbar verbindenden theokratischen Staates) dadurch erklärt, daß sich Gott gerade der Tyrannen bedient, um besonders sündhafte Völker zu bestrafen – falls das Gefühl, einem unbegreiflich entscheidendem Gott ausgeliefert zu sein, das Bedürfnis nach einer Theodizee überhaupt entstehen ließ. Daß in diesem Klima ein Widerstandsrecht nachgerade unmöglich war, braucht nicht betont zu werden. Das Widerstandsrecht wurde zwar auch von der Mehrheit der katholischen Denker abgelehnt. Der Jesuit Mariana bildete zunächst eine Ausnahme. Aber das ist der Punkt, wo die protestantischen Juristen und Theologen die Wendung zu vollziehen begannen, die zumal über den Calvinismus zur liberalen Revolution führen sollte. Die aufregende Geschichte dieser allmählichen Wendung, die zur Übernahme wesentlicher Aspekte der von der katholischen Gegenseite entwickelten Staatslehre führte, ist jetzt im zweiten Band von Quinton Skinners The Foundations of Modern Political Thought (volume two: The Age of Reformation, Cambridge 1978) nachzulesen, wobei dazu natürlich nach wie vor vor allem die Werke Otto von Gierkes über das neuzeitliche Naturrecht beizuziehen sind. Für unsere Zwecke muß es hier mit der Feststellung genügen, daß es ausgerechnet auf der Grundlage des Naturrechts zu einer prinzipiellen Übereinstimmung zwischen katholischen und protestantischen Theoretikern kam. Dabei kreuzten sich die Wege, um wenig später wieder auseinanderzugehen, und zwar so, daß die Positionen weitgehend umgetauscht wurden. Der Calvinismus entwickelte sich im konstitutionellen England und dann in Amerika im Sinne des Liberalismus, während der Katholizismus – zumal im absolutistischen Frankreich eines Ludwig XIV. und eines Bossuet, auf den sich die Ultramontanen im vorigen Jahrhundert nicht selten beriefen[13] – sich in der Lehre von einem direkten Gottesgnadentum immer mehr der demokratischen Elemente entledigte.

Man muß sich an dieser Stelle im Zusammenhang mit den Erörterungen des Vf. bezüglich der kirchlichen Autonomieabneigung im vorigen Jahrhundert fragen, weshalb es zur Verurteilung des Liberalismus kam. Im Lichte der skizzierten Entwicklung, worüber jetzt vor allem noch das Buch von Richard Tuck Natural Rights Thorie. Their Origin and Development (Cambridge 1979) beizuziehen ist, das die Ambivalenz der Menschenrechtstheorien aufschlußreich darlegt, ist die Antwort darauf relativ einfach: wegen des voluntaristischen Charakters des Liberalismus im Sinne eines nominalistischen Dezisionismus. Dieser Charakter eignet beiden: dem theokratischen Staat des gnadenhaften, unerforschlichen Ratschlusses Gottes und seinem liberalen Gegenpol. Diese Gemeinsamkeit ist weiter nicht

[11a] Vgl. J. Garcia López, Los derechos humanos en Sto. Thomás, Pamplona 1979.

[12] Die zentrale Bedeutung der politischen Dimension für die Autonomiefrage geht auch daraus hervor, daß nur in dieser Dimension Autonomie sogar im Sinne von Gesetzgebung ohne jede Künstlichkeit (s. vom Rez. diese Zeitschrift 1980, Jg. 76, Nr. 6, S. 493) gedacht werden kann. Man stelle sich etwa eine Volksgemeinschaft vor, die ihre Beschlüsse ohne jeden Zwang einstimmig faßt: nach gefaßtem Beschluß können einzelne Individuen eines anderen Sinnes werden, sind aber nunmehr daran gebunden (vgl. Finnis, a.a.O. S. 253 im Kapitel „Authority").

[13] Vgl. z. B. Lord Acton, „The Vatican Council" (zuerst erschienen Oktober 1870) wiederabgedruckt in The History of Freedom and other Essays, London 1907 (z. B. S. 415). Daß die Gegner der Verkündigung des Infallibitätsdogmas (darunter auch Acton selbst, s. a.a.O. S. 514) Bellarmin zusammen mit Bossuet nannten, widerspricht nicht unserer These, da es sich dabei nicht um die zivile, sondern um die ekklesiastische Macht handelt. Nur in bezug auf die zweite vertrat Bellarmin eine nicht demokratische Auffassung der Macht.

verwunderlich, hatte sich doch letzteres aus dem ersten entwickelt. Bei beiden wird nicht gefragt, ob die Macht gut ist oder nicht, bei beiden zählt nur die faktische Macht, und diese wird nicht qualitativ, sondern höchstens (im Liberalismus nämlich) quantitativ reguliert. Beide trennen mit anderen Worten den Bereich der Moral von sich ab, der so zur privaten Sache wird. Diese dezisionistische Wesensverwandtschaft zwischen Absolutismus und Liberalismus wird eindrucksvoll bestätigt durch Hobbes. Die liberalen Züge seines Leviathan-Staates sind nicht zu verkennen. Am deutlichsten treten sie in Erscheinung in der Entgegensetzung von Recht und Gesetz, Freiheit und Verpflichtung (Leviathan, cap. 14) oder, anders ausgedrückt, in der Verselbständigung der Rechte gegenüber den Pflichten. Bei den Rechten handelt es sich nurmehr um subjektive Rechte, die einem jeden Anspruch verschaffen, innerhalb der Gesetze mit seiner Freiheit nach Belieben zu schalten und zu walten wie mit seinem Eigentum (dominium).

Um die kirchliche und damit auch die freilich vielfach im Namen des ultramontanen Integralismus erfolgte Reaktion seitens der meisten katholischen Philosophen und Theologen im vorigen Jahrhundert auf den Liberalismus (vgl. Ziffer 9.2, speziell 9.2.5 und 9.2.6) recht einschätzen zu können, muß man die Tatsache berücksichtigen, daß das Autonomiekonzept der katholischen Denker der Frühneuzeit nicht dezisionistisch war. Sie erkannten zwar bereits Freiheitsrechte im Sinne der subjektiven Rechte an, aber sie warfen deshalb nicht die objektiven Rechte über Bord, um nur noch das Pendant eines moralfreien Gesetzes wie bei Hobbes und dem Liberalismus in Händen zu behalten (vgl. diesbezüglich v. a. Suarez, Tractatus de legibus ac Deo legislatore, vol. I, S. 5 und f, Neapel 1872). Diese objektiven Rechte, die so oder so noch das Gepräge des frühgriechischen, nicht positivistischen Nomos an sich trugen, gründeten bei diesen Philosophen und Theologen auf der vernünftigen Natur des Menschen. Sie bildeten das explizierte Naturgesetz oder bezeichnenderweise vielfach (wie beim hl. Thomas) noch synonym damit das Naturrecht. Insofern waren sie für den Menschen erkennbar, auch wenn – wie uns Bellarmin (s. oben I) sagte – „per impossibile" der Mensch nicht von Gott erschaffen worden wäre. Wenn viele dieser Theologen die subjektiv bindende Kraft des objektiven Rechts oder des objektiven Gesetzes, eindeutiger noch als bei Thomas von Aquin[14], in den Willen Gottes setzten, so war bei den meisten damit nicht ein dezisionistischer Rückfall verbunden, konnte doch nach ihnen Gott nur das Gute wollen (für Bellarmin z. B. vgl. a.a.O. S. 18). Das Naturrecht, das inhaltlich sich vom ewigen Gesetz Gottes nur wie der Teil vom Ganzen unterscheidet, besitzt hier noch einen sittlichen Charakter. Und so ist umgekehrt der Inhalt der Sittlichkeit in dem Sinne autonom, daß er rein von der Vernunft erkennbar ist. In bezug auf die politische Macht, die ja nicht moralisch indifferent ist, wird diese Autonomie dadurch betont, daß die Lehre von den zwei (dem natürlichen oder politischen und dem übernatürlichen) Endzwecken des Menschen schon kurz nach Thomas entwickelt wurde (Dante!). Die politische Herrschaft, sagt für unsere Epoche derselbe Bellarmin, beruht nicht auf dem Fundament der Gnade, sondern der Natur (a.a.O. S. 14).

Diese Tradition stellt einen dritten Weg zwischen der Theorie des gottesfrommen Herrschers einerseits und der liberalen Staatstheorie andererseits dar. Ohne Kontinuitätsbruch könnte sich das Dekret über die Religionsfreiheit auf diesen dritten Weg berufen, sollten Verstöße gegen das Naturgesetz als Grenze der Anerkennung von Religionen anzusehen sein. Bemerkenswert ist es auf jeden Fall, daß, wie Skinner (op. cit.) gezeigt hat, in diesem dritten Weg die einzig theoretisch tragfähige gemeinsame Basis im Zeitalter der Religionskriege gefunden wurde. Insbesondere hat dieser dritte Weg Platz für so etwas wie subjektive Freiheitsrechte, deren Theorie zur Zeit etwa eines Ballarmins – wie Richard Tuck (op. cit.) gezeigt hat – längst ausgebildet war. Er führt aber gerade nicht zu jenem Auseinanderfallen zwischen Recht und Gesetz, Freiheit und Verpflichtung, welches gemeinsames Merkmal nicht nur Hobbes' und des Liberalismus, sondern auch der Reformation war. Darin bekundet sich aufs neue die Nähe zwischen diesen zwei aus dem Geiste des Nominalismus geborenen Extremen.

Hinsichtlich der Beziehungen zwischen sittlicher Autonomie und Theonomie besteht gegenüber diesen Extremen der dritte Weg in einem zweifachen Schritt, den auch Thomas gegangen war. Nach dem ersten Schritt ist die Befolgung des Gewissens notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung der Moralität, da ja das Gewissen nicht nur irren, sondern auch schuldig irren kann. Nach dem zweiten Schritt wieder ist die Befolgung der objektiven Norm (also auch des Naturgesetzes) notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung des Heils. Mit diesem zweiten Schritt wird rein theologisches Gebiet betreten, doch so, daß die Folgen auch philosophischer Natur sind. Das Theologische betrifft vor allem das viel diskutierte Problem des Propriums einer christlichen Ethik. Mit den Verfechtern der Autonomiethese scheint Vf. die Auffassung zu vertreten, daß das Proprium nur die Motivationsseite, und zwar im Sinne einer Verstärkung, angeht, nicht dagegen den Inhalt der Moral (vgl. Ziffer 9.1.3.9., S. 547). Gegen sie wendet er ein, die von den Vertretern der Autonomiethese beanspruchte Trennung von Heils- und Weltethos sei undurchführbar (vgl. Ziffer 9.2.3, S. 567). Gegenüber dem zweifachen Schritt der traditionellen Position stellen beide Punkte m. E. eine Verkürzung dar: Zwischen Heils- und Weltethos fällt nämlich die Dimension der objektiven Sittlichkeit (zwischen deren notwendiger Bedingung im Gewissen einerseits und der Gnade als hinreichender Heilsbedingung andererseits) mitten hindurch. Das ist erstens deshalb so, weil das Weltethos dabei verstanden wird im Sinne einer reinen Gesinnungsethik (Gewissen als hinreichende Bedingung der Sittlichkeit) – angereichert durch die Theorie einer objektiven Güterabwägung, in deren Bereich es jedoch Raum zwar für Ein- und Abschätzungsirrtümer, nicht aber für sittliche Verfehlungen gibt; zweitens deshalb, weil das Heilsethos hier, ob seine Trennung vom Weltethos nun durchführbar oder undurchführbar sei, zu letzterem nichts an Inhaltlichkeit oder Objektivität hinzufügen darf. An dieser Stelle zeigt sich besonders deutlich die Abstammung der derzeitigen theologischen Autonomiekonzepte nicht von dem beschriebenen mittleren Weg, sondern von den zwei durch ihren (trotz rationalen Anspruchs) faktischen Dezisionismus verbundenen Extremwegen einerseits des Liberalismus und andererseits des Gnadenvoluntarismus.

Die in dieser Rezension vertretene Auffassung, daß die traditionelle autonome Theonomie mit dem demokratischen Rechtsstaat, wenngleich nicht mit dem Liberalismus als solchen, vereinbar ist, stimmt vollkommen mit der traditionellen Doppellehre vom Gewissen überein: Die Teillehre, wonach das Gewissen, auch das irrige Gewissen, bindet, entspricht zwar der liberalen (und als solche am Ende und wider Willen voluntaristischen) Perspektive der subjektiven Menschenrechte und des neuzeitlichen Naturrechts. Aber sofern die absolute Bindung des Gewissens nur notwendige, nicht hinreichende Bedingung der Moralität ist, bleibt es nicht bei der negativen, formalen Freiheit des Liberalismus, wonach frei nur ist, wer nicht gehindert wird zu tun, was er tun will. Auch eine positive, inhaltliche Freiheit wird damit moralisch gefordert. Diese setzt voraus, daß die eigene praktische Einsicht oder – was auf dasselbe hinausläuft – der Wille, das Gute zu tun (die Gesinnung), unabhängig davon, was man tut, nicht letzter Grund der Moralität sein kann. Damit stellt sich auf der Ebene der politischen Theorie zwar die Frage, wie man unter diesen Umständen den Totalitarismus abwenden könne. Doch das ist nur ein Fall mehr, an dem es sich zeigt, daß der möglicherweise falsche Gebrauch eines Begriffs (in casu, der positiven Freiheit) nicht zur Aufgabe des Begriffs selbst veranlassen darf.[15]

[14] J. Finnis (a.a.O. S. 404 u. Anm. 87) insistiert darauf, daß nach Thomas von Aquin der Wille Gottes uns unbekannt bleibt. Dieser Punkt ist wichtig für eine die ratio und die Selbstbestimmung stärker betonende Interpretation der Verpflichtung bei Thomas von Aquin. Daß aber alles, was gut ist, von Gott gewollt wird, das ist für uns doch erkennbar. Vgl. zu diesem Komplex jetzt den Aufsatz „Über die Unmöglichkeit einer universalteleologischen Ethik" (in Philosophisches Jahrbuch 1981) von R. Spaemann, in dem auf den Unterschied verwiesen wird zwischen dem legislativen und dem uns unbekannten „Geschichtswillen" Gottes (S. 79 u. Anm. 13).

[15] In seinem Aufsatz „What's Wrong with Negative Liberty" zu Ehren von Isaiah Berlin (The Idea of Freedom, ed. by A. Ryan, Oxford 1979) hat dessen Nachfolger auf dem Lehrstuhl für politische Philosophie in Oxford, Charles Taylor, in diesem Sinne geschrieben: . . . being able to do what one wants can no longer be accepted as a sufficient condition of being free (. . .), the subject himself can't be the final authority on the question whether he is free; (. . .) [But] once we admit that the agent himself is not the final authority on his own freedom, do we not open the way to totalitarian manipulation? (. . .) The answer is that of course we don't." (a.a.O. S. 180). „. . . to rule this [nämlich daß das Individuum nicht letzte Autorität darüber sein kann, ob es frei ist] out in principle is to rule out in principle that the subject can ever be wrong about what he truly wants. And how can he never, in principle, be wrong, unless there is nothing to be right or wrong about this matter? . . . The first step from the Hobbesian definition [Freiheit als Negation äußerer Hindernisse!] to a positive notion, to a view of freedom as the ability to fulfil my purpose, and as being greater the more significant the purposes, is one we cannot help taking. Whether we must also take the second step, to a view of freedom which sees it as realisable or fully realisable only within a certain form of society; and whether in taking a step of this kind one is necessarily, committed to justifying the excesses of totalitarian oppression in the name of liberty: these are questions which (. . .) cannot simply be evaded by a philistine definition of freedom which relegates them by fiat to the limbo of metaphysical pseudo-questions." (a.a.O. S. 193). Anschließend darf ich darauf hinweisen, daß wie „Autonomie" so auch „Naturrecht" mehrdeutig ist, wobei das liberale (bis heute noch: vgl. R. Nozick, Anarchy, State, and Utopia, New York 1974) „anarchistisch" ist – das Wort rein als Terminus technicus verstanden.

Eine autonome Moral, was ist das?

Von Bruno Schüller, Münster

J. B. Hirschmann, mein erster Lehrer in Moraltheologie, legte in den Jahren 1953–1955 seinen Vorlesungen F. Hürths, danach M. Zalbas Handbuch der Moraltheologie zugrunde. Sowohl bei Hürth als auch bei Zalba steht im Kap. „de lege nova" zu lesen: „Alle sittlichen Gebote der ‚lex nova' sind auch Gebote des natürlichen Sittengesetzes. Christus hat dem natürlichen Sittengesetz keine einzige moralische Vorschrift rein positiver Art hinzugefügt ... Das gilt auch vom Gebot der Liebe ... Die sittliche Forderung, Gott zu lieben und um Gottes willen auch die Menschen, ist eine Forderung des natürlichen Sittengesetzes."[1] Erst viel später habe ich diese These wirklich begriffen und daraufhin in einigen Aufsätzen für sie plädiert.[2] Wenn ich recht sehe, ist das zumindest ein erster Grund dafür, daß ich zu den Vertretern einer autonomen Moral gezählt werde. Was muß in diesem Fall ‚autonome Moral' heißen? So viel wie ‚naturrechtliche Moral' wenn man ‚Naturrecht' synonym mit ‚natürlichem Sittengesetz' gebraucht, was in unserer Tradition oft geschieht. Für eine naturrechtliche Moral im Sinne dieser Tradition ist ein Zweifaches kennzeichnend: (1) sie denkt die sittliche Forderung in der Weise der phýsei díkaion, wodurch sie sich von jeder Spielart eines Moralpositivismus absetzt; (2) sie schreibt die logisch ursprüngliche Einsicht in diese sittliche Forderung der Vernunft (ratio) zu, insofern diese im Sinne des hl. Augustinus gnoseologisch vom Glauben (fides) als einer bestimmten Erkenntnisweise abgehoben wird. Sie behauptet damit, welche Bewandtnis es mit der sittlichen Güte der Gesinnung und mit der sittlichen Richtigkeit einer Handlungsweise habe, das könne sich dem Menschen ursprünglich nur erschließen, indem er es selbst begreift und nicht etwa dadurch, daß er sich (glaubend) auf die autoritative Versicherung eines andern verläßt.

Nun, genau in dieser Bedeutung wird auch schon seit langem der Ausdruck ‚autonome Moral' verwendet. Dafür einige Belege. Nach F. Brentano heißt eine Ethik dann ‚autonom', wenn als entscheidende Instanz für die axiologische Differenz zwischen Gut und Schlecht „nicht ein positives Gesetz, sondern die eigene moralische Einsicht herangezogen" wird.[3] M. Scheler schreibt von einer „Autonomie", die in „der persönlichen Einsicht in das in sich Gute und Böse" besteht.[4] Bei L. Nelson liest man: „Der heteronomen Ethik ebensowohl wie dem ethischen Anarchismus stellt die Sokratisch-Platonische Philosophie das Prinzip der Autonomie gegenüber, d. h. das Prinzip der Selbstgesetzgebung der menschlichen Vernunft." „Man erörterte damals die Frage: Haben die ethischen Normen von Natur aus Geltung, oder beruhen sie auf willkürlicher Setzung? ..." „Sokrates lehrte das Bestehen von ‚ungeschriebenen Gesetzen', d. h. von solchen, denen der Mensch sich durch seine eigene Vernunft unterwirft, die er unabhängig von aller willkürlichen Setzung in sich selbst findet."[5] Unter kognitiver Rücksicht besteht die Autonomie des Menschen darin, „daß er das Sittengesetz nur durch eigene Einsicht erkennen kann."[6] Übrigens verweist A. Auer, der den Terminus ‚autonome Moral' in die gegenwärtige Diskussion eingeführt hat, selbst auf Röm 2,14.[7] Das aber ist bekanntlich jene Textstelle, die seit alters zur biblischen Legitimierung der traditionellen Lehre von der lex naturalis herangezogen wird.

Die gerade belegte Synonymie von ‚autonomer Moral' und ‚naturrechtlicher Moral' macht auf Anhieb begreiflich, warum ein katholischer Theologe, sobald er den Ausdruck ‚autonome Moral' übernommen hat, mit der allergrößten Selbstverständlichkeit die These aufstellt, die sittliche Autonomie des Menschen sei ineins Theonomie. Damit wiederholt er eben nur in einem andern Vokabular, was seit eh und je in jedem Handbuch der Moraltheologie zu lesen steht: lex naturalis est lex divina; ius naturae est ius divinum.

Allerdings, wie nicht anders zu erwarten, gibt es Theologen, die den Satz: lex naturalis est lex divina, auch ganz anders wiedergeben. Manche formulieren: Weder Autonomie noch Heteronomie, sondern Theonomie. Andere meinen: Nicht Autonomie, sondern Heteronomie, weil Theonomie. Oder man sagt: Weder Autonomie noch Theonomie, sondern Leben aus dem Glauben.[8] Selbstverständlich variiert auch die Sprache der Philosophen. Der eine meint von der lex naturalis: Weder autonom noch heteronom, sondern axionom. Ein anderer: Weder autonom noch heteronom, sondern orthonom. Ein Dritter: Nicht sittliche Autonomie, sondern sittliche Souveränität des Menschen. Und in Kants Sprache wäre der Ausdruck ‚theonome Autonomie' eine contradiction in adiecto. Denn für Kant sind ‚Theonomie' und ‚theonomer Moralpositivismus' Synonyma. Man muß also schlicht konstatieren, daß die Adjektive ‚autonom', ‚heteronom' und ‚theonom' voces multipliciter aequivocae sind.

Es wäre eine interessante Aufgabe, daraus zu rekonstruieren, wie Theologen und Philosophen von der Sprache denken und mit ihr umgehen. Wie ist es zu erklären, daß für viele Theologen ‚autonom' auf dem Felde der Ethik primär die Bedeutung ‚anmaßend', ‚eigenmächtig', ‚selbstherrlich' oder auch ‚gottlos' hat? Welche Rolle spielt dabei die Annahme, aus der Bildung eines Wortes ergebe sich mit Sicherheit seine Bedeutung? Wieweit wirkt in dieser Richtung verstärkend, daß ein Kant den Terminus eingeführt hat? Kant nach wie vor Antityp von Autorität, so daß gilt: Was kann aus Königsberg schon Gutes kommen! Jedenfalls scheint es für nicht wenige Theologen eine ausgemachte Sache zu sein, daß ‚christliche Moral' und ‚autonome Moral' einander ausschließen. Sie können sich nicht dazu verstehen, einfach zur Kenntnis zu nehmen, daß ‚autonom' auch im Kontext der Ethik nun einmal ein homonymes Wort ist, nicht anders als ‚teleologisch', ‚deontologisch', ‚utilitaristisch', ‚Vernunft', ‚Gnade', ‚Klugheit' und zahllose andere Vokabeln. Wegen solcher Homonymien begann man früher Ausführungen über Gnade, Glaube oder Gewissen fast stereotyp mit Bemerkungen wie: nomen ‚gratiae', nomen ‚fidei', nomen ‚conscientiae' varie accipitur. Nur so kann man auch, wie mir scheint, eine Erörterung dessen beginnen, was alles ‚autonome Moral' heißt: Der Terminus ‚autonome Moral' wird in verschiedenen Bedeutungen verwendet, von denen manche in einem konträren oder kontradiktorischen Verhältnis zueinander stehen.[9]

Wenn nun autonome Moral und Anarchismus in einen inneren Zusammenhang gebracht werden, so fällt es nicht schwer, dem den Anschein einer analytischen Evidenz zu verleihen. ‚Autonome Moral' heiße: nur der handelt moralisch, der ausschließlich seiner eigenen Einsicht folgt. Wer sich der Leitung einer Autorität unterstellt, entschließt sich damit, gerade nicht der eigenen Einsicht, sondern der Einsicht eines andern zu folgen. Also ist sein Handeln dadurch unmoralisch, weil nicht mehr autonom, sonder heteronom. Aber ich kann mich nicht entsinnen, je einem katholischen Theologen begegnet zu sein, der im Ernst so gedacht hätte. Wenn einem Theologen der Glaube ein „rationabile obsequium" ist, so auch die Erfüllung des 4. Gebot des Dekalogs. Eigene Einsicht läßt mich begreifen, daß es sittlich zulässig oder geboten ist, mich der überlegenen Einsicht eines andern anzuvertrauen. Daß es sittlich legitime Autoritäten gibt, denen zu gehorchen mithin phýsei díkaion ist, daß muß sich logisch ursprüng-

[1] F. Hürth/P. Abellan, De principiis, de virtutibus et praeceptis, Vol. 1, Romae 1948, 43; M. Zalba, Theologiae Moralis Summa, Vol. 1, Matriti 1952, Nr. 368. Für weitere Belege dieser sehr alten und ökumenisch weitverbreiteten These vgl. B. Schüller, Der menschliche Mensch, Düsseldorf 1982, 12 f.

[2] Zur theologischen Diskussion über die lex naturalis, TheoPhil 41 (1966), 481–503, Naturrecht und Offenbarung, in: Die pädagogische Provinz, 1968, 103–113; Die Bedeutung des natürlichen Sittengesetzes für den Christen, in: G. Teichtweier/W. Dreier (Hrsg.), Herausforderung und Kritik der Moraltheologie, Würzburg 1971, 105–130.

[3] Grundlegung und Aufbau der Ethik, Bern 1952, 24.

[4] Der Formalismus in der Ethik, München ^{5}1966, 468.

[5] Vom Selbstvertrauen der Vernunft. Schriften zur kritischen Philisophie und ihrer Ethik, Hamburg 1975, 120.

[6] A.a.O. 176. In dieser Bedeutung findet man den Terminus ‚autonome Moral' auch bei A. Messer, Ethik, Leipzig ^{2}1925; H. H. Wendt, Die sittliche Pflicht, Göttingen 1916, 13; D. W. Herrmann, Ethik, Tübingen ^{5}1913, 48. Wohlverstanden, es geht mir nur darum, einen Sprachgebrauch zu belegen, um nichts anderes.

[7] Die Bedeutung des Christlichen bei der Normfindung, in: J. Sauer (Hrsg.), Normen im Konflikt, Freiburg 1977, 51 f. Insofern man neuerdings einer autonomen Moral eine Glaubensethik gegenüberstellt, läßt sich die Synonymie von ‚autonomer Moral' bei einer Kenntnis der Sprache der Theologie fast rein semantisch rekonstruieren. Wie dem Glauben die Vernunft gegenübersteht, so der Glaubensethik die Vernunftsethik = philosophische Ethik = (Th. Meyer) Institutiones Iuris Naturalis seu Philosophiae Moralis Universae (Freiburg 1885).

[8] Vgl. dazu R. Hasenstab, Modelle paulinischer Ethik, Mainz 1977, 262 ff; R. Bruch, Moralia varia, Düsseldorf 1981, 63–81.

[9] Diesem Muster eines Beginns folgt der Historiker Alec R. Vidler, A Variety of Catholic Modernists, Cambridge 1970, 1: „I should state at the outset that, while the term must be allowed to have many other meanings, by ‚modernists' I shall mean those who ..." Dazu, welche Bedeutungen ‚modernist' im Englischen haben kann, vgl. ders., The Church in an Age of Revolution, Harmondsworth 1965, 179.

lich der sittlichen Vernunft des Menschen erschließen. Nur darum kann gelten: fides supponit rationem.

Zugegeben, die sittliche Legitimität irgendwelcher Autoritäten ließe sich kaum noch einsichtig machen, wenn man annehmen sollte, wer nur aus sittlich guter Gesinnung handle, der handle ebendeswegen auch immer sittlich richtig. Eigenartigerweise scheint der Eindruck entstanden zu sein, diese Annahme sei kennzeichnend für eine autonome Moral, wie neuere katholische Moraltheologen sie vertreten, und zwar deswegen, weil sich unter diesen Theologen eine mehr oder minder ausgesprochene Neigung zu einer normativen Ethik teleologischer Prägung beobachten läßt. Dieser Eindruck muß auf einem Mißverständnis beruhen. Zunächst, der Unterscheidung zwischen teleologischer und deontologischer Ethik liegt ein ganz anderes fundamentum zugrunde als der Unterscheidung zwischen einer autonomen und einer nicht-autonomen Moral. Das läßt sich unmittelbar daraus entnehmen, daß Kant, dessen Ethik geradezu für ein normatives Paradigma einer autonomen Moral gelten kann, zugleich als der Deontologe par excellence angesehen wird. Versteht man unter ‚autonomer Moral' dasselbe wie eine naturrechtliche Moral, dann bildet sie die Gattung (genus), zu der teleologische und deontologische (= nicht-teleologische) Ethik als kontradiktorisch definierte Arten (species) gehören. Darum läßt sich nicht folgern: autonome Moral, also teleologische Moral.

Zum andern, ich sehe nicht, wieso es in der Konsequenz einer teleologischen Ethik liegt, daß sie die sittliche Güte der Gesinnung als zureichenden Maßstab für die sitlliche Richtigkeit einer Handlungsweise betrachte. Meist glaubt man, eine teleologische Ethik müsse sich vor der entgegengesetzten Gefahr hüten, nämlich ihr ganzes Augenmerk allein auf die sittlich richtige Tat zu richten und dadurch zu einer Art Erfolgsethik zu degenerieren. Im übrigen ist in der gegenwärtigen innerkirchlichen Kontroverse über die Begründung sittlicher Normen nicht strittig, worin sittliche Güte besteht. Umstritten ist vielmehr nur, welche Merkmale einer Handlung sie zu einer sittlich richtigen Handlung machen. Es wäre jedoch kaum begreiflich, welchen Grund ein Theologe haben könnte, sich über lange Jahre hin vorwiegend mit dieser Frage zu befassen, wenn er der Überzeugung wäre, eine Handlungsweise sei, wenn sittlich gut, dann eo ipso auch sittlich richtig.[11]

Seit ca. 400 Jahren gibt es namhafte katholische Theologen, die der Auffassung sind, die Unbedingtheit der sittlichen Forderung lasse sich logisch vorgängig zur Erkenntnis Gottes erfassen. Es läge nahe, diese These als Bedeutungsmerkmal in den Ausdruck ‚autonome Moral' aufzunehmen. Doch scheint man das de facto nicht zu tun. Denn soweit ich sehe, wird diese These von einigen Theologen, die sich selbst zu einer autonomen Moral bekennen, ausdrücklich bestritten. Darum kann es bei der semantischen Äquivalenz zwischen ‚autonomer Moral' und ‚naturrechtlicher Moral' bleiben. Doch wohlverstanden, das ist nur eine Bedeutung, die das Wort ‚autonome Moral' hat. Es ist zugleich jene Bedeutung, in der allein – wie mir scheint – gegenwärtige katholische Theologen eine autonome Moral vertreten.[12]

K. Hilperts Dissertation „zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik" ist ein imponierendes Werk. Auf nahezu 300 S. werden als „historische Modelle autonomer Ethiken" Kant, Fichte, Feuerbach, Schopenhauer und Nietzsche dargestellt. Dem geht eine „Ortsbestimmung des Autonomie-Problems" voraus, in der u. a. über biologische Verhaltensforschung, Soziologie, Kritische Theorie, Analytische Philosophie, Logischen Positivismus und Sprachanalyse referiert wird. Die Dissertation umfaßt 615 Seiten, das Verzeichnis der verarbeiteten Literatur 29 Seiten. Es ist bewundernswert, was Hilpert alles aufgenommen und intellektuell verarbeitet hat, wie er es darlegt und erörtert. Doch die Bewunderung für ihn und seine Leistung verbindet sich mir mit der Verwunderung darüber, daß einem Doktoranden ein ideengeschichtliches Thema dieses extremen Schwierigkeitsgrades gestellt werden kann. Hilpert scheint ein Gespür für die besonderen methodischen Probleme einer ideengeschichtlichen Untersuchung zu haben. Die Zurückhaltung, die er aufs ganze gesehen in seinen Urteilen und Wertungen übt, spricht dafür. Darum wird er sich wahrscheinlich auch bewußt sein, daß ihm seine eigene Dissertation für Jahre Stoff genug zu erneutem Bedenken und Überdenken gibt.

Einen Punkt möchte ich herausgreifen, weil er illustrieren kann, was ich vorhin zum Verhältnis mancher Theologen und Philosophen zur Sprache angedeutet habe. Hilpert kritisiert in schärfster Form die Art und Weise, wie Auer den Terminus ‚autonome Moral' verwendet. Er ist dezidiert der Auffassung, ‚Autonomie' und ‚autonome Moral' hätten in der Sprache der heutigen Menschen eine Bedeutung, die es einem Theologen schlechterdings verbiete, diese Vokabeln so zu gebrauchen, wie Auer es tut. Aus dieser Kritik und ihrer Begründung spricht das, was man bisweilen ‚Homonymenfurcht' nennt. Wer liest ein Buch wie Auers „Autonome Moral und christlicher Glaube"? Meines Erachtens in allererster Linie Theologen, also Akademiker. Meint Hilpert nun allen Ernstes, Akademiker seien nicht in der Lage, bei ihrer Lektüre des Buches zu verstehen, was Auer unter ‚autonom' versteht? Falls er das meinen sollte und tatsächlich recht hätte, dann wären die deutschsprachigen theologischen Fakultäten zu kritisieren und nicht Auer. Denn das würde beweisen, daß man an diesen Fakultäten eines jedenfalls nicht lernt: Texte zu lesen.

[10] So in bezug auf Kant schon V. Cathrein, Die sittliche Autonomie, in: Stimmen aus Maria Laach 58 (1900), 137: „Diese Autonomie (ist) ein revolutionäres, anarchisches Prinzip im schlimmsten Sinne des Wortes ... (Sie) ist nur das personifizierte ‚Non serviam' im Mantel der Wissenschaft." In dieser Manier könnte man auch folgern, aus dem Wahrheitsanspruch der katholischen Kirche ergebe sich radikale Intoleranz, die ihrerseits unter günstigen politischen Konstellationen zur spanischen Inquisation führen müsse. Man vgl. zu diesem Stil einer Auseinandersetzung nur E. von Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins, Berlin ^{3}1922, 86: „Der Katholizismus, der im jesuitischen Ultramontanismus erst sein wahres Gesicht ohne verhüllende Maske zeigt, hat das dringende Lebensinteresse, die Mitglieder seiner Kirche im Stande der Unmündigkeit zu erhalten, weil hierauf die Fortdauer seiner Existenz beruht."

[11] Wenn man seit einiger Zeit besonders sorgfältig zwischen sittlich gut und sittlich richtig unterscheidet, so tut man das gerade in der Absicht, den Fehlschluß zu vermeiden, eine Handlung sei, wenn sittlich gut, auch sittlich richtig. Vgl. W. Korff, Kernenergie und Moraltheologie, Frankfurt 1979, 38–40; E. J. Nagel, Methodisches zur Friedensethik, in: ders./N. Glatzel (Hrsg.), Frieden in Sicherheit, Freiburg 1981, 229–258.

[12] Wenn man universale Kommunikabilität als Merkmal einer autonomen Moral angibt, so expliziert man nur, was ‚naturrechtliche Moral' ex definitione besagt. Einigermaßen merkwürdig erscheint mir, wenn jemand meint, gerade in einer Welt, die nicht mehr christlich sei, brauche es eine autonome Moral. Soll das heißen, im Übergang von einer christlichen zu einer nicht-christlichen Welt verändere sich der gnoseologische Status sittlicher Werturteile? So etwas wie die Anerkennung der Relevanz der Humanwissenschaften für die Ethik wird man kaum als Bedeutungselement in den Ausdruck ‚autonome Moral' aufnehmen, wenn man sich an den Regeln einer divisio logica orientiert. Diese Regeln haben etwas mit der Rationalität und Verständlichkeit menschlicher Rede zu tun. Außerdem wüßte ich nicht, wem gegenüber man diese Relevanz noch einschärfen müßte. Der eigenen Tradition gegenüber? Für mich sind einige Moraltheologen der älteren Generation fest mit einer bestimmten Humanwissenschaft verknüpft: Doms (Biologie), Müncker und Heinen (Psychologie), Schöllgen (Soziologie), Kelly (Medizin), von Nell-Breuning (Gesellschafts- und Wirtschaftswissenschaft).

Ringgren, Helmer: **Die Religionen des Alten Orients.** – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1979. 255 S. (Grundrisse zum Alten Testament. Das Alte Testament Deutsch. Ergänzungsreihe. Sonderband) kart. DM 24.–

Es ist wohl kein Zufall, daß gegenwärtig Fachwissenschaftler davor zurückschrecken, grundlegende Zusammenfassungen der Religionsgeschichte ihres Bereiches zu schreiben. Auch wenn man die Skepsis von A. L. Oppenheim nicht teilt, der es für unmöglich erklärte, jemals eine Darstellung der mesopotamischen Religion zu schreiben, wird man leicht entmutigt. Der Zuwachs an Quellenmaterial ist in den letzten Jahrzehnten so groß gewesen und traditionelle Deutungsschemata sind so stark in Frage gestellt worden, daß erst eine Neuorientierung erfolgen muß, ehe wieder eine Versuch gewagt werden kann, „die" altorientalischen Religionen neu zu deuten und – gar vergleichend – darzustellen. Trotzdem haben natürlich die Nachbarwissenschaften ein Recht darauf, wenigstens Zwischenbilanzen vorgelegt zu bekommen.

Das vorliegende Buch will das tun und „gleichzeitig bestimmte Elemente hervorheben, die für das Studium des Alten Testaments von besonderem Interesse sind". Dabei „erhebt es keinen Anspruch darauf, neue und originelle Forschungsergebnisse darzubieten" (5). Es hat aber den großen Vorteil, daß es klar und übersichtlich gegliedert ist: Fünf Religionen werden vorgestellt: Ägyptische, Sumerische, Babylonische und Assyrische, Hethitische und Westsemitische Religion. Diese großen Kap. sind jeweils gleich gegliedert: nach einer sehr knappen „Einleitung" werden „Die Götterwelt" mit ihren wichtigen Gestalten, dann die „Mythologie" beschrieben. Es folgt – wohl mit Absicht immer ins Zentrum gesetzt – „Der Kult" und danach eine Erörterung des „Königtums", dessen enge Verbindung zum Kult ja außer Frage steht. „Gott und Mensch.

Frömmigkeit und Moral" schließen sich an und jeweils mit einer Darstellung des „Jenseitsglaubens" wird die Darstellung abgerundet. Ein Stichwortregister beschließt das Buch, das zweifellos ein nützliches, allen an der religiösen Umwelt des Alten Testaments Interessierten hilfreiches Informationswerk geworden ist, was ja auch der Zweck der Reihe sein soll.

Es mag ungerecht erscheinen, an dieses Buch Ansprüche zu stellen, die es gar nicht erfüllen kann. So fehlt naturgemäß, wenn man von der äußeren Gliederung absieht, eine Gesamtkonzeption, die u.U. das Ganze zusammenhielte – und sei es nur in Auseinandersetzung mit dem AT. Sicher ist es schwer, die verschiedenen Religionen auch nur einigermaßen zu würdigen, zumal wenn man die historische Tiefe immer beibehalten muß. So aber ist eine Nivellierung entstanden, die nicht nur den realen Verhältnissen nicht gerecht wird, sondern auch die Lektüre des Buches erschwert. Die Trockenheit der Diktion geht sicher nicht nur auf die Übersetzung bzw. die Verwendung einer Fremdsprache zurück, sondern ist auch in der weithin positivistischen Darstellungsweise begründet, die für das Buch gewählt worden ist. Dabei ist aber positiv hervorzuheben, daß eine Menge von Hypothesen und eine Fülle an Material kritisch verarbeitet worden ist und ein gesundes Urteil ist dem Vf. dankbar zu bescheinigen.

An einer Stelle scheint er allerdings der religionswissenschaftlichen Schule des eigenen Landes zu stark verhaftet zu sein: Nur bei der sumerischen Religion wird das Königtum gleich mit dem Beiwort „sakral" charakterisiert (100ff), obgleich das ja von Ägypten mindestens ebenso gegolten hätte. Es ist sicher nicht zu leugnen, daß es in Sumer gelegentlich Königsvergöttlichung gegeben hat. Aber auch W. H. Ph. Römer, Königshymnen der Isin-Zeit S. 55ff bleibt hinsichtlich der Bewertung einiger Epitheta, auf die sich R. hier beruft, doch sehr zurückhaltend. Unklar ist mir, auf welche sumerische Formel das Beiwort „fleischlicher Sohn des Gottes x" anspielen soll, das es angeblich recht häufig gibt. Wenn einmal „leiblicher Sohn Dagans" von Römer übersetzt wird, so steht doch im Sumerischen „der von D. geborene/gezeugte Sohn", was in der bekannten metaphorischen Redeweise, die solches ja von den verschiedensten Göttern im Zusammenhang mit einem einzigen Herrscher sagen kann, lediglich eine Legitimationsformel ist. Das heißt aber doch, daß von einer Vergöttlichung des Königs – von gelegentlicher kultischer Verehrung einmal abgesehen – nicht die Rede sein kann. Der König steht natürlich als Repräsentant des Volkes in einem besonderen Verhältnis zu den Göttern; seine Stellung und sein Wissen verschaffen ihm auch eine größere Nähe zu diesen als sie der normale Sterbliche hatte, – aber „Sohn (eines) Gottes" war auch ein sumerischer Herrscher nie.

Kein Rezensent kann in ähnlicher Weise wie R. für alle Bereiche der Religionsgeschichte kompetent sein. Wenn ich noch einige Bemerkungen zur „Westsemitischen Religion" folgen lasse, dann einmal deshalb, weil ich mit ihr ein wenig vertraut bin, zum anderen aber auch wegen ihrer besonderen Bedeutung für das AT und seine Umwelt. Die Darstellung ist relativ ausführlich (198–246), zeigt aber eine Schwäche, die auch den anderen Kp. anhaftet: Eine Vermischung synchroner und diachroner Betrachtungsweise. So werden hier besonders ugaritische und jüngere Quellen nebeneinander und ineinandergesetzt, so daß die Charakteristika der Entwicklung, die verschiedenen Stadien, zu wenig scharf hervortreten. Gerade für die atl Forschung ist es aber unerläßlich, hier zwischen Frühem und Spätem, Gleichzeitigem und Nachzeitigem zu trennen. Zu groß ist sonst die Versuchung, Einzelphänomene zu isolieren und zu vergleichen, was mit Sicherheit zu einer Verzerrung des Urteils führt.

Einige Details: Wenn El als „der Stier" bezeichnet wird (203), so sicherlich wegen seiner besonderen Stärke – wobei das Epitheton durchaus archaisierend aus einer Zeit stammen mag, als Baal noch nicht die beherrschende Rolle spielte wie in klassisch ugaritischer Zeit. Die Serpentin-Stele aus Ugarit zeigt ihn aber nicht „mit einem Hornsymbol", sondern er trägt die Hörnermütze, die allen Hochgöttern zukommt und in mesopotamischer Tradition steht.

S. 207 wird auf den Baal-Zyklus eingegangen, in dem der Gott als Sieger über das Meer erscheint und schließlich die Königsherrschaft übernimmt. Das wird in Gegensatz zum babylonischen Schöpfungsepos gestellt – das aber gerade auch diesen Aspekt betont. Im Enūma eliš wird zwar auch die Weltschöpfung geschildert, das Ziel des Lehrgedichts ist es aber, Marduk als König der Götter zu erweisen. Die „Fünfzig Namen", mit denen der Gott schließlich begabt wird, sind weit wichtiger als die Schöpfung; die Rezitation des Gedichts am Neujahrsfest erneuert die Weltherrschaft des Marduk.

Wenn auf derselben Seite die Verbindung von Zeus und Baal-Hadad als seltsam empfunden und bes. die Erklärung als Sonnengott bezweifelt wird, so darf doch nicht vergessen werden, daß im Hellenismus starke synkretistische Kräfte am Werk waren und „Zeus" nur Metapher für den höchsten Gott war, der damals offenbar ganz allgemein unter astralem Aspekt gesehen wurde. Das gilt deshalb auch von Baal Šamēm, wie z.B. J. Ebach, Kulturentwicklung bei Philo von Byblos (1979) 123 (mit Lit. in Anm. 37) deutlich gemacht hat.

Für die sehr komplexen Probleme im Zusammenhang mit dem Adonis-Mythos (208ff) sollte der scharfsinnige Aufsatz von C. Colpe „Zur mythologischen Struktur der Adonis-, Attis- und Osiris-Überlieferung", AOAT 1 (1969) 23ff nicht unerwähnt bleiben; vgl. neuerdings auch S. Ribichini, Adonis. Aspetti „orientali" di un mito greco (Rom 1981).

Der Gott Melqart (210f) ist nicht erstmals bei Asarhaddon im Vertrag mit Baal von Tyros erwähnt, sondern er erscheint merkwürdigerweise schon im 9. Jh. v. Chr. als Gott des Barhadad, Königs von Aram(!) in der Stele von Brēdsch (KAI 201). Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß er ein phönizischer Gott war und Stadtgott von Tyros.

Bei Horon (211) sollte nicht unerwähnt bleiben, daß er in den berühmten Schlangenbeschwörungen aus Ugarit (KTU 1.100 und 1.107) – und gegen M. Tsevat halte ich die Deutung als Beschwörung für zutreffend – derjenige ist, der anders als alle Götter die magischen Praktiken kennt und das Gift zum Verschwinden bringt (vgl. zuletzt P. Xella, I testi rituali di Ugarit I (1981) 224ff). Er ist also – wie bereits die Beschwörung I von Arslan Taş lehrte – der eigentliche Herr der Beschwörung im westsemitischen Raum.

Der Gott der Moabiter Kamosch (211) ist ja auch aus Ugarit bekannt, wo er zusammen mit *tt* bzw. *zz* genannt ist und in *hryt* lokalisiert wird (KTU 1.100,36 vgl. 1.123,5; 1.107,16 und s. P. Xella, a.a.O. 219f), und er kann vielleicht schon im 3. Jh. v. Chr. in Ebla nachgewiesen werden (G. Pettinato, Oriens Antiquus 15 [1976] 14f).

Gegen eine Verbindung der *potnia Thērōn* der Pyxis von Minet el-Bēda mit der Astarte, für die ja auch gar nichts spricht, hat sich zuletzt W. Helck, Betrachtungen zur großen Göttin... (1971) 157 Anm. 42 mit vollem Recht ausgesprochen.

Bei Tinnit (215) ist irrtümlich vermerkt, daß der Name der karthagischen Gottheit nicht in Eigennamen vorkommt, was aber durch F. L. Benz, Personal Names in Phoenician and Punic Inscriptions (1972) 429ff klar widerlegt ist (s. schon KAI II zu Nr. 53). Vgl. jetzt ferner die Monographie von F. O. Hvidberg-Hansen, La Déesse TNT (Kopenhagen 1979).

Natürlich wiegen solch kleine Korrekturen nicht schwer gegenüber der gewaltigen Menge Stoff, die für dieses Buch bewältigt werden mußten. Es ist uneingeschränkt anzuerkennen, daß der Zweck des Bdes, die Information über die Religionen im Umkreis Palästinas nach modernem Stand zu geben, voll erreicht wird. Um so deutlicher tritt die Aufgabe der Einzelwissenschaften hervor, den Wissensstand ihres jeweiligen Spezialgebietes detailliert und kritisch und mit einer jeweils adäquaten Methode baldmöglichst einmal selbständig zusammenzufassen, um damit der übergreifenden Religionswissenschaft ein sicheres Fundament zu bieten, als es der vorliegende Bd notgedrungen sein kann.

Tübingen Wolfgang Röllig

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von G. Johannes Botterweck und Helmer Ringgren. Bd III Lfg. 6/7. *jālal – jārad.* – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer (1981), Sp. 641–896. br. DM 44.–

Wieder einmal erweist sich ThWAT III, Lfg. 6/7, als gegenüber THAT I im Vorteil: Den nur 9 Stichwörtern in THAT I entsprechen hier 29 Stichwörter! Sachlich dominiert hier gegenüber dort die theologische Information (vgl. schon die vorige Besprechung: ThRv 77, [1981] 187). Trotzdem ist es oft nützlich, innerhalb des gemeinsamen Stichwörterrepertoirs beide Lexika zu konsultieren.

Wieder seien ein paar Einzelheiten angemerkt bzw. diskutiert.

Im Haupt- und Schlußteil des Artikels *jālal* (Sp. 641–645) hat Baumann gut den Sitz im Leben des Verbs im Rahmen der Volksklagefeier eruiert: Das Verb signalisiert danach den im Volk weiterzugebenden „Aufruf zur Volksklage" (Sp. 643).

Ringgren bezieht in seinem Artikel *jānaq*, Sp. 667, zu Recht Stellung gegen die herkömmliche Auslegung von Ps 8,3. Trotzdem ist sein erneutes Plädoyer für die Deutung des *jōn^{e} qīm* der Psalmstelle auf Götter unglaubwürdig – es bleibt bei kleinen Kindern, deren Lallen Gott mehr verherrlicht als der kunstvolle, aber vielleicht von Selbstgefälligkeit begleitete Gesang der Erwachsenen. Siehe zum ganzen Fragenkomplex meinen Aufsatz „Zur Stilisitk von Psalm 8" in: Gottesherrschaft – Weltherrschaft, Festschrift Bischof Dr. Dr. h.c. Rudolf Graber, Regensburg 1980, 27.

Nach Branson (Artikel *jāsar*) ist der „Adressat der (weisheitlichen) Unterweisung ein Kind" (Sp. 690). Die zu Recht in Sp. 695 erwähnte Weisheitsschule hat es doch wohl eher mit jungen Männern als mit Kindern zu tun gehabt. Übrigens ist von dieser Weisheitsschule nur ganz nebenbei die Rede. Von ihr hätte ruhig etwas ausführlicher die Rede sein können.

Sp. 717 wird innerhalb des Artikels *jā'ap* (Hasel) in Zusammenhang mit Jes 50,4ff zu Recht nicht von einem Gottesknechtslied, sondern von einem „Gottesknechtspruch" geredet – ein Lied sähe anders aus, vgl. Ps 22 –; demgegenüber fällt Otzen (Artikel *jāsar*, Sp. 837) wieder in den alten Sprachgebrauch zurück, wenn er von „den JHWH-Knecht-Liedern" spricht. Wäre in solchen Dingen nicht eine strengere Redaktion angebracht?

Darf man heute noch mit Ruppert (Artikel *jā'aṣ*, Sp. 722), und sei es auch nur in Anführungszeichen, von „Tempora" sprechen, wenn man die hebräischen Verbkonjugationen meint? Auch hier sollte die Redaktion eingreifen! Das hätte man sich auch durchgehend dort gewünscht, wo von einem Mädchen des

Hohenliedes die Rede ist, falls dieses nicht im Text ausdrücklich als „Braut" bezeichnet wird (so Mulder, Artikel *ja'ar*, Sp. 786, im Gegensatz zu Ringgren im Artikel *jāpāh*, Sp. 788, der richtiger von „der Geliebten" spricht). Siehe auch meine letzte Rez. zum vorliegenden Werk in: ThRv 77 (1981) 189. Interessant ist die Darstellung der Position des *jō'ēṣ* und der politischen Ratgeber oder „Ältesten" Sp. 723ff.

Sehr informativ ist der lange, aber aufschlußreiche Artikel *ja'aqōḇ* von Zobel (Sp. 752–777). „Jakob" ist für Z. „Repräsentant ... einer Gruppe", d. h. der „Jakob-Leute" (Sp. 762), ohne daß bestritten wird, daß in das Bild dieses Jakob die Erinnerung daran eingeflossen ist, der „Urvater" dieser Gruppe „habe einst als Offenbarungsempfänger fungiert" (ebd.). Zu Gen 32,23–33 heißt es: „Man (wird) in ‚Israel' eine mit religiöser Weihe behaftete Bezeichung für die nunmehr die El-Gottheit verehrende Jakobgruppe ... sehen dürfen, nicht aber eine ursprünglich von den Jakob-Leuten unabhängige eigenständige, dann mit dieser verschmolzene Stammesgruppe" (Sp. 763). Dennoch ist „Jakob nicht gleich Israel" und sind „die Jakob-Leute nicht die Söhne Israels" (Sp. 764). Alles andere bleibe ungewiß. Im Zuge der biblischen Tradtion „ist Jakob zu einer Bezeichnung geworden, die so etwas wie die Idee Israels in der Geschichte verkörpert", wobei „der Name Jakob ... das Moment nationaler Einheit und Geschlossenheit" betont (Sp. 777).

Jes 26,19 (vgl. Dan 12,2) wird von Wallis (Artikel *jāpaṣ*, Sp. 853) auf eine wirkliche Auferstehung hin gedeutet; anders und m. E. zu Recht H. Wildberger in BK X/2, 1978, 902.994–998, wo der Text als Heilsorakel interpretiert wird, das mit dem radikalen Bild der Totenerweckung arbeite (vgl. Hos 6,2!), wenngleich dies „an der Schwelle des Glaubens an eine tatsächliche Wiederbelebung nach dem Tode" geschehe (996). Deutet man den Text im Sinne einer wirklichen Totenerweckung, dann hängt er in der Luft und muß als späterer Zusatz betrachtet werden; andernfalls bildet er eine exakte Entsprechung zu dem vorangehenden Volksklagelied, Jes 26,7–18, was exegetisch in jedem Fall vorzuziehen ist.

Im ganzen stellt die Leiferung wieder eine großartige exegetische Leistung dar, die Fachleuten und exegetischen Laien viel Nutzen bringen wird. Dank gebührt hierfür wohl noch über das Grab hinaus dem kürzlich verstorbenen Hrsg., Prof. Botterweck. Möge ein anderer diese Arbeit in seinem Geiste weiterbetreiben – zum Nutzen der Fachwissenschaft und ihrer Interessenten!

Passau Günter Krinetzki

Jenks, Alan W.: **The Elohist and North Israelite Traditions.** – (Missoula, Montana): Scholars Press (1977). XIV. 147 S. (Society of Biblical Literature Monograph Series 22). kart.

Unter den klassischen Pentateuchquellen ist der Elohist (E) seit je die umstrittendste Größe gewesen. Mit Recht hat Heinrich Holzinger schon 1893 festgestellt: „Die Scheidung von J und E ist die schwierigste Aufgabe der Textanalyse und in vielen Fällen gar nicht mehr möglich" (Einleitung in den Hexateuch, Freiburg-Leipzig 1893, 485). Gerade diese Schwierigkeit hat in der neueren Forschung mehrfach dazu geführt, die Existenz von E als eines eigenständigen literarischen Werkes überhaupt aufzugeben oder aber die traditionell ihm zugeschriebenen Texte bzw. Textstücke als redaktionelle Bearbeitungen der jahwistischen Geschichtsdarstellung zu deklarieren. Unverkennbar ist auf jeden Fall der – gerade im Gegensatz zum Jahwisten – fragmentarische Charakter der sog. elohistischen Texte, insofern sie sich nicht zu einem durchlaufenden literarischen Erzählzusammenhang verbinden lassen. Demgegenüber versucht die Arbeit von A. W. Jenks, die eine umgearbeitete Fassung einer Dissertation von 1965 bei G. E. Wright darstellt, die These von einer ursprünglich einmal selbständigen elohistischen Geschichtstradition neu zu begründen.

Ein forschungsgeschichtlicher Überblick (Kap. I), der sich mit der Kritik an der traditionellen Elohistenhypothese seit der Jahrhundertwende auseinandersetzt, kennzeichnet die veränderte Ausgangslage für eine Analyse des Elohisten, insofern einerseits deutlich geworden ist, daß die einzelnen Pentateuchquellen eher als Traditionssammlungen einzelner Tradentenkreise zu verstehen sind, und sich andererseits viele der klassischen linguistischen Kriterien für die Herauslösung der elohistischen Texte als unzureichend erwiesen haben. Dennoch kann an der Existenz einer eigenen elohistischen Tradition – parallel zur jahwistischen Tradition – nicht gezweifelt werden. Bei der Durchsicht und Analyse des auf E zurückgehenden Materials (Kap. II) werden nur solche Texte und Textstücke als elohistisch angesprochen, sofern es dafür eindeutige Kriterien gibt. Stilistisch ist neben dem Kriterium der Gottesbezeichnung *Elohim* vor allem die für E charakteristische Form des Dialogs zwischen Gott und Mensch (Patriarchen bzw. Führer des Volkes, die jeweils stark prophetische Züge tragen) von Bedeutung, theologisch der prophetische Einschlag sowie ein hoher Grad an theologischer Reflexion, wobei sich einzelne Themen wie die Gottesfurcht oder das Problem von Sünde, Schuld und Vergebung als tragende Elemente des elohistischen Werkes erweisen. Da sich einerseits im Bereich der Abraham-, Jakob- und Josefsgeschichten eine Reihe von elohistischen Dubletten zu den J-Erzählungen finden, und da andererseits die elohistischen Texte bzw. Textstücke über den ganzen Pentateuch – von den Patriarchenerzählungen in Gen bis zur Wüstenwanderungstradition in Num – verteilt sind (vgl. die listenartige Zusammenstellung der E-Texte 67f), legt sich der Schluß nahe, daß E nicht nur eine mehr zufällige Sammlung von redaktionellen Hinzufügungen zur älteren Tradition ist, sondern ein umfassendes literarisches und theologisches Werk gewesen sein muß. Um Entstehungszeit und geistesgeschichtlichen Standort der so bestimmten E-Tradition näher zu bestimmen, wird sie mit jenen Traditionen verglichen, mit denen sie die engsten Berührungen aufweist. Ein Vergleich der E-Tradition mit der frühen nordisraelitischen Prophetie in Gestalt der Samuel- und Elija/Elischa-Traditionen (Kap. III) läßt enge Beziehungen zwischen dem elohistischen Mosebild und dem Samuel der vordeuteronomistischen Überlieferungen erkennen, während gegenüber den Elija/Elischa-Traditionen größere Unterschiede zu beobachten sind. Aufgrund dessen ist der Ursprung des Elohisten am ehesten in prophetisch-levitischen Kreisen um das Heiligtum von Silo im ausgehenden 10. Jh. v. Chr. – kurz nach der Reichsteilung – zu suchen. Ein Vergleich der E-Tradition mit den späteren nordisraelitischen Traditionen von Hos und Dtn (Kap. IV) läßt für Hos eher einen freien Gebrauch der gleichen epischen Traditionen als eine direkte literarische Kenntnis der E-Tradition vermuten, während das Dtn und der Elohist einer gemeinsamen Quelle entstammen.

Die Arbeit stellt neu die Frage nach den Kriterien für die Isolierung des Elohisten aus dem Zusammenhang des Pentateuch, ohne sie aber konsequent genug zu handhaben. Neben dem Kriterium des Gottesnamens *(Elohim)* gehören zweifellos Dubletten und Widersprüche, Spannungen und Unebenheiten zu den wichtigsten Kriterien, um die Annahme einer weiteren literarischen Schicht neben J stützen zu können. Auf der anderen Seite kann aber nicht jede Dublette zum Jahwisten aufgrund der durchaus fragwürdigen Annahme, J und E seien zwei parallele literarische Werke vergleichbarer Struktur und vergleichbaren Umfangs, als elohistisch angesehen werden. Um wirklich die Existenz einer ursprünglich einmal selbständigen elohistischen Geschichtsdarstellung postulieren zu können, reicht auch ein Hinweis auf eine im Vergleich zum Jahwisten unterschiedliche Begrifflichkeit und Erzählweise, auf andere theologische Denkvoraussetzungen und Vorstellungen nicht hin. Dies alles ließe sich unschwer auch mit Hilfe des Modells einer redaktionellen Bearbeitung des jahwistischen Werkes erklären. Zum Aufweis eines ursprünglich einmal eigenständigen elohistischen Werkes ist mehr gefordert. Neben einer zumindest umrißhaft erkennbaren literarischen Struktur eines solchen Werkes müßte die innere thematische Einheit seiner Teile nachgewiesen werden. Erst wenn dies gelänge, könnte sinnvollerweise von einer elohistischen Geschichtsdarstellung gesprochen werden.

Die Schwierigkeiten bei der Analyse des elohistischen Werkes scheinen nicht zuletzt in einer falschen Erwartungshaltung begründet zu liegen, insofern ein solches im wesentlichen an der literarischen Eigenart und Gestaltungstechnik des Jahwisten gemessen wird. Wird demgegenüber E als eine – literarisch wie theologisch – eigengeprägte Geschichtsdarstellung verstanden, dann bieten sich durchaus Ansatzpunkte zur Lösung des Problems einer zweiten selbständigen Geschichtsdarstellung neben J, ohne sogleich deren fragmentarischen Erhaltungszustand behaupten zu müssen. Danach wären als elohistisch nur solche Texte zu kennzeichnen, die sich einerseits als geschlossene Erzählungen (nicht bloß Fragmente!) gegenüber J aufgrund literarkritischer Beobachtungen aufweisen lassen und die sich andererseits neben dem Gebrauch des Gottesnamens *Elohim* durch eine spezifische Kompositionstechnik wie innere thematische Verknüpfung der einzelnen Erzählungen als literarisch zusammengehörig erweisen. Bei einem solchen literarischen Ansatz läßt sich durchaus innerhalb des vorpriesterlichen Pentateuch eine Folge von Erzählungen rekonstruieren, auf die sowohl das Kriterium der Vollständigkeit als auch der literarisch-thematischen Geschlossenheit zutrifft (vgl. dazu P. Weimar, BZAW 146, 75–78.165–167 und differenzierter OBO 32, 140–198), was eine starke Reduktion des Umfangs des elohistischen Werkes gegenüber den klassischen Ansätzen mit sich bringt. Eine elohistische Josefsgeschichte kann demnach ebensowenig angenommen werden (die Spannungen im Text von Gen 37–50 verlangen eine andere Erklärung) wie eine Fortsetzung des Elohisten nach Ex 19/20 (wie überhaupt die Annahme eines Anteils von J/E an der Sinai-, Wüsten- und Landnahmetradition aufzugeben sein wird). Aber auch sonst können zahlreiche der traditionell E zugeschriebenen Texte nicht als elohistisch verstanden werden (vgl. BZAW 146, 26–30 zu Ex 1,15–21 und OBO 32, 381ff.26–29 zu Ex 17 und 18).

Bedarf somit das Problem der Aussonderung und Rekonstruktion des Elohisten einer erneuten Überprüfung, so gilt dies nicht minder für die Frage des geschichtlichen Erfahrungshorizontes, aus dem heraus das elohistische Werk zu verstehen ist. Entgegen der gängigen Herleitung von E aus der Mitte des 8. Jh.s v. Chr. sieht J. im elohistischen Werk ein Produkt aus der Zeit unmittelbar nach der Reichsteilung, wobei die Kriterien für diese zeitgeschichtliche Einordnung von E aus dem Vergleich mit den Samuel- und Elija/Elischa-Traditionen gewonnen werden. Doch muß ein solcher Vergleich letztlich problematisch bleiben, solange nicht die Frage von Umfang und zeitgeschichtlicher Einordnung des vordeuteronomistischen Bestandes der Samuel- und Elija/Elischa-Traditionen umfassender geklärt ist, wobei einiges dafür spricht, daß der Anteil des Deuteronomisten sowohl an der Gestaltung der Samuel- wie Elija/Elischa-Überlieferungen wesentlich höher eingeschätzt werden muß.

Unberührt von solchen grundsätzlichen Bedenken bleibt der Wert mancher Einzelbeobachtungen. Eine stärkere Berücksichtigung der neueren Literatur hätte möglicherweise zu differenzierteren Einsichten geführt. Das Verdienst der vorliegenden Arbeit ist vor allem darin zu sehen, erneut auf die Bedeutung sowie die literarische und theologische Problematik des gegenüber dem Jahwisten meist vernachlässigten Elohisten aufmerksam gemacht zu haben.

Münster Peter Weimar

Koch, Klaus: **Die Profeten II.** Babylonisch-persische Zeit. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1980), 216 S. (Urban-Taschenbücher Bd 281), kart. DM 14.–

Der 1978 erschienene erste Bd wurde in dieser Zeitschrift [Th. Rv. 76 (1980) 454f] von J. Scharbert besprochen, dessen positives Urteil ich auch für den vorliegenden zweiten Bd gelten lassen möchte. Das Buch ist in der zupackenden Art Wellhausens oder B. Duhms geschrieben und vermutlich in der Vorlesungspraxis entstanden. (So erklärt sich, daß die Qumran-Schriften S. 89 erst vor 20 Jahren entdeckt worden sind.) Der Verzicht auf gelehrte Auseinandersetzung und Literatur – die Angaben S. 208f wären noch entbehrlich gewesen – sollte die Fachkollegen nicht davon abhalten, die von kritischer Gläubigkeit getragene Sicht des Vf.s auf sich wirken zu lassen. Er ringt insbesondere um das Spannungsverhältnis zwischen prophetischer Verkündigung und äußerem Verlauf der Geschichte. Der in diesem Zusammenhang häufig wiederkehrende Lieblingsterminus „Metahistorie" lenkt auf jeden Fall die Aufmerksamkeit auf einen Sachverhalt, den andere nur deshalb vernachlässigen, weil sie die Propheten zu Unrecht nicht wesentlich für Vorherverkünder halten. Spötter werden freilich Goethes Faust zitieren: „Denn eben wo Begriffe fehlen, da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein."

Überraschen wird das Zutrauen, mit dem der Vf. ohne nennenswerte literar- und traditionskritische Umschweife den Gedanken des Propheten, um den es ihm vor allem geht, in dessen Buch wiederfindet (vgl. das Bekenntnis 192f). Wir werden wohl gelegentlich transponieren müssen, wenn das, was er als Theologie des Propheten vorstellt, eher die Theologie des Prophetenbuches ist. Weil also die Diskrepanz zwischen historischer Wirklichkeit und (legitimer) biblischer Interpretation des Prophetenlebens teilweise ausgeklammert, überspielt oder geleugnet wird, sollte der Anfänger noch eine gewöhnliche Einleitung sowie eine Geschichte Israels zu Rate ziehen. Man braucht ohnehin gewisse Grundkenntnisse, um das anspielungsreiche Buch voll verstehen zu können.

Einzelheiten aus dem Inhalt: Die Durchsetzung der deuteronomischen Gesetzgebung im Zuge der joschianischen Reform führt zu veränderten Voraussetzungen für die Prophetie der neubabylonischen Epoche (9–21). Der Vf. geht also von der vorexilischen Entstehung des Deuteronomiums aus. Am ausführlichsten wird begreiflicherweise Jeremia behandelt (21–86). Daß er unter Jojakim seit 605 fünf bis sechs Jahre im Untergrund gelebt hat (45, 52), wird vielen neu sein. Unter Jojakim soll die joschianische Reform wieder außer Kraft gesetzt worden sein, was die scharfen Polemiken des Propheten erklärt. In diesem Zusammenhang unterbreitet der Vf. eine eigenwillige Erklärung des Kinderopfers, das er mit dem assyrischen Astralkult in Verbindung bringt (53–58). Nach der ersten Eroberung Jerusalems, deren Schockwirkung m. E. übertrieben wird (62), soll unter Zidkija wieder eine Reform stattgefunden haben. Nach (allzu) kurzen Bemerkungen über Habakuk (86–89) und Obadja (89) wird Ezechiel wieder ausgiebig berücksichtigt (89–123), ohne daß der Leser von der Problematik des Buches viel zu spüren bekommt. Deuterojesaja bleibt eine Prophetengestalt gegen Ende der Exilszeit (124–155). Die Jahweknecht-Lieder (mit Jes 55,3–5) werden mit Recht als deuterojesajanisch betrachtet. Bei der Frage, wer nun der Knecht ist, war das Aufzählen von Sentenzen unvermeidlich; die individuell-königliche Deutung auf einen Davididen in der Umgebung Deuterojesajas erhält den Zuschlag. Als Prophetengestalten der persischen Epoche werden engagiert und relativ ausführlich behandelt: Tritojesaja (156–163), Haggai und Sacharja (163–178), Maleachi (179–183) und die Verfasser von Sach 9–11 und 12–14 (183–185). Nahum und Joel (!) werden zur vorbabylonischen Epoche gerechnet (vgl. Bd I). Mit dem Jona-Büchlein wird ein Schlußstrich gezogen (185–188), denn die Erörterung aller anonymen unechten Teile der Prophetenbücher (z. B. Jes 24–27), die an sich hierhin gehört, hätte ins Uferlose geführt. Die sonst inspirierenden Schlußbetrachtungen, die entgegen der Einteilung des Vf.s schon S. 188 beginnen, fragen nicht eindringlich genug nach den Gründen für das Erlöschen der Prophetie (190f). Der Verfasser des Buches „Ratlos vor der Apokalyptik" hätte auch mehr zu jener Propheteninterpretation sagen können, die man Apokalyptik nennt (191f).

In der 2. Auflage können einige Versehen und Schönheitsfehler beseitigt werden. Manasse ist nicht Großvater, sondern Urgroßvater Jojakims (58, Z. 16 v. u.). Jer 22,24ff ist nicht auf Jojakim, sondern auf Jojachin zu beziehen (62, Z. 6). Der Prophet Hananja wird – unter dem Einfluß von Jer 29,26f? – versehentlich Hauptpriester genannt (63, Z. 18). Der definitive Abfall Zidkijas kann kaum 590 erfolgt sein (66, Z. 4), sondern frühestens 589 bzw. 588 (je nachdem 587 oder 586 als Jahr der Eroberung Jerusalems anzunehmen ist); der Pharao Hofra regiert seit 588 und kann daher 590 nicht zum Aufstand verleiten. Das langsame Ersticken Jeremias in einer Schlammgrube (66, Z. 13ff) ist Phantastik bestimmter Kommentare; wohl war nach Jer 38,9 der Hungertod zu befürchten. Man kann nicht sagen, daß Nebukadnezzar 604 sein Königtum über Juda angetreten hat (83, Z. 1), wenn Juda damals (oder ein Jahr später) Vasallenstaat wurde. Ezechiel verzichtet keineswegs immer auf poetische Gestalt (95, Z. 14 v. u. ff). Es wird manchen Leser verwirren, wenn das deuteronomistische Geschichtswerk von Josua bis 2 Könige reicht (111, Z. 5ff). S. 114, Z. 8 lies 33,21 statt 34,21. Der Behauptung, daß kein israelitischer Schriftsteller vor Deuterojesaja das Böse auf Jahwe zurückgeführt habe (134, Z. 5f), steht schon allein Am 3,6b entgegen. S. 151, Z. 4 lies Pogrom und S. 185, Z. 22 Verstoß statt Vorstoß. Die Abkürzungen 2 Bar und 1 Henoch (191) sind nicht zu empfehlen. S. 199, Z. 4 v. u. lies Deuterojesaja statt Jesaja. Den Stil des Vf.s würde ich nicht mit Scharbert (in der Besprechung des ersten Bdes) als unerträglichen Fachjargon bezeichnen, sondern sogar ansprechend finden. Gegenüber Extravaganzen wie jahwäisch und nabiisch darf man nachsichtig sein. Schief sind allerdings Bildungen wie Multivolipräsenz (196, Z. 6 v. u.) und plerifor (200, Z. 10 v. u.), die eventuell durch Multipräsenz und plerophorisch zu ersetzen sind. Auch mit den Loccumer Richtlinien steht der Vf. noch insofern auf Kriegsfuß, als unnötigerweise die früheren „katholischen" Namensformen Abdias, Aggäus, Zacharias und Malachias in Klammern beigefügt werden und S. 52, Z. 8 sogar einfachhin Job (statt Ijob) gebraucht wird. Wen wundert's, daß S. 213, Z. 16 von der joschiajanischen Reform die Rede ist?

Das Sachregister und die Verzeichnisse hebräischer sowie griechischer und lateinischer Begriffe erfassen beide Bde. Von einem Stellenregister ist abgesehen worden.

Simpelveld (NL) Joachim Becker

Westermann, Claus: **Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche.** – Gütersloh: Mohn 1981. 118 S. (Gütersloher Taschenbücher/Siebenstern Bd 1402) kart. DM 10,80

Dieses Bändchen ist eine Lizenzausgabe der Arbeit mit gleichem Titel, die 1968 bei Chr. Kaiser, München, erschienen war. Da diese damals in ThRv nicht besprochen worden ist, sei das Taschenbuch hier vorgestellt.

In einem ersten Teil „Retten und Segnen" (9–22) meint der Vf. einen wesentlichen Unterschied zwischen dem rettenden Handeln Gottes und dem Segen durch Gott in der Bibel feststellen zu können. „Retten und Rettung Gottes werden als Ereignis erfahren, einem ‚Eingreifen' Gottes entsprechend. Das Segnen ist ein stetiges Handeln Gottes, das da ist oder nicht da ist; es kann so wenig in einem Ereignis erfahren werden wie das Wachsen, das Reifen oder das Abnehmen der Kräfte" (11f). Von daher glaubt er auch den wesentlichen Unterschied „beim Amt des Heilsmittlers" (22) feststellen zu können: Der Priester ist Mittler des stetigen Handelns Gottes, also des Segens; der Charismatiker, der Prophet ist Mittler des ereignishaften Gotteshandelns, also des rettenden Eingreifens Gottes in die Geschichte.

Im zweiten Teil „Der Segen in der Bibel" (23–97) wird zunächst gezeigt, wie man bisher in der Exegese des NT und AT den Segen verstanden und oft mit dem rettenden Handeln Gottes vermengt hat, und dann ein Überblick darüber geboten, wo im NT und im AT der Segen eine Rolle spielt. Dann versucht der Vf. eine „Geschichte des Segens im Alten Testament" (43–61) zu erschließen. Dabei geht er aber von den jüngsten Schriften aus und tastet sich dann über Dtn und J zu den alten Patriarchentexten vor. So findet er, daß in den ältesten Schichten der Patriarchenerzählungen der Segen noch wie in der Umwelt Israels deutlich magische Züge trägt. J tilgt diese magischen Züge nicht, sondern übernimmt die alten Erzählungen vom Segen der Erzväter, verbindet sie aber mit der Verheißung und macht so den Segen „zu einem Bestandteil der Geschichte Jahwes mit seinem Volk" (60). In der deuteronomischen Theologie wird der Segen mit dem Bund auf die Weise verbunden, daß er nun zu einem bedingten Segen wird, und damit alle magischen Züge verloren hat. Ähnlich ist es bei den Propheten, wo der Segen aber eine geringe Rolle spielt. In P ist der Segen hauptsächlich Bestandteil des Kults, wobei immer Gott als Subjekt des Segens gilt. Der Segen wird aber auch zu einem Bestandteil des Grußes im Alltag, wo er als Wunsch erscheint. In der Weisheitsliteratur, besonders in Ijob, erkennt man, daß die Bindung des Segens an den Gehorsam gegen Gott nicht den Tatsachen entspricht, sondern daß Segen oft gerade die Gottlosen zu erfahren scheinen. So merkt man, daß der

Segen Gottes unverfügbar ist. die Apokalyptik verwendet die Sprache des Segens, wenn sie die Herrlichkeit des Gottesvolkes nach dem Anbruch der endgültigen Gottesherrschaft beschreibt.

Bei der Besprechung des Segens im NT setzt sich der Vf. mit W. Schenk, Der Segen im Neuen Testament, Berlin 1967, auseinander, der den Segen mit dem rettenden, erlösenden Handeln Gottes vermengt und anderseits der kultischen Segnung jede Bedeutung abspricht. Demgegenüber wird gezeigt, daß der Segen durchaus auch im NT als neben der Erlösung selbständiges Geschenk und Angebot Gottes erkennbar wird und daß auch der kultische Segen anerkannt wird. Dabei bespricht der Vf. Stellen wie Eph 1,3; 1 Petr 3,9; Hebr 6; 12,17; Röm 15,29; Mk 10,13–16 par; Lk 9,16; 24,30.50f u. a. Neben der erlösenden Rettungstat Gottes behält auch hier der Segen seine Bedeutung, weil er das Wachsen, Reifen und ständige Leben der Gemeinde und das Stetige im Leben des einzelnen Christen bestimmt und bei der Parusie die Rettungsgeschichte zum Abschluß bringt. Was den erlösten im Eschaton geschenkt wird, ist Leben in Fülle, und das heißt eben Segen.

Im dritten Teil „Der Segen im Gottesdienst und im Handeln der Kirche" (99–115) bedauert der Vf., daß in seiner Kirche der Segen in der Liturgie und im Leben des Christen eine sehr geringe Rolle spielt. Er plädiert für eine Aufwertung und verweist auf die vielen Kirchenlieder, in denen vom Segen die Rede ist. Im Gruß, im Abschlußsegen beim Gottesdienst, im seelsorglichen Gespräch, bei der Segnung der Kinder, beim Segnen der Gläubigen an wichtigen Lebensabschnitten (Konfirmation, Eheschließung, Beerdigung) besteht Gelegenheit genug, den Menschen die liebende Zuwendung Gottes in einem Segenswort zuzusprechen und zu verkünden. Dabei dürfen ruhig alt überkommene Formeln und Zeichenhandlungen übernommen werden, weil sich der Christ bewußt ist, daß es sich hier nicht um Magie, sondern eben um Zeichen für die stetige Zuwendung zum Menschen handelt.

Mit einem Bibelstellenregister schließt das Bändchen.

Heute trifft zwar der Satz nicht mehr zu: „Die alt- und neutestamentliche Theologie nehmen vom Segen und Segnen Gottes kaum Notiz" (23). In dieser Lizenzausgabe ist die s. Zt. bis 1967 ausgewertete Literatur in den wenigen Anmerkungen nicht ergänzt worden. Heute gibt es immerhin zahlreiche Untersuchungen über die biblischen Termini für „segnen, Segen", und auch in den Handbüchern der Theologie des AT und des NT kommt der Segen zur Sprache. Dennoch sollte dieses Taschenbuch auch bei katholischen Theologen, vor allem auch bei den Pastoraltheologen, Beachtung finden; es könnte mithelfen, den heute sehr stiefmütterlich behandelten Segen wieder in der Theologie und in der Praxis der Kirche aufzuwerten. Aber auch die Unterscheidung von rettendem, erlösendem Handeln Gottes und dem Segen verdient Beachtung im theologischen Gespräch, wenn auch vielleicht nicht so deutlich, wie der Vf. meint, im AT und im NT beides unterschieden werden kann. So wünscht man dem Büchlein eine weite Verbreitung.

München Josef Scharbert

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier. Neu gesammelt und hrsg. von der Erzabtei Beuron. 25 Epistulae ad Thessalonicenses, Timotheum, Titum, Philemonem, Hebraeos. Hrsg. von Hermann Josef Frede. Lieferung 1–4 (Einleitung. 1 Th 1,1 – 2Th 2,2). Freiburg: Herder 1975 bis 1977. 320 S.

Die Ausgabe wird eröffnet von einer überaus gewichtigen Einleitung, deren Umfang über zwei Lieferungen hinausgaht. Sie ist gegliedert in die Abschnitte A. Die Textzeugen; B. Die Texte; C. Der griechische Text; D. Orientalische Übersetzungen. Mit Abstand am umfangreichsten (11–142) ist der Abschnitt über die Textzeugen. Von S. 11–97 werden die Handschriften (Hs.) beschrieben, die bei der Erarbeitung dieser Ausgabe herangezogen worden sind. Besonders wertvoll sind die Charakterisierungen der Überlieferungsträger durch den Hrsg. Nicht selten enthalten sie gewichtige Bemerkungen zur Textgeschichte, zumal in den Ausführungen über Abhängigkeitsverhältnisse zwischen einzelnen Textformen. Vor allem in diesen Partien hat der Hrsg. weithin auf eigene Forschungen und Veröffentlichungen zurückgreifen können, die auf S. 10 genannt sind. Die erwähnten textgeschichtlichen Ausführungen gehören zu den reizvollsten Teilen der Edition und dürften für den nicht gerade spezialisierten Leser von größerem Interesse sein als Notierung hs. Varianten. Der Hrsg. selbst sieht sich allerdings mehr der Konstituierung des Textes verpflichtet. Die Grundlage bilden in den meisten Fällen Neukollationen, meistens nach Photographien, in Einzelfällen auch Erstkollationen.

Unter den charakterisierenden Ausführungen zu einzelnen Hs. ragen heraus die über die Nummern 75, 77 und 89 des Siglen-Verzeichnisses, d. h. über den Codex Claromontanus (23/4), den Boernerianus in Dresden (25/6) und den vom Hrsg. erstmals gewürdigten Budapester Codex, der außer dem vollständigen Paulus-Text einen weitestgehend erhaltenen Kommentar enthält (dazu ausführlich: H. J. Frede, Ein neuer Paulustext und Kommentar. I. Untersuchungen. II. Die Texte, Freiburg 1973–1974). Zu nennen sind außerdem die reichhaltigen, übersichtlich dargebotenen Bemerkungen zum Codex G (Sangermanensis 15) auf S. 37–40, in denen die Vulgata-Lesarten des Textes selbst in instruktiver Form unter Beigabe des griechischen Textes mit den Randlesarten konfrontiert worden sind.

Auf die Beschreibung der Hss. folgen zwei Exkurse über Paulus-Prologe (98–119) und Paulus-Summarien (120–131). Hervorzuheben sind die Ausführungen über Prol Paul 1 Primum quaeritur, zumal auf Anm. 7, S. 101 mit Argumenten gegen die Verfasserschaft des Pelagius.

Im Abschnitt über die patristischen Zitate (131–142) ist in deutlicher Form auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die verbunden sind mit dem Bemühen, aus Zitaten, Paraphrasen und Anspielungen den Wortlaut des Bibel-Textes zu gewinnen, den der betreffende Autor seinen Worten zugrunde gelegt, oder vielleicht auch nur im Kopf gehabt hat. Fragen, die sich bei der Benutzung des Testimonien-Apparates von Fall zu Fall stellen, sind hier in größerem Zusammenhang in grundsätzlichen Darlegungen berührt. Der Hrsg. hat es sich versagt, seine Ausführungen an Beispielen zu entwickeln. Ein besonders instruktives Beispiel für die hier umschriebene Problematik bietet der zu 1 Th 4,13 notierte Befund.

In dem frühesten Zeugnis Tert. pat. 9,1 heißt es: . . . *respectus denuntiationis apostoli, qui dicit: ne contristemini dormitione cuiusquam sicut nationes quae spe carent.* Die Wortfolge *dormitione cuiusquam* läßt erkennen, daß es sich hier nicht um eine übermäßig wörtliche Übersetzung handelt; Benutzung einer vorliegenden lateinischen Fassung des Verses kann ausgeschlossen werden. Wichtiger ist in dem vorliegenden Zusammenhang allerdings das Vorkommen des Wortes *nationes,* das durch das Original nicht nahegelegt ist. Es dürfte sich entweder um eine leicht polemische Konkretisierung des originalen οἱ λοιποί (Vulgata: *ceteri*) handeln oder um eine unbewußte Kontamination mit 4,5 *non in passione desiderii, sicut et gentes, quae ignorant Deum* (Vulgata; Tert. Marc. 5,15,3 *non in libidine, qua gentes*). Für die Annahme einer Kontamination könnte sprechen, daß Tertullian pat. 9,3 den Begriff *desiderium* nennt. – Nicht Tertullian ist hier allerdings das Wichtigste, sondern die Tatsache daß auch in anderen Anführungen von 1 Th 4,13 das Wort *gentes* vorkommt, so verschiedentlich bei Augustin. Bei ihm wird es sich, zumal in Briefen und Sermones, um veranschaulichende Konkretisierung des farblosen *ceteri* handeln, unter schwachem Einfluß vielleicht des Wortlautes von 4,5. Ziemlich sicher Kontamination ist dagegen bei Caesarius von Arles anzusetzen.

Neben Fällen wie diesen gibt es andere, in denen, wie jeder weiß, dem der Stoff nicht ganz fremd ist, nicht die Textform tradiert ist, auf die der Ausleger sich bezogen hatte, sondern der entsprechende Bibel-Text des Abschreibers. Sogar in gedruckten Ausgaben sind hin und wieder vermeintliche Fehler der Überlieferung korrigiert worden. Am Beispiel der Überlieferung und der neuesten Ausgaben des Ambrosiaster hat Frede eingehend dargelegt (136–140), welche Komplikationen – mit der Gefahr von Fehlentscheidungen – dabei gegeben sein können.

In der Darbietung des Textes ist an dem bekannten und bewährten Bild mit den verschiedenen Schema-Zeilen festgehalten. Verhältnismäßig schwach vertreten sind die Zeilen X (Zitate Tertullians und anderer früher Schriftsteller, die möglicherweise direkt nach dem griechischen Original zitieren) und K (der alte afrikanische Text), praktisch vollständig aber D (belegt u. a. durch die oben erwähnten Hss. 75 und 77 sowie teilweise Augustin) und I (der Text des Ambrosiaster, teilweise auch für Ambrosius, Hieronymus und Augustin anzusetzen), außerdem natürlich V (Vulgata, zuerst belegt bei Pelagius).

Zur Textgestalt selbst ist nicht viel anzumerken. In Th 1,5,14 scheint die Überlieferung die geläufigere Form *pusillanimes* (statt des gedruckten *pusillianimes*) nahezulegen. Ein Schönheitsfehler sind die Formen *ipsae* in den Apparaten zu den Briefanfängen S. 171 und 301. Hoch zu rühmen ist jedoch wieder die übersichtliche Anordnung der außerordentlich stoffreichen Informationen. Dabei stehen wir allerdings vor dem Dilemma, daß die immer genauere Erforschung der Überlieferung das Bild der Vergangenheit zwar reichhaltiger werden läßt, aber in zunehmendem Maße weniger klar und eindeutig.

Münster Bernd Reiner Voß

Schenk, Wolfgang: **Synopse zur Redenquelle der Evangelien.** Q-Synopse und Rekonstruktion in deutscher Übersetzung mit kurzen Erläuterungen. – Düsseldorf: Patmos (1981). 138 S., kart. DM 32.80

Sch. möchte mit der deutschen Q-Synopse und Q-Rekonstruktion die Hilfen der Zweiquellentheorie „auch dem Nichtfachmann" verdeutlichen. Die Synopse ist durch eine „Partitur" im Wechsel von Normalschrift und Kursivschrift mit und ohne Unterstreichungen mit dünnerer oder stärkerer Linie so ausgezeichnet, daß die jeweils nach-

folgende Q-Rekonstruktion abgelesen werden kann. Die kurzen Erläuterungen gelten jeweils der Q-Fassung.

Die Übersetzung folgt leider nicht durchweg „der Oberflächengestalt des Textes", sondern häufiger „der exegetisch erschlossenen semantischen Tiefenstruktur" (13); Beispiele: Mt 3,7 par ὀργή = „Endgericht Gottes"; 3,9 par: ἐκ τῶν λίθων τούτων = „aus diesen Steinen hier", 4,1 par: διάβολος = „Gegenspieler Gottes"; πειράζω = „herausfordern" usw.

Leider ist der Satz der Synopse auch in Zeilen, wo das leicht möglich und erforderlich gewesen wäre, nicht immer synoptisch ausgefallen. Keine Berücksichtigung mehr fand auch A. Polag, Fragmenta Q. Textheft zur Logienquelle (1979) mit zahlreichen abweichenden Entscheidungen bei der Rekonstruktion von Q. So kann man diese dem Nichtfachmann zugedachte „Hilfe" nicht als optimal bezeichnen.

Freiburg i. Br. Rudolf Pesch

Lambrecht, Jan: **Tandis qu'Il nous parlait.** Introduction aux paraboles. Traduit par Soeur Marie Claes. Préface de A. L. Descamps. – Paris/Namur: Éditions Lethielleux/Culture et Vérité (1980). 304 S. (collection „le sycomore". série „chrétiens aujourd'hui" Bd 7) kart.

Das Buch des Löwener Exegeten, das nach einer niederländischen Erstausgabe (Amsterdam 1976) zunächst ins Englische und nun auch ins Französische übersetzt wurde, geht auf Vorträge vor einem breiteren Hörerkreis zurück. Es ist zu begrüßen, daß die soliden und gründlichen Ausführungen des Vf.s auf diese Weise weiteren Lesern zugänglich gemacht werden. Die französische Ausgabe hat zudem den Vorteil, daß die ganz ausgezeichneten Bibliographien, die jeden Abschnitt begleiten, auf den neuesten Stand (von 1979 ca.) gebracht wurden.

Im einzelnen behandelt L. nach einem orientierenden Einleitungskap. (17–43) folgende Texte, für die er teils andernorts gewichtige Vorarbeiten niedergelegt hat: die Gleichnisse aus Lk 15 (45–82), das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (83–116), die Gleichnisse aus Mk 4 (117–144), weitere Gleichnisse aus dem MkEv, nämlich Mk 3,22–30; 7,1–23; 12,1–12; 13,28–36, mit einem Anhang über die markinische Parabeltheorie (145–186), das Gleichnis von den zehn Jungfrauen (187–212) und das Gleichnis von den anvertrauten Talenten (223–244). Den Abschluß bildet etwas überraschend ein Kap. über die Schilderung des Endgerichts in Mt 25,31–46 (245–292) – überraschend deshalb, weil die Zugehörigkeit dieses Textes zur Gleichnisgattung doch einigermaßen fraglich erscheint. Ein Autoren- und ein Stellenregister sind beigegeben (293–300). Als methodischer Ansatz ist bewußt derjenige der historisch-kritischen Exegese gewählt. Der strukturalen Betrachtungsweise steht der Autor mit vorsichtiger Zurückhaltung gegenüber (vgl. bes. 29f).

Das Buch von L. ist zu empfehlen. Es bietet Nichtspezialisten eine anspruchsvolle Einführung in die Gleichnisse Jesu und in Probleme der Gleichnisforschung, und es hat aufgrund der guten Textanalysen und der reichhaltigen Literaturhinweise auch für den Fachmann seinen unstreitigen Wert.

München Hans-Josef Klauck

Dussaut, Louis: **Synopse structurelle de l'Epître aux Hébreux.** Approche d'Analyse Structurelle. – (Paris): (Les Editions du Cerf) 1981. VIII, 202 S., kart.

D. liefert eine strukturelle (nicht: strukturale) Zusammenschau des Hebräerbriefes, die auf den Arbeiten von A. Vanhoye aufbaut und diese in vieler Hinsicht weiterführen möchte. Es geht darin, kurz gesagt, um die Klarstellung des wohlüberlegten Aufbaus des Briefes, der als ein überaus harmonisches Ganzes gesehen wird. Allenthalben hat es sich der Vf. zur Aufgabe gesetzt, die symmetrische Sprach- und Darstellungsstruktur zu erkennen, die die einzelnen kleineren Einheiten ebenso geprägt haben soll wie das Ganze der Anlage. Im Endeffekt ergibt sich ein ebenso künstlicher wie meisterhafter Aufbau des Briefes, der zwar mit aller Gründlichkeit zu erarbeiten gesucht ist, der aber zugleich wenig glaubhaft wirkt, weil formale Beobachtungen schlechterdings nicht aufwiegen können, was es um die je eigentümlichen Sachaussagen ist.

Nach einem Vorwort von M. Carrez, das die wesentlichen Ergebnisse kurz vorstellt, folgt vom Vf. eine Beschreibung seiner Methode (5–15). Sodann bietet er einen knappen Überblick über die von ihm erarbeitete „synopse structurelle" des Briefes (18), zugleich identisch mit der Gliederung des analytischen Teiles (§ 1 bis 24; 19–146). Zwei zusammenfassende Abschnitte bilden den Schluß. Der erste (147–151: „concentrie générale") beleuchtet den symmetrischen Aufbau im Blick auf die Anfangs- und Schlußteile. Der zweite (152–163: „Synopse structurelle et analyse du texte") gibt eine Übersicht über die Strukturierung der einzelnen Unter- und Teilabschnitte, ihren ausgewogenen Umfang und ihren exegetisch-theologischen Ertrag. Es folgen sodann Anmerkungen (165–190) und ein bibliographischer Teil (191–197). Die Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur hält sich in Grenzen (197f). Beigelegt sind ferner zwei Faltblätter des strukturierten Textes (in Griechisch und Deutsch).

Insgesamt fällt die Beurteilung des erarbeiteten Gesamtbildes nicht leicht. Indessen kann kein Zweifel darüber bestehen, daß der Vf. seine formalen Beobachtungen gewaltig überschätzt. Sie suggerieren eine strukturelle Harmonie,wie sie nur in der Einbildungskraft eines Auslegers bestehen kann, der keine Distanz zu seinen eigenen Beobachtungen einhält. Dabei sei in keiner Weise bestritten, daß – wie A. Vanhoye wohl im wesentlichen richtig erkannt hat – sehr wohl der Hebräerbrief das sprachlich, gedanklich und formal geschlossenste Dokument des NT bezeichnet. Er ist es aber auch ohne jene gekünstelte Symmetrie, die der Vf. in Vorschlag bringt, zumal wenn es sich um eine urchristliche Homilie nach Art des gewiß sprachlich kunstvollen Predigtvortrags der Synagoge handeln sollte. Der Vf. geht darauf nicht ein, sondern konstruiert vielmehr einen Aufbau, der eher einem kubistischen Entwurf der Moderne gleicht als einem eleganten jüdisch-christlichen Vortrag mit sich konsequent entfaltenden Aussagekreisen zum Predigtthema, hier nämlich zum Zeugnis der Erhöhung Jesu nach Ps 110.

Unsere kritische Distanz mag ungerecht erscheinen, aber sie ist gerechtfertigt, bedenken wir über die Einzelergebnisse hinaus das Endergebnis, das den Vf. zu dem ekstatischen Schlußsatz ermutigt: „Tous traits qui attestent de l'Auteur de l'Epître aux Hébreux, la maîtrise littéraire et le raffinement artistique d'un puissant théologien et d'un génial architecte du texte!" (163). Er unterscheidet drei gedankliche Großabschnitte (1,1–5,12; 5,13–10,39; 11,1–13,21/25). Der erste und der letzte bestehen aus wiederum je zwei Textsäulen von je zwei Unterabschnitten. Der mittlere Großabschnitt indessen wird mit drei Textsäulen angenommen aus je zwei Unterabschnitten, wobei die mittlere Textsäule (8,1–9,10; 9,11–28), weil zentral angeordnet, das kephalaion von 8,1 umschreiben soll. Aber der Begriff bezieht sich auf den Inhalt der Perikope, nicht auf deren Platz im Ganzen der Darlegung! Die Wichtigkeit des theologischen Gedankens vom Neuen Bund bleibt selbstverständlich von solchem Einwand unberührt. Die ganze Abwegigkeit der Deutung steigert sich indessen (163), wenn aus der Siebenzahl der Textsäulen gar auf eine angestrebte Symbolik zur Schöpfungswoche geschlossen wird und aus der Anzahl der Unterabschnitte (4 + 6 + 4) auf den gematrischen Zahlenwert von „David". Ist es denn vorstellbar, daß der Autor des Briefes je an solche Finessen gedacht haben soll? Aber der Vf. verirrt sich hier vollends im harmonistischen Gestrüpp seiner Analyse, sofern er überdies den Anfangsbuchstaben des Christusnamens, sc. das Chi, im zentralen Strukturteil des Briefes verschlüsselt sieht, so daß er formuliert (163): „Cette ‚Icône Xristique' dévoile la structure cryptographique des 7 Colonnes de l'Epître, puisque son ‚X' n'apparaît que lorsque ses 14 Sections sont ‚adaptées' en 7 Colonnes, pour reprendre une expression chère à l'auteur".

Es ist nicht nötig, derlei Ergebnisse weiter hervorzuheben. Sie wären nur geeignet, die sprachlichen Strukturanalysen abzuwerten, die in der Tat zahlreiche beste Beobachtungen enthalten (!). Der Leser selbst wird nur leider gezwungen, den Boden der Tatsachen selbst zu suchen, weil er sich sonst in eine exegetische Mystik entführen läßt, die mit Exegese und mit sprachlichen Analysen schlechterdings nichts mehr zu tun hat.

Neuendettelsau August Strobl

Valero, Juan B.: **Las bases antropólogicas de Pelagio en su tratado de las Expositiones.** – Madrid: UPCM 1980. 398 S. (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid Series I. Estudios, 18, Theologà I, 11) kart. ptas 1400

Im Reigen der zahlreichen Untersuchungen über Pelagius, die in den letzten Jahren erschienen sind, beschränkt sich diese umfangreiche Studie auf nur eine pelagische Schrift: auf die Expositiones XIII epistularum Pauli. Dies hat den Vorteil, eine zweifellos authentische Schrift des Pelagius zur Arbeitsgrundlage zu haben und dessen Ideen vor Ausbruch der öffentlichen kirchlichen Kontroversen zu studieren. Der Nachteil, der dafür in Kauf genommen werden muß, ist einmal die nicht leicht zu interpretierende literarische Eigenart der Paulus-Kommentierung, wo in gelegentlich sehr knappen notulae Schrifttext und Kommentar oft bruchlos ineinanderfließen, so daß eine verläßliche abschließende Deutung der pelagischen Ideen allein von ihr aus kaum möglich ist und zum andern der Verzicht auf das Weiterverfolgen (und damit auf die genauere Klärung) der Ideen des Pelagius im anschließenden pelagianischen Streit.

Ziel dieser breiten und weithin auch langatmigen und sich wiederholenden Untersuchung ist es, am Leitfaden anthropologischer Grundbegriffe vor allem im Blick auf Akzentverschiebung und Diskrepanz zwischen Paulus-Text und Pelagius-Kommentar zu zeigen, daß die Anthropologie bei Pelagius nicht ein Thema unter anderen, sondern der zentrale Gesichtspunkt seiner Exegese ist (356), ja daß der Paulus-Text bei Pelagius zum reinen Instrument für die Auslegung seines geschlossenen anthropologischen Systems wird (372).

Es ist unverkennbar, daß dem Vf. mit Hilfe reichlich zusammengetragenen Materials und in sorgfältigen Analysen manche wertvolle und weiterführende Einsichten bezüglich der anthropologischen Konzeption des Pelagius gelungen ist. Das gilt vor allem für das dritte Kapitel über den Heiligen Geist und dessen Wirken am Menschen. Dennoch bleibt das Gesamtbild, das diese Arbeit abgibt, m. E. unbefriedigend.

1. Der Vf. vergleicht nicht selten den pelagischen Kommentar mit der – im Sinne heutiger Exegese – genuinen Bedeutung einer paulinischen Schriftstelle (bes. 183ff) und unterläßt es fast immer, den Pelagius-Kommentar im Kontext der altkirchlichen vor- und nebenpelagianischen Paulus-Kommentierung zu stellen. Außerhalb des Kontextes der altkirchlichen Paulusrezeption bekommen aber nicht wenige pelagische Aussagen ein Gewicht, das ihnen s o nicht zusteht.

2. Das gleiche gilt verschärft bezüglich pelagischer Schlüsselbegriffe, wie: imago, imitare, consuetudo, occasio, posse, liberum arbitrium u. a. Diese werden fast ausschließlich außerhalb ihres geistesgeschichtlichen Zusammenhangs entfaltet und auch ohne Blick auf jene Erläuterungen, die Pelagius später nach Ausbruch der kirchlichen Kontroversen gibt. Die diesbezüglichen hermeneutischen und interpretatorischen Hinweise, die der Rezensent in seiner eigenen Pelagius-Arbeit (Gnade als konkrete Freiheit, Mainz 1972) gibt, werden nicht wirklich zur Kenntnis genommen, und wäre es auch in kritischer und ggf. ablehnender Auseinandersetzung.

3. Der Vf. sieht richtig, daß das Denken des Pelagius im Kontext antimanichäischer Auseinandersetzung verstanden werden muß. Die hermeneutischen Konsequenzen für das Verständnis der pelagischen Schlüsselbegriffe und seiner spezifischen Sprache werden daraus aber kaum gezogen. Wenn sich z. B. Pelagius gegen eine (manichäische) necessitas peccandi wendet, so darf daraus eben nicht für Pelagius gefolgert werden: „todo indica lo contrario de una necesidad de pecado" (212), oder: „El hombre de Pelagio es un hombre constitutivamente intacto" (360). Vielmehr geht es Pelagius um den Versuch, die paulinische Sündenmacht in einer antimanichäischen Sprache zu fassen. Dies wird vom Vf. zwar gelegentlich gesehen, aber interpretatorisch nicht durchgehalten, so wenn es heißt, daß der paulinische „Sozialcharakter der Adams-Sünde mit seiner [des Pelagius] Idee der Freiheit unvereinbar ist" (322; ähnlich 387). Der Vf. übersieht, daß auch für Pelagius Adam wie Christus jeweils „caput" (und als solche „forma") einer durch sie qualifizierten Menschheitsreihe sind.

4. Zu Unrecht wirft der Vf. Pelagius vor, daß die Idee einer Teilhabe am Leben Christi und einer inneren Umformung des Menschen durch den Heiligen Geist fehlt (382, 384). Hier macht sich besonders mißlich bemerkbar, daß dem Vf. offenbar die wichtige Arbeit über Pelagius von C. G a r c i a - S a n c h e z, Pelagius and Christian initiation, diss. Washington 1978, unbekannt blieb.

5. Zwischen Hauptteil der Untersuchung und dem zusammenfassenden Schlußkapitel scheinen Widersprüchlichkeiten zu bestehen. So sagt der Vf. im Hauptteil richtig (freilich nicht genügend begründet – siehe dazu die Arbeit des Rez. 114–125), daß die verschiedenen heilsgeschichtlichen Etappen für Pelagius nicht nur Wiederherstellung der ursprünglichen Natur des Menschen sind, sondern auch Fortschritt und Überhöhung bedeuten (z. B. 276). In der Zusammenfassung dagegen wird herausgestellt (z. B. 384, 387), daß die Heilsgeschichte bei Pelagius n u r auf die Wiederherstellung des ursprünglichen schöpfungsmäßigen Wesens ziele.

Diese kritischen Anmerkungen sollen jedoch nicht den positiven Ertrag dieser Untersuchung, die die (nicht leicht zu bewältigende) Herausarbeitung anthropologischer Strukturen im Kommentarwerk des Pelagius gut herausgearbeitet hat, schmälern.

Ärgerlich sind die u n z ä h l i g e n Druckfehler.

W i e n Gisbert Greshake

Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende. Hrsg. von Gerhard R u h b a c h. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1976). XI, 421 S. (Wege der Forschung Bd 306) gzl. DM 74.–

Die Epoche von Diokletian bis Theodosius d. Gr., in der sich das Christentum von einer verfolgten religio illicita zur Staatsreligion des römischen Imperiums wandelte, findet heute erneut weites Interesse. So ist es zu begrüßen, daß die Wissenschaftliche Buchgesellschaft die Forschung zu diesem Entwicklungsprozeß einzufangen sucht. Nach den Bden WdF 131 „Konstantin der Große" und WdF 267 „Das frühe Christentum im römischen Staat" werden hier aus der kaum übersehbaren und qualitativ sehr unterschiedlichen Literatur – einiges ist in der Bibliographie (406–413) erfaßt – 20 Arbeiten zusammengestellt, die einen Eindruck von den unterschiedlichen Bewertungsversuchen der Ära Konstantins und seiner Nachfolger geben und so davon zeugen, daß nur eine sehr differenzierte Betrachtung den Christen des 4. Jh. in etwa gerecht werden kann. H. Lietzmann, H. von Campenhausen, H. Berkhoff, K. Aland, W. Enßlin, W. Schneemelcher, A. Kartaschow, E. Wolf, J. Straub, A. Mandouze, C. Schmitt, K. F. Nagel, J. Češka, R. A. Markus und H.-J. Diesner kommen zu Wort. Schon ihre Namen bürgen für sehr unterschiedliche Stellungnahmen.

Hinzu kommen 2 Originalbeiträge: G. R u h b a c h, Die politische Theologie Eusebs von Caesarea (236–258), will das weitgehend negative Eusebbild früherer Forschung überprüfen. Zustimmen wird man seinem Urteil: „Euseb ist kein ‚politischer Theologe', weder im antiken noch im gegenwärtigen Sinn des Wortes" (248), „sein eigentliches Interesse ... ist kirchlich-theologisch orientiert" (250), und er „vertritt die theologische Deutung ... so einseitig, daß er die historischen Gegebenheiten entweder übersieht oder aber überinterpretiert" (251). Nicht so apodiktisch würde ich behaupten, „daß Eusebs Theologie ... der Kirche ihre Mitverantwortung für Aufgaben des öffentlichen Lebens nirgends ins Bewußtsein rief" (257). Es scheint mir auch nicht gerechtfertigt, erst bei Martin Luther einen Neuansatz für eine geordnete, kritische Staat-Kirche-Beziehung feststellen zu wollen (vgl. 258); dazu bietet – selbstverständlich auf anderem geistigen Hintergrund – bereits Synesios von Kyrene beachtliche Thesen (vgl. dazu Röm. Quartalschrift 72 [1977] 43–56).

Auch der 2. Originalbeitrag des voliegenden Sammelbandes von G. M a y, Die Großen Kappadokier und die staatliche Kirchenpolitik von Valens bis Theodosius (322–336), weist am Beispiel der Großen Kappadokier, zu denen er auch Amphilochios von Ikonium rechnet, eindeutig nach, daß sich auch im Osten bereits im 4. Jh. „in der Haltung der Kirche zum Staat ein Prozeß der Besinnung und der kritischen Distanzierung vollzogen hat" (335). R u h b a c h hätte S. 258 Anm. 37 durchaus auch auf diesen Beitrag verweisen dürfen.

Ein nicht zu übersehendes Ergebnis dieses Bdes dürfte sein, daß trotz aller bisherigen Untersuchungen „das Verhältnis zwischen Kirche und Staat im 4. Jh. bislang nur recht allgemein erforscht ist und weitere Arbeit vor allem zu Detailfragen notwendig macht" (X). Gegenüber der Charakterisierung der Situation nach dem Toleranzedikt von 311 als „allzu neu", „allzu unerwartet", „allzu ungewohnt", die Ruhbach in seinem Vorwort S. IX hervorhebt, kommt in diesem Bd wie in der bisherigen Forschung die auch vorhandene Kontinuität bzw. kontinuierliche Entwicklung im Verhalten der Christen gegenüber Umwelt und Staat wie auch im innerchristlichen Leben allzu wenig zum Ausdruck. Ein Originalbeitrag dazu hätte den Bd sinnvoll ergänzen können.

Es sollte sich inzwischen herumgesprochen haben, daß Begriffe wie „Konstantinische Wende" und „Mailänder Edikt" wissenschaftlich nicht mehr vertretbar sind.

M ü n s t e r Winfrid Cramer

Martikainen, Jouko: **Das Böse und der Teufel in der Theologie Ephraems des Syrers.** Eine systematisch-theologische Untersuchung. – Åbo: Publications of the Research Institute of the Åbo Akademi Foundation (1978). XXXVII, 204 S. (Meddelanden från Stiftelsens för Åbo Akademi Forskningsinstitut Nr. 32), kart.

Nach langjährigen syrologischen Studien in Åbo, Cambridge und Göttingen legt der finnische Theologe M. seine von der Theologischen Fakultät der Åbo Akademi angenommene Diss. vor. Er behandelt darin das uralte und immer noch aktuelle Problem des Bösen, für das er bei Ephräm dem Syrer vielfältiges und bisher unbearbeitetes Material findet. Mit Recht betont er, daß diesem Thema wegen der anthropologischen, soteriologischen und eschatologischen Implikationen eine große Bedeutung zukommt. Ich kann ihm jedoch nicht zustimmen, wenn er es als „für die Entfaltung der Theologie Ephraems entscheidend" bewertet. Ebensowenig finde ich in den Quellen und in der Abhandlung einen Beleg dafür, daß gerade im „syrischen Asketentum ... ein Sitz im Leben der theologischen sowie psychologischen Motivationen für die Teufelsvorstellungen bei Ephraem gesehen werden" (5) kann.

M. bezeichnet seine Untersuchung als eine „systematisch-theologische". Da er zu empfinden glaubt, daß sich bei Ephräm „die verschiedenen Themen ... zu einer Ganzheit fügen" (12), eine „innere Gliederung seiner theologisch durchreflektierten, fast geschlossenen Gedankenwelt" (37) vorhanden ist und sich „ein Bild von seinem theologischen System entwerfen" (37) läßt, beabsichtigt er, „möglichst genau herauszufinden, um welche Gedankenkreise Ephraem die sich auf das Thema ... beziehenden Aussagen sammelt" (12). Gerade dieses Vorurteil und diese Zielsetzung werden einem Orientalen des 4. Jh.s und seinem theologischen Entwicklungsstand nicht gerecht. Der bewußte Ausschluß des „genetischen Aspekts" und des Vergleichs mit dem theologischen und kulturellen Umfeld (vgl. 11f) führt dazu, daß die genaue Position Ephräms und der Eigenwert seiner Lehre nicht hinrei-

chend erkannt und gewürdigt werden. Der Vf. wäre zu besseren Ergebnissen gekommen, hätte er aus seiner Beschäftigung mit früheren Ephrämstudien (vgl. 2–11) die Konsequenz gezogen, die im Gesamtwerk Ephräms unsystematisch verstreuten Aussagen möglichst vollständig zu sammeln, sie ohne Rekonstruktion eines kompletten Systems nach Themenkreisen zu ordnen, sie zunächst werkimmanent zu erschließen und dann im Rahmen des weiteren syrischen wie nichtsyrischen Kontextes zu verstehen.

Nach einer Einleitung, in der er vor allem den gegenwärtigen Stand der Ephrämforschung darstellt, behandelt M. folgende Kap.: Das Böse und die gebundene Natur der Geschöpfe – Der Teufel und die Freiheit des Menschen – Der Teufel und das Messiasgeheimnis Christi – Der Teufel, der Tod und die Wiederherstellung des Paradieses. Abschließend faßt er die Ergebnisse zusammen.

Als Quellen benutzt M. die sicher echten Schriften Ephräms, die er – das sei ihm bestätigt – gut kennt und sorgfältig auszuwerten sucht. Eine leichte Überbewertung der Carmina Nisibena, die wiederholt dem großen Komplex „Andere Schriften" gegenübergestellt werden (82 u. 83, 86 u. 94), erklärt sich wohl nur aus der besonderen Beschäftigung des Vf.s mit ihnen (vgl. XXXI und 1 mit Anm. 3). Richtig hebt er die Bedeutung der literarischen Gattung für das Verständnis der Aussagen seines Autors hervor, doch leider schützt ihn diese Erkenntnis nicht davor, in Fehleinschätzung der dichterischen Formulierungen und der dramatischen Gestaltung seiner Quellen zu behaupten, Ephräm lehre „einen Dualismus zwischen dem Teufel und Gott" (1). Es ist ferner zu begrüßen, daß er sich um die „fremde Begrifflichkeit" Ephräms bemüht, allerdings nicht immer mit Erfolg, wie bereits E. Beck in Oriens Christianus 63 (1979) 205–207 aufgedeckt hat.

Die Zahl der (Druck)fehler ist unverantwortlich groß und wird durch die beigefügten „Berichtigungen" nur unwesentlich gemindert. 21 Fehler allein auf S. 59 sind keinem Leser zumutbar.

Münster Winfrid Cramer

Schlunk, Helmut / **Hauschild**, Theodor: **Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit.** – Mainz: Zabern 1978. IX, 254 S. 152 Taf. (Hispania Antiqua Bd 1)

Hrsg. des Werkes ist des Autors Nachfolger in der Leitung des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Madrid, Wilhelm Grünhagen. Es ist interessant, seine fünfseitige Einleitung zu lesen, die mit der komplizierten Entstehung des Werkes bekannt macht. Hier erfährt man, um nicht zu sagen: erlebt man, in welchem Ausmaß Archäologie heute eine Art Unternehmertum ist. Nicht eigentlich die Herkunft von J. J. Winckelmann ist für diese Wissenschaft in neuer Zeit prägend geblieben, sondern diejenige von Heinrich Schliemann her. Das Unternehmerische, gepaart mit dem immer mehr antiindividualistischen Zug in der Wissenschaft, vielleicht auch mit einer nachlassenden schöpferischen Initiative des einzelnen, ist geradezu prädestiniert, durch Schließung von Marktlücken unsere Universalbildung zu komplettieren vor allem mit Hilfe von Bildern, d. h. mittels fotografisch und zeichnerisch aufgenommenen und ausgewerteten archäologischen Materials. Es ist imponierend, was der heutige Mensch alles anschauen kann in voluminösen Quartbänden (DIN A 4): vorzügliche fotografische Aufnahmen vertrauter, fremdartiger, erlesener, interessanter Kunst von nah und fern. Regelrechte Expeditionen, anonyme Team-Arbeit, zuletzt Geldgeber und oft tüchtige Verleger stehen dahinter, die aus dem Verfügbaren das Beste und Wirkungsreiche eindrucksvoll herausholen. Der Philipp von Zabern-Verlag (Inh. Franz Rutzen) ist ein solcher Verlag. Er hat den mit 153 (nicht 152, wie es auf der Rückseite des Titelblattes heißt) sehr guten, teils vorzüglichen Tafeln in Schwarz-weiß und 8 Farbtafeln ausgestatteten Bd herausgebracht. Obwohl noch einige Glanzlichter stören, erfreut man sich an der deutlichen farbigen Gesamtaufnahme der silbernen Scheibe des Theodosius in Madrid (Farbtafel I). Allerdings gibt es hier in der Tafelbeschriftung sogleich etwas Störendes. „Theodosius Missorium" muß selbst dem gebildeten Laien unverständlich sein. Es müßte mindestens druckfehlerfrei sein, also: Theodosius' Missorium. Dann würde der Leser, falls ihm der Begriff fremd ist, angeregt, ihn durch Nachschlagen zu ermitteln.

Hier kann nur in einigen Grundzügen der Text gewürdigt werden, für den S. und H. verantwortlich zeichnen. Der Erstgenannte behandelt Sarkophage, Mosaiken und Bauplastik. H. bespricht die Architektur. Beide sind profiliert als Einzelforscher. Dies gleicht die oben angesprochenen Tendenzen moderner Bilderbänder positiv aus. Zugleich befruchten die beiden Forscher einander dialogisch im Sinne überkommender Methodik. Für die Gruppe der Basiliken mit gegenständigen Apsiden (46ff, 172ff) hat S. in den wissenschaftlichen Zeitschriften der Region wichtige Vorarbeiten geliefert. Im vorliegenden Werk wird der Kirchentypus dieser Art umsichtig besprochen und vernünftig beurteilt im Zusammenhang mit ähnlichen Entwicklungen im nordafrikanischen Kirchenbau, die Th. Ulbert in seiner monographischen Behandlung des Typus (Frühchristliche Basiliken mit Doppelapsiden auf der Iberischen Halbinsel, 1978) wegzudisputieren sich mühte.

Einen sehr wichtigen Beitrag zur frühchristlichen Architektur der Iberischen Halbinsel liefert die eingehende Darstellung des Mausoleums, vielleicht eines Märtyrerbaus von La Alberca in der Provinz Murica (10f und 112ff), den vorher zuletzt H. in den „Madrider Mitteilungen" 12, 1971, 170ff ausführlich behandelt hat. Die früheste Phase des christlichen Kirchenbaus ohne Beziehung zu Grab und Martyrium ist auf der Iberischen Insel nur schwer faßbar. Um so deutlicher tritt ein eindrucksvolles Gegenstück zu dem doppelgeschossigen Grabbau von Marusinac in Dalmatien in Erscheinung, in dem die Märtyrerkirche des Hl. Anastasius erkannt worden ist, die zwischen 304 und 311 datiert ist (s. zu dieser bedeutsamen Anlage Th. Klauser, Vom Heroon zur Märtyrerbasilika, 1942; jetzt in „Gesammelte Arbeiten" 1974 (284ff). La Alberca (Taf. 3) ist denn auch ganz auf der Grundlage dieses Vergleichs bearbeitet worden: die schweren äußeren Strebepfeiler, die eingeschriebene Apsis, der rechteckige Raum davor, Krypta und oberes Geschoß, das Gewölbe. Die Identitäten sind groß.

Als Datum kommt die Mitte des 4. Jahrhunderts oder dessen zweite Hälfte in Betracht. Die Mauertechnik, besonders die Fischgrätenform von Bruchsteinschichten ist in Oberitalien und im Rheinland zeitentsprechend beobachtet worden. Ein Unterschied besteht in der Anzahl der Bestattungen: vier hier, drei dort. Das Entscheidende: auch nur die Spur von Märtyrergrab und Märtyrerkult fehlt. Es ist der Bann des Vergleichs, der die Vorstellung vom Märtyrerbau („Martyrium") weckt. Nachgewiesen ist nichts. Es bleibt bei der Feststellung eines Mausoleums. Die Formulierungen auf S. 11 wagen sich zu weit vor. Selbst die Frage, wo hier das Märtyrergrab gelegen haben könnte, schießt über das Ziel hinaus. Nachdenkenswert könnte eher die auf S. 115 gemachte Beobachtung sein, daß frühmittelalterliche Kirchen Nordspaniens (Asturien) dem Grundrißtypus von La Alberca mit den Außen-Strebepfeilern folgen. Diese Auswirkung auf frühmittelalterliche Kirchen ist auch für Marusinac in bezug auf den dalmatinischen Raum festgestellt worden. Sicheres wird für die Iberische Halbinsel nicht gewußt. Obendrein bleibt wegen der Spätdatierung von La Alberca Marusinac der Vorrang an einzigartiger Bedeutung, die darin besteht, Märtyrergrab und Altar des eucharistischen Opfermahls erstmals für uns sichtbar zu verbinden. In diesem Punkt bleiben die iberischen Beobachtungen unergiebig.

Nach der Besprechung dieser frühen christlichen spätrömischen Zeit nun die bedeutende Villa und das Mausoleum von Centcelles mit den noch bedeutenderen Mosaiken. Alles mutet hier mehr als nach grundherrlichem Reichtum nach herrscherlicher Atmosphäre an, sowohl in den Umständen als auch in den Themen als auch in der künstlerischen Qualität. Nach Änderung des Bauprogramms wurde der mit Nischen angelegte Zentralraum der langgestreckten Villa zu einem Mausoleum ausgestaltet und vollendet, einschließlich einer zugehörigen Krypta. Die abschließende Kuppel wurde in drei aufsteigenden Zonen mit kostbaren herrscherlichen, teilweise eindeutig christlichen Mosaiken verziert, die im Zenit (dort begonnen) ihr ideeles Ziel fanden.

Die christliche Thematik umfaßt den Guten Hirten, die Lazaruserweckung und den in der frühchristlichen Kunst weitverbreiteten atl Themenschatz: die Stammeltern, Noahs Arche, die drei hebräischen Jünglinge in zwei Szenen (in ihrer Verweigerung der Götzenanbetung und im Feuerofen). Vom Kuppelfuß aufsteigend zeigen die Mosaiken eine monumentale Jagdszene, in deren Mittelpunkt der Jagdherr steht, groß hervorgehoben und in Korrelation zum Guten Hirten in der Zone darüber. Im Zenit sieht man zuletzt repräsentative Kaiserszenen mit Thronenden auf hoher Kathedra und höfischem Personenkreis. Die Vf. haben ihrer Katalogbeschreibung S. 125 von einem Kompartiment der Zenitbilder, um den Eindruck zu vergegenwärtigen, eine farbig getönte Zeichnung als Farbtafel IV beigegeben. (S. 125 wird sie leider als Farbtafel V falsch zitiert.) Eine der thronenden Gestalten teilt die axiale Anordnung mit dem Guten Hirten und mit dem Jagdherrn. So bietet sich die Komposition dem den Raum Betretenden dar. Im Zenit natürlich war der Gipfel dieser aufsteigenden Komposition sichtbar, der jetzt zu sehr zerstört ist, um erkannt zu werden.

S. wagt den Schluß, daß Constans, Kaiser Konstantins Sohn, der 350 auf der Flucht nach Spanien in den Pyrenäen ermordert wurde, hier sein Mausoleum erhielt durch seinen Bruder Constantius, der ihm ein solches zwischen 353 und 357 als μνημεῖον schuf. Dies könnte den Umbau der Villa motiviert haben. Zum Porträtvergleich stehen nur Münzen zur Verfügung, die eine sichere Bestätigung nicht zulassen.

Bei solcher Unsicherheit am entscheidenden Punkt muß man m. E. einem Befund in den Mosaiken Rechnung tragen, den S. ganz außer acht gelassen hat. Er beschreibt auf S. 26 die Farbwirkungen und hebt hervor, daß das Bild des Guten Hirten durch einen goldenen Rahmen und durch goldenen Hintergrund hervorgehoben ist. Auch die auf der Kathedra Thronenden in der dritten Zone haben diesen Goldgrund und Goldrahmen. Der Vf. betont: „Es sind die ältesten, vor goldnem Hintergrund sich abhebenden Mosaiken, die wir bisher kennen" (26). Eben dies will aber doch erst bewiesen sein.

Aus der fraglichen Zeit stammt in Rom das Mausoleum der Constantina. Sie ist 354 auf einer Reise in Bithynien gestorben und wurde anschließend in Rom im Mausoleum an der Via Nomentana beigesetzt. Mag der Bau um diese Zeit schon fertig gewesen sein, die Grundlagen der bekannten, viel restaurierten Mosaiken (J. Wilpert – W. N. Schumacher, Die römischen Mosaiken der kirchlichen Bauten vom IV.–XIII. Jahrhundert, S. 46ff) gehören in die Zeit um die Mitte des 4. Jahrhunderts, eher danach. Ihr Charakteristikum schlechthin ist das Fehlen des Goldgrunds, wenn auch in der Darstellung der Gewänder durchaus Gold begegnet (s. Wilpert-Schumacher, S. 50). Die Mosaiken von Centcelles rücken eindeutig in die Nachfolge der Mosaiken von S. Costanza. Dies hat Schumacher auf S. 9 seiner Einleitung zu Wilpert-Schumacher mit Recht hervorgehoben. Damit kommt S.s Identifizierungsversuch chronologisch in Schwierigkeit. Seine Diagnose, in Centcelles die ersten Goldgrundmosaiken zu fassen, verweist deren Entstehung kunstgeschichtlich nach den Mosaiken an der römischen Via Nomentana. Daß das Atelier der spanischen Mosaiken dem Westen des Römischen Reiches entstammt, hat S. selbst betont (27).

Im Zusammenhang mit den christlichen Mosaiken der Mittelzone hat der Vf. für die Technik der Hintergrundgestaltung auf grau-weiße Marmorsteine und farbige Glaswürfel hingewiesen, „wie wir das in Rom von den Mosaiken der Katakombe des Clodius Hermes kennen" (124). Katakombe des Clodius Hermes, wo? Es gibt ein Hypogäum des Clodius Hermes unter S. Sebastiano an der Via Appia mit bedeutenden Malereien, jedoch paganen. An Mosaiken sind mir dort nur schwarz-weiße Fußbodenmosaiken mit Vögeln bekannt. Es gibt – in der Via Bertoloni – die Katakombe des Hl. Hermes oder der Hl. Bassilla. Von Clodius Hermes ist da aber keine Rede. Offenkundig liegt eine Verwechslung vor. Denn in der Catacomba di S. Ermete gibt es in der Tat Mosaiken. Gelegentlich einer Begehung sah ich dort im untersten 3. Stockwerk an einer Treppe im Aufstieg zum 2. Stockwerk auf der rechten Seite ein Arkosol-Wandgrab mit Mosaiken in schwarz, weiß, gold, grün und rot, darunter Daniel zwischen den Löwen links im Arkosolbogen, in der Lünette einen schönen großen Kopf, vielleicht mehrere Köpfe, wohl Christus, vielleicht auch Christus mit einer Frau, die seinen Gewandsaum berührt, und andere Bilder, thematisch und sonst von der Art, wie S. sie bespricht. Vielleicht hat er diese gemeint. Aber so allbekannt, wie er das an der fehlerhaften Stelle des Buches ausdrückt, sind sie nun doch nicht („wie wir das in Rom . . . kennen"). In diesem Fall ist der Fehler lästig, weil der Leser ihn nicht zurechtrükken und weil er folglich das Gemeinte nicht verifizieren kann.

Eine so komplexe Publikation wie die vorliegende kann nur in Stichproben vorgestellt werden. Was bliebe zu sagen über das 7. Jh., wo anderwärts unter dem Vordringen des Islams die christliche Kunst schweren Schaden erleidet, die einheitlich westgotisch gewordene Iberische Halbinsel aber ihrem Höhepunkt zustrebt, bevor dann zu Beginn des 8. Jh.s die Westgotenherrschaft endet. Herrlicher Quaderbau und in der Grundrißgestaltung ein Vorrang der Kreuzform, sei es der gleichförmigen, sei es derjenigen mit Querschiff unmittelbar vor der Apsis. Der Triumph einer tiefen Symbolik, die seit konstantinischer Zeit im Kirchenbau begann und seit Justinian herrschend wurde, vollendete sich in hervorragenden westgotischen Beispielen wie der Kirche S. Pedro de la Nave (Prov. Zamora) (Taf. 136ff) noch am Ende des Altertums zu weiterführender Wirkung und Kontinuität, als christliche Kunst im Osten und in Nordafrika dem Ansturm der Araber erliegt. Eine reichhaltige Publikation, deren Material instruktiv ist und deren Problemstellungen förderlich sind.

Salzburg Josef Fink

Starożytne Reguły Zakonne. – Przeklad zbiorowy. Wybór, wstępy, opracowanie ks. Marek Starowieyski. Opracowanie redakcyjne ks. Emil Stanula. – Warszawa: Akademia Teilogii Katolickiej 1980. (Pisma Starochrzescijanskich Pisarzy Tom XXVI). kart.

In der von der Kath.-Theol. Akademie Warschau herausgegebenen Reihe „Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy" (= Werke der frühen christlichen Schriftsteller) erschien als Heft 26 im vergangenen Jahr eine polnische Übersetzung der frühen Mönchsregeln (= Starożytné Reguły Zakonne). Der Bd wurde herausgegeben von Marek Starowieyski. Das Inhaltsverzeichnis zeigt jedoch an, daß weitere Mitarbeiter gewonnen wurden, die einzelne Texte übersetzt haben. Die allgemeine Einführung und die meisten speziellen Vorbemerkungen zu den einzelnen Texten schrieb M. Starowieyski.

Der 338 S. starke Bd, eine Ehrengabe zum Benediktusjubiläum im vergangenen Jahr, bringt trotz des allgemeinen Titels nur Übersetzungen der ältesten lateinischen Mönchsregeln, jener Texte also, die das Mönchtum der westlichen Kirche beeinflußten und bestimmten. Der polnische Leser erhält dadurch gleichsam als Einführung in das frühe lateinische Mönchtum zunächst Zugang zu den Pachomiusregeln (nach der lat. Übersetzung des Hieronymus) und den Augustinusregeln (in der jetzt gebräuchlichen Einteilung von Praeceptum und Ordo Monasterii).

Die weiteren Regeltexte werden nach ihrer Herkunft zusammengeordnet:

Gallische Regeln: Monita des Abtes Porcarius von Lérins; die Mönchs- und Nonnenregel des Caesar von Arles. – Italische Regeln: Regel des Paulus und Stephanus; Magisterregel (Auswahlübersetzung), Benediktusregel (vollständig von Benediktinern der Abtei Tyniec übersetzt; nach der bibliographischen Angabe S. 180 gibt es daneben zwei andere polnische Übersetzungen dieser Regel). – Iroschottische Regeln: Kolumbanregeln (Mönchsregel und Zönobialregel). – Spanische Regeln: Die Regeln der beiden Brüder Leander und Isidor von Sevilla.

Jedem übersetzten Regeltext ist eine hilfreiche Einführung vorangestellt, die den Regelschreiber und seine Regel historisch einordnet und deren spirituelle Bedeutung vorstellt. Die Einführungen sind ergänzt von angemessenen Literaturhinweisen, die die Vertrautheit des Hrsg. mit dem Forschungsstand unterstreichen. Die bevorzugten Kontroversen der mönchsgeschichtlichen Forschung – Augustinusregel und Benedikt-Magister – sind aufmerksam registriert, geschickt zusammengefaßt und in ihrem Ergebnis genau erfaßt. Ein Schriftstellenregister, Namens- und Sachverzeichnis schlüsseln den reichen Inhalt auf. – Die polnische Väterausgabe hat mit dieser Veröffentlichung, wenn auch in bescheidenem Gewand, einen beachtlichen neuen Bd erhalten.

Freiburg i. Br. Karl Suso Frank

Alberti Magni Opera Omnia. Tomus V, Pars II: De natura loci ad fidem Autographi. De causis proprietatum elementorum ad fidem Autographi. De generatione et corruptione. Ed. Paulus Hossfeld. – Münster: Aschendorff 1980. XXX, 285 S., 2 Tafeln. Halbpergament DM 305,–

In der Einleitung seines Kommentars zur Physik des Aristoteles spricht Albert die Absicht aus, seinen Mitbrüdern auf ihr Drängen hin die naturwissenschaftlichen Bücher des Aristoteles zu erklären. Als solche nennt er die Physik, De caelo et mundo und De generatione et corruptione. Die Erklärung zur Physik ist für den noch nicht erschienenen vierten Bd der Kölner Albertus-Ausgabe vorgesehen. Die Erklärung zu De caelo et mundo liegt in dem ersten Teil des fünften Bdes vor, 1971 erschienen und herausgegeben von Paul Hoßfeld (s. ThRv 67, 1971, 536–538). Die Erklärung zu De generatione et corruptione ist in dem vorliegenden zweiten Teil des fünften Bdes erschienen, ebenfalls von H. herausgegeben. Zwischen De caelo et mundo und De generatione et corruptione hat Albert zwei pseudo-aristotelische Schriften eingeschoben, De natura loci und De causis proprietatum elementorum, deren Erklärung den zweiten Teil des fünften Bdes eröffnet. Daß diese Reihenfolge der Absicht Alberts entspricht, ersieht man deutlich aus dem Autograph Alberts im Codex 273 der Wiener Nationalbibliothek. Dieses Autograph enthält von fol. 65r–72v das Ende des Physikkommentars (lib. 8 tr.3 c.1 – Ende), von fol. 72v –142r De caelo et mundo, von fol. 142r–156r De natura loci, von fol. 156r–168v De causis proprietatum elementorum. Kurz vor dem Ende dieser Schrift bricht das Autograph ab (p. 103,39 der Ausgabe). Daß die Erklärung zu De generatione et corruptione unmittelbar folgte, kann nicht mit Sicherheit bewiesen werden, wird jedoch nahegelegt durch einen Hinweis am Ende der Schrift De causis proprietatum elementorum, in welchem Albert sagt, die am Anfang seiner naturwissenschaftlichen Werke

gegebene Einteilung verlange, nun über das Entstehen und Vergehen (de generatione et corruptione) der Dinge, die entstehen und vergehen, zu handeln (p. 104, 47–50). In anderen Schriften Alberts, die zur naturwissenschaftlichen Aristoteles-Paraphrase gehören, nämlich in den Schriften Meteora, Mineralia und De anima, wird die Erklärung zu De generatione et corruptione als bereits existierend vorausgesetzt.

Wie die Erklärung zu De caelo et mundo, so sind auch die drei Erklärungen des vorliegenden Teilbdes während des Aufenthaltes Alberts in Köln (1248–54) entstanden. In der Schrift De natura loci sagt Albert ausdrücklich, daß sie in Köln geschrieben wurde: Agrippinam, quae nunc Colonia vocatur, in qua et istud volumen compilatum est (p. 33, 33–34). Der Hrsg. nimmt die Jahre 1251–54 als Abfassungszeit der drei hier edierten Werke an. Im folgenden betrachten wir die drei Werke im einzelnen.

I. De natura loci.

Der Titel des Werkes De natura loci ist nicht einheitlich. Albert selbst gebraucht auch den Titel De natura locorum und andere Titel. Im Autograph lautet der Titel: Liber de natura loci ex latitudine et longitudine eiusdem proveniente. Das Explicit lautet: Explicit liber de natura locorum, quam habent ex longitudine et latitudine eorum. In Hinweisen auf das Werk in anderen Schriften gebraucht Albert verschiedene Bezeichnungen, z. B. Liber de longitudine et latitudine locorum (De caelo et mundo p. 118,1–2).

Als Quelle benützte Albert im dritten Traktat, der geographische Angaben enthält, die Cosmographia eines Pseudo-Aethicus, der im fünften Jh. lebte. Die Schrift wurde von A. Riese in der Sammlung „Geographi Latini Minores" (Heilbronn 1878, Nachdruck Hildesheim 1964) herausgegeben. Albert hat große Teile dieser Schrift wörtlich oder nahezu wörtlich übernommen. Der Hrsg. zählte ungefähr 65 Zusätze, durch die der Autor seine Quelle mehr oder weniger erweiterte. In den ersten beiden Traktaten benützte Albert die pseudo-aristotelische Schrift De causis proprietatum elementorum. An vier Stellen zitiert er sie ausdrücklich, an anderen Stellen benützt er sie stillschweigend, wie aus der inhaltlichen Übereinstimmung hervorgeht.

De nature loci liegt vollständig im Autograph vor. Außer dem Autograph sind 42 Handschriften (Hss) bekannt, welche unsere Schrift enthalten, darunter drei aus dem 13. Jh., drei aus dem Übergang vom 13. zum 14. Jh., die übrigen aus dem 14. und 15. Jh. Dazu kommen sechs weitere Hss, die Exzerpte oder Fragmente enthalten. Der Ausgabe wurde eine photographische Reproduktion der Seite fol. 156r des Autographs beigegeben, die das Ende der Schrift enthält. Für das ungeübte Auge ist sie nicht leicht zu lesen. Für die Edition mußte natürlich das Autograph als Grundlage dienen. Dieses ist aber nicht ohne Fehler. Darum mußten auch die anderen Hss herangezogen werden. Durch Vergleichung mit dem Autograph konnte der Hrsg. zwei Textgruppen unterscheiden, von denen die eine (α) einen guten, die andere (β) einen weniger guten Text bietet. Zur ersten gruppe gehören die Hss R (Cod. Vat. lat. 718, s.13) und V (Venedig, Bibl. Naz. Marciana 3063 [cl. XII cod. 11], s.14). Zur zweiten Gruppe gehören die Hss B (Schaffhausen, Eisenbibliothek der Georg Fischer Aktiengesellschaft, s.13), E. (Erlangen, Universitätsbibliothek 204, s.14), M (Oxford, Merton College 0.2.1, s.14), N (Neapel, Bibl. Naz. VIII. C. 37, s.13), P (Paris, Bibl. Nat. lat. 6510, s.13/14), S (Pommersfelden, Gräfl. Schönbornsche Bibl. 282, s.13/14). Die Lesart *extrahens* (p. 13,42) ist meines Erachtens trotz der Bezeugung durch das Autograph und die Textgruppe α nicht haltbar, da sie keinen vernünftigen Sinn ergibt. Mit den Ausgaben von Lyon und Paris ist wohl zu korrigieren: *extra hanc.*

II. Statt des Titels *De causis proprietatum elementorum* gebraucht Albert in Hinweisen auch den erweiterten Titel De causis proprietatum elementorum et planetarum.

Die Hauptquelle dieses Werkes ist eine pseudo-aristotelische Schrift, die denselben Titel trägt. Eine kritische Ausgabe derselben veranstaltete 1969 Stanley Luis Vodraska (London, Diss.). Die Schrift ist im neunten Jh. zwischen 830 und 875 im Gebiet des heutigen Irak in arabischer Sprache entstanden. Sie wurde von Gerhard von Cremona († 1187) in das Lateinische übersetzt. Albert hielt die Schrift für ein Werk des Aristoteles, das unvollständig auf uns gekommen ist. Bevor der Hrsg. die Ausgabe von Vodraska in die Hände bekam, erarbeitete er sich selbst einen vorläufigen Text der pseudo-aristotelischen Schrift, wozu er drei Hss, Vat. lat. 718 (s. 13, = a), Erfurt, Ca 2° 328 (s.13/14, = b), Paris, B.N. lat. 6325 (s.13, = c), und die Aristotelesausgabe von Venedig 1560 (t.VI, = d) benützte. Der so entstandene Text der pseudo-aristotelischen Schrift wurde, durch die Ausgabe von Vodraska ergänzt, der Erklärung beigegeben. Die daraus entnommenen Worte sind im Kommentar kursiv gedruckt.

Die Erklärung Alberts liegt bis auf einen kleinen Teil des letzten Kapitels im Autograph vor. Die letzte Seite des Autographs, fol. 168v, ist der Textausgabe in photographischer Reproduktion beigegeben. Das fehlende Stück macht im Druck 65 Zeilen aus (p. 103, 39–104,50). Zu dem Autograph kommen 32 weitere Hss, die den Kommentar Alberts enthalten, darunter zwei aus dem 13. Jh., sechs aus dem Übergang vom 13. zum 14. Jh., die übrigen aus dem 14. und 15. Jh. Exzerpte und Fragmente enthalten weitere acht Hss. Für die Textausgabe mußte natürlich das Autograph die Grundlage bilden. Die übrigen Hss wurden durch Vergleichung mit dem Autograph in gute und weniger gute geschieden, ohne daß eine Klassifizierung vorgenommen wurde. Für die Edition wurden außer dem Autograph 13 Hss und die pseudo-aristotelische Quelle herangezogen. Am Schluß der Schrift findet sich eine primitive Landkarte, die nur eine einzige Hs (N = Wien, Nationalbibl. 2292) sowie die pseudo-aristotelische Quelle bietet. Im Mittelpunkt derselben steht die arabische Welt.

III. Dem Kommentar Alberts zu *De generatione et corruptione* liegt eine griechisch-lateinische Übersetzung zugrunde, die im Aristoteles Latinus als translatio vetustior bezeichnet wird. Der Hrsg. hat der Erklärung Alberts die von ihm benützte Übersetzung beigegeben. Da bisher keine Ausgabe vorlag, erarbeitete er den Text selbst unter Benützung von vier Hss des 13. Jh. und mit Hilfe des griechischen Textes nach der Ausgabe von Bekker. Albert benützte, wie der Hrsg. bemerkt, häufig auch interlineare Varianten, die er in seiner Hs vorfand. Die Worte, die Albert seiner Vorlage entnahm, sind durch Kursivdruck hervorgehoben. Die Worte, die er dem Kommentar des Averroes entlehnte, sind durch Häkchen (⌜. . .⌝) gekennzeichnet.

Der Kommentar Alberts ist in 39 Hss überliefert, darunter vier aus dem 13. Jh., sechs aus dem Übergang vom 13. zum 14. Jh., die übrigen aus dem 14. und 15. Jh. Dazu kommen weitere acht Hss mit Exzerpten und Fragmenten. Für die Textausgabe wählte der Hrsg. vier Hss aus: B (Bologna, Universitätsbibl. 136 (102), s.15), C (Erfurt, CA 2° 378, s.13/14), O (Oxford, Oriel College 21, s.14), V (Venedig, Bibl. Naz. Marciana Lat. VI, 16 (= 2486, s.15). Die Auswahl macht den Eindruck des Willkürlichen und Zufälligen. Die Hs O wurde gewählt, weil diese Hs in dem Kommentar zu De caelo et mundo, den sie auch enthält, weitgehend mit dem Autograph übereinstimmt. Die Hs O wurde auch benützt, um die Masse der Hss in gute und weniger gute zu scheiden. Die Hs C wurde aus den weniger guten Hss ausgewählt, weil sie ein zuverlässiger Zeuge dieser Klasse ist. In den angeführten Beispielen erscheint C aber immer unter den Zeugen, die die richtige Lesart bieten. Die Hs V wurde ausgewählt wegen der Nähe ihres Textes zu dem Text der früheren Ausgaben. Die Hs B wurde „nach Belieben" aus der Klasse der guten Hss ausgewählt. Dennoch versagt auch sie nicht selten. Das Alter der Hss wurde bei der Auswahl nicht berücksichtigt. Eine Klassifizierung wurde nicht versucht. So besteht die Gefahr, daß die besten und zuverlässigsten Zeugen außer acht gelassen wurden.

Von den älteren Ausgaben der drei Werke des vorliegenden Teilbdes wurden drei herangezogen: die Ausgabe von Venedig 1517 bzw. 1518, die Ausgabe von Lyon 1651 und die Ausgabe von Paris 1890. Diese unterscheiden sich jedoch nur geringfügig voneinander. Auf andere, meist ältere Ausgaben wird nach den Primordia novae bibliographiae B. Alberti Magni von Melchior Weiß (Paris ²1905) hingewiesen.

Die drei Textausgaben begleitet ein zweifacher Apparat. Der erste enthält die Varianten der Hss, der zweite gibt die von Albert benützten und die vom Hrsg. angeführten Quellen, vor allem Parallelen aus anderen Werken Alberts, an. Am Schluß folgen für jedes der drei Werke Verzeichnisse der von Albert und der vom Hrsg. angeführten Autoren und der Sachen und Wörter. Das letztere ist sehr ausführlich und leistet darum für die Erschließung des Inhalts wertvolle Dienste.

Folgende Corrigenda seien angemerkt: p. VII, 58: statt *quinta: quinque;* p. IX, 49: statt *Albertus: Alberti;* p. X, 54: statt *Averrois: Averroes;* p. XXIV, 60: statt *homoeomera: homoeomerea;* p. XXVII, 17: statt *testatur: testetur;* statt *reprobat: reprobet;* p. 2,25: statt *ero: ergo;* statt *li quet: liquet;* das Deponens *testari* wird mehrmals passivisch gebraucht, z. b. p. XXIV, 54. 59.

Eichstätt Ludwig Ott

Die Handschriften des ehemaligen Fraterherrenstifts St. Markus zu Butzbach. Teil I: Handschriften aus der Nummernfolge Hs 42 – Hs 760. Beschrieben von Wolfgang Georg Bayerer. – Wiesbaden: Harrassowitz 1980. 245 S. (Handschriftenkataloge der Universitätsbibliothek Gießen 4) kart. DM 82.–

Auf die Erforschung der geistesgeschichtlichen Situation der Zeit unmittelbar vor der Reformation richtet sich heute ein wachsendes Interesse. Der vorliegende Katalog stellt hierzu eine Fülle noch wenig bekannten aber äußerst bedeutsamen Materials vor.

Es ist ein seltener Glücksfall, daß eine so geschlossene Sammlung von mehr als 220 mittelalterlichen Handschriftenbänden und mehr als 300 Frühdrucken weitgehend unversehrt und nahezu vollständig auf uns gekommen ist. Durch die Überführung der Bibliothek des ehemaligen Fraterherrenstifts St. Markus zu Butzbach an die Landesuniversität Gießen im Jahre 1771 ist uns dieser wertvolle Bestand erhalten geblieben. Im Mittelpunkt der Sammlung, die dadurch besondere Bedeutung für die Erforschung der Vorreformation erlangt, steht der Nachlaß Gabriel Biels, der von 1469 bis 1479 dem Butzbacher Brüderhaus als Prior vorstand, mehrere oberdeutsche Niederlassungen seiner Gemeinschaft ins Leben rief und später an der neugegründeten Universität Tübingen lehrte. Biel vertrat die devotio moderna, war einer der ersten Tübinger Rektoren und eng mit dem Grafen Eberhard im Barte von Württemberg befreundet.

Nachdem 1966 H. Schüling die Inkunabeln der Butzbacher Sammlung vorgestellt hatte (Hermann Schüling, Die Inkunabeln der Universitätsbibliothek Gießen, in: Berichte u. Arbeiten aus der Universitätsbibliothek Gießen, Bd 8 [1966]. Die Butzbacher Frühdrucke sind jeweils gekennzeichnet. In dem Folgeband, der die Postinkunabeln verzeichnet, sind ebenfalls einige Butzbacher Bände genannt. Vgl. Bd 10 [1967].), war es ein dringendes Erfordernis, auch den Bestand an Handschriften (Hss.) der Öffentlichkeit bekannt zu machen. Bisher war die Forschung angewiesen auf den in vieler Beziehung fehlerhaften und unvollständigen Katalog J. V. Adrians von 1840 (Johann Valentin Adrian, Catalogus Codicum Manuscriptorum Bibliothecae Academicae Gissensis, Frankfurt 1840.) und auf die noch unsystematischen, wenn auch sehr aufschlußreichen Arbeiten von M. Elze (Martin Elze, Handschriften von Werken Gabriel Biels aus seinem Nachlaß in der Gießener Universitätsbibliothek, in: Zeitschrift f. Kirchen-

geschichte 81, 1970, S. 70–91.), der sein Augenmerk speziell auf die Handschriften von Werken Gabriel Biels richtete. Der hier vorliegende und von W. G. Bayerer bearbeitete Katalog (Er wird in der Reihe „Handschriftenkataloge der Universitätsbibliothek Gießen" unter Nr. 4 geführt. Gegenüber diesem ansehnlichen Band erweisen sich die vorausgehenden Nummern nach Umfang, Inhalt, Bearbeitungsform und Ausstattung als bescheidene Broschüren.) bildet nun den I. Teil einer systematischen Aufarbeitung des gesamten handschriftlichen Bestandes dieser Sammlung und enthält die Beschreibung von 112 Hss.-Bden. Ein Teil II, der die restlichen Bde, etwa 120 Nummern, vorstellen wird, soll folgen. Die Katalogisierungsarbeiten wurden ermöglicht durch die Förderung der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die 1972 die Butzbacher Sammlung in ihr Programm der Verzeichnung abendländischer Hss. aufgenommen hat. Seit 1979 ist dafür das Land Hessen als Unterhaltsträger der Gießener Bibliothek zuständig.

Eine Beurteilung des Katalogs möchte ich unter folgenden Gesichtspunkten vornehmen:

1. Welche Hss. bilden den zentralen Bestand?
2. Inwieweit charakterisiert der Katalog die Hss. in ihrer Bedeutung für die Forschung und welche besonderen Aufschlüsse können aus ihm gewonnen werden?
3. Inwiefern ist dem Benutzer eine schnelle Orientierung möglich gemacht?

1. Der zentrale Bestand

In dem von Schüling verfaßten Vorwort heißt es, der Katalog verzeichne „Handschriften vorwiegend theologischen und philosophischen Inhalts". Dieser Hinweis trifft insofern zu, als tatsächlich der weitaus größte Teil der von Bayerer beschriebenen Hss. sich fachlich so einordnen läßt. Er sieht aber darüber hinweg, daß wir auch auf eine ganze Reihe von Hss. anderen Inhalts hingewiesen werden, etwa auf Legendensammlungen, juristische Textsammlungen, Abschriften päpstlicher Bullen, historische, medizinische und astronomische Aufzeichnungen, einen Bericht über die Pilgerreise eines Junkers nach Jerusalem, die Beschreibung der Erscheinung eines verstorbenen Kreuzherrenbruders, den Text einer Prophetie der Hildegard von Bingen, Gedichte, Lieder usw. Dazu gehört auch die berühmte Mainzer Bibel-Hs. von 1454, einer der wenigen Prachtbde, die im Umkreis Gutenbergs zur Zeit des ersten Buchdrucks entstand. Der von Bayerer beschriebene Bestand offenbart damit eine außerordentliche Vielfalt von Themen und das macht ja gerade die Breite der Interessen der Butzbacher Fraterherren für uns deutlich.

Im Mittelpunkt steht jedoch die Fülle der philosophisch-theologischen Literatur, in der uns bedeutende Texte von Autoren aus allen Epochen der abendländischen Tradition, von ihren Anfängen in der Patristik bis ins 15. Jh. vorliegen. Sie kann uns eine Vorstellung vermitteln von dem Material, das im Alltag des wissenschaftlichen Arbeitens benutzt wurde. Denn es handelt sich fast ausschließlich um Studien-Hss.

Neben der Bestimmung vieler Abschriften bekannter Texte aus Schriften der Kirchenväter, aus der vielfältigen Kommentar- und Quaestionenliteratur des 10. bis 15. Jh.s, aus Traktaten, Expositionen und Predigten gelang es dem Vf., einige bisher unbekannte Schriften ans Licht zu heben und eine Reihe von Texten, die bisher als anonym galten, eindeutig zu identifizieren. So finden wir von Wilhelm von Ockham einen Dialogus de confessionibus audiendis, der uns bis jetzt nur in dieser Hs. bekannt ist, und von Biel eine Disputatio super principium Veteris Artis Aristotelis, die er 1441 an der Heidelberger Universität hielt. Durch diesen von Bayerer identifizierten Text können wir einen interessanten Einblick in Formen des damaligen Lehrbetriebs nehmen. Aus der Heidelberger Zeit Biels haben wir eine Reihe von Schriften logischen Inhalts, so einen Tractatus de logica, ein Commentum in tractatum primum et quartum abbreviatum Summularum Logicalium des Petrus Hispanus, Quaestiones in librum Praedicamentorum Aristotelis und Quaestiones in Isagogen Porphyrii. Ferner werden Quaestiones in libros Parvorum Logicalium Marsilii de Inghen und Quaestiones in librum primum Analyticorum Aristotelis secundum Marsilium de Inghen von Bayerer mit hoher Wahrscheinlichkeit Biel zugeschrieben.

Weiterhin ist auf eine lateinische Hs. von De anima des Aristoteles von 1426 mit einem Text des Johannes Buridanus als Marginalkommentar hinzuweisen und auf einen Tractatus de anima von Petrus de Alliaco mit einem hochinteressanten Kommentar des Gabriel Biel, von dem sich nur in der Stadtbibliothek in Trier noch eine Hs. befindet. Die Consolatio philosophiae des Boethius liegt in zwei Exemplaren vor, dazu verschiedene Kommentare.

Aus den Besitzvermerken konnte aufgewiesen werden, daß Biel bereits um 1452 die Summa Theologica des Thomas von Aquin besaß, davon manche Teile in kunstvoll mit Schmuckinitialen und Ornamenten ausgestatteten Bden. Bayerer hat in seinen Beschreibungen stets darauf hingewiesen, wenn das Butzbacher Studienmaterial Spuren der Bearbeitung durch Gabriel Biel aufweist. Solche Feststellungen sind für die Forschung von besonderem Wert.

Sehr stark vertreten ist auch die Sentenzenliteratur. Biel hatte sich die Sentenzen des Petrus Lombardus bereits während seiner Mainzer Jahre durch eigenhändige Abschrift besorgt. Wir finden sie in dieser Sammlung in drei Exemplaren. Hinzu kommen mehrere Sentenzenkommentare, unter denen die Reportatio des Wilhelm von Ockham besonders zu erwähnen ist. Bayerer macht deutlich, wie intensiv die Sentenzenkommentare von Biel und seinen Schülern durchgearbeitet worden sind. Natürlich sind hier die Schriften Biels selbst von großer Bedeutung. Von ihm besitzen wir eine Abbreviatio librorum IV Sententiarum Petri Lombardi, ferner eine Abbreviatio primi scripti Sententiarum Guilelmi de Ockham, die bereits in großen Stücken mit Prolog und Liber primus des Bielschen Sentenzenkommentars übereinstimmt, ferner einen Entwurf von Buch II und III des Kollektoriums mit weitgehenden Übereinstimmungen mit dem Tübinger Erstdruck von 1501.

Eine große Gruppe von Hss. stammt aus der Zisterzienserabtei Eberbach im Rheingau. Aus den Beschreibungen wird deutlich, daß Biel wohl während seiner Mainzer Zeit – vor allem während der Stiftsfehde, wo er sich im Rheingau aufhielt, verbergen mußte und sein Mainzer Dompredigeramt nicht ausüben konnte – enge Beziehungen zu diesem Kloster pflegte. Manche Hss., die hier angefertigt wurden, tragen die Schriftzüge Biels, der Hauptschreiber aber ist Peter Heylant von Erbach. Vermutlich hat Biel hier Hss. in Auftrag gegeben und auch selbst hier Abschriften angefertigt. Sie sind eine Fundgrube interessanter Texte. Wir finden Aristoteles-Kommentare, Psalmenkommentare, einen Kommentar zum Hohen Lied von Nikolaus von Lyra, einen Kommentar zur Apokalypse, Predigten von Johannes Chrysostomus, Leo dem Großen, Gregor dem Großen und Bernhard von Clairvaux, ein Exzerpt von De coelesti hierarchia des Pseudo-Dionysius Areopagita, eine umfangreiche Expositio Augustins zum Johannesevangelium neben vielen anderen Texten von Augustinus, Schriften von Anselm von Canterbury, Bonaventura, Thomas von Aquin, Richard von St. Victor, Heinrich Heinbuch von Langenstein, Heinrich Totting von Oyta, Petrus von Alliaco und Johannes Gerson, Teile des Sentenzenkommentars des Duns Scotus, dessen Quaestiones Quodlibetales ebenfalls vorhanden sind. Interessanterweise hatte Biel auch zahlreiche Schriften des Jakob von Jüterbog in seinem Besitz.

2. Zum Informationswert des Katalogs

Der Katalog spiegelt in allen Teilen die langjährige, intensive, dabei äußerst sorgfältige Forschungsarbeit seines Vf.s wider, die vor allem in den Hss.-Beschreibungen der z. T. sehr schwierigen Texte, aber auch in dem sich anschließenden umfangreichen und gründlichen Verfasser-, Namen- und Sachregister ihren sichtbaren Ausdruck gefunden hat.

Wer den Katalog zur Hand nimmt, vermißt jedoch zunächst eine Einführung. Der an diesen Hss. Interessierte möchte einiges erfahren über die historischen Zusammenhänge einer so bedeutenden Sammlung. Dazu gehört ein Bericht über das Entstehen der Butzbacher Fraterherrenbibliothek und auf jeden Fall auch eine kurze Darstellung der Biographie der zentralen Sammlerpersönlichkeit Gabriel Biels, der den Bestand aufbaute. Gerade aus der besseren Kenntnis der Hss. kann diese Biographie weitere Aufhellung erfahren, zumal sich große Teile des Bestandes aufgrund der von Bayerer nachgewiesenen Besitzvermerke den einzelnen Lebensabschnitten des Sammlers zuordnen lassen. Zudem wären eine Erklärung des Aufbaus und der besonderen Ziele und damit auch Hinweise auf die für die Erforschung der spätmittelalterlichen Geistesgeschichte besonders bedeutsamen Hss. wünschenswert. Die spärlichen Andeutungen Schülings in dem kurzen Vorwort können diesen Mangel nicht ausgleichen. Was in den je einzelnen Hss.-Beschreibungen ohne erkennbaren inneren Zusammenhang nebeneinandergereiht erscheint, könnte durch eine einführende Darstellung das Bild einer vielfältig innerlich aufeinander bezogenen Ganzheit gewinnen.

Es empfiehlt sich daher, vor der Durchsicht des Katalogs den sehr informativen Artikel des Bearbeiters Bayerer „Libri capituli ecclesiae sancti Marci. Zur Katalogisierung der Butzbacher Hss. an der Universitätsbibliothek Gießen" (In: Wetterauer Geschichtsblätter 24 [1975], S. 57–91, mit 8 Tafeln u. 1 Textabbildung.) zu lesen, in dem die hier leider fehlenden, doch dringend gewünschten Auskünfte übersichtlich und ausführlich erteilt und auch einige interessante Hss. im Faksimiledruck vorgestellt werden. Es ist unverständlich, daß der Hrsg. Schüling in seinem Vorwort auf diese wichtige Arbeit von Bayerer nicht hingewiesen hat, die in Verbindung mit dem Katalog, den Informationswert bedeutend erhöht. Es wäre zu wünschen, daß der Vf. aus seiner gründlichen Kenntnis der Butzbacher Sammlung bei der Veröffentlichung von Teil II des Katalogs durch Voranstellen einer Einführung den hier bestehenden Mangel behebt, zumal sich bei seiner weiteren Arbeit seit Erscheinen des genannten Artikels sicherlich neue und weiterführende Gesichtspunkte eröffnet haben dürften. Vor allem wäre es zu begrüßen, wenn er in diesem Zusammenhange in die im Katalog wiederholt erwähnten Beziehungen Biels zur Zisterzienserabtei Eberbach im Rheingau durch eine spezielle Darstellung etwas mehr Licht brächte.

Wenden wir uns im folgenden vor allem den Hss.-Beschreibungen zu. Sie gliedern sich jeweils in eine formale und eine inhaltliche Beschreibung. Im formalen Teil finden wir neben der Lagenformel, den Lagensignaturen und der Auswertung der Papier-Wasserzeichen vor allem die Kennzeichnung der Schriftarten und der verschiedenen Schreiberhände. Hier wurden von Bayerer recht interessante Entdeckungen gemacht, die im Bereiche der Biel-Forschung neue Diskussionen auslösen dürften. Es gelang dem Vf. oft, die Schreiber selbst zu identifizieren. Vor allem konnte durch vielfältige Schriftvergleiche Biel, dessen Schriftzüge zu verschiedenen Zeiten und in Rein- und Schnellschrift häufig wechseln oder Schwankungen unterworfen sind, wodurch eine eindeutige Bestimmung mit großen Schwierigkeiten verbunden ist, als Schreiber umfangrei-

cher Teile ermittelt werden. Der Bestand erhaltener Hss. Biels ist wesentlich umfangreicher, als man vor dem Erscheinen des Katalogs annehmen konnte. Ferner werden wir über Ornamente, Initialschmuck, Drolerien, Federstrichzeichnungen usw. informiert, wobei der Vf. besonders auch auf kunstgeschichtlich Bedeutsames eingeht. Die Untersuchung der Einbände gibt interessante Aufschlüsse. Gelegentlich konnte die Buchbinderwerkstatt bestimmt werden, häufig kamen eingebundene Fragmente von Pergament-Codices aus früheren Jh.en zum Vorschein, mitunter mit seltenen Texten, die Bayerer am Schluß der jeweils beschriebenen Bde einer besonderen Analyse unterzogen hat. Die Besitzvermerke, manchmal radiert, überklebt oder mit Durchstreichung getilgt, wurden vom Vf. in vielen Fällen entziffert und ermöglichen ein Verfolgen des Weges, den betreffende Handschriften genommen haben. Wir gewinnen so wichtige Aufschlüsse darüber, von wem Biel und seine Butzbacher Brüder Hss. erworben haben, zu welchen Universitäten und Klöstern sie Beziehungen unterhielten und mit wem sie zusammenarbeiteten. Von besonderem Interesse sind hier die Kennzeichen, die zu dem schon erwähnten Kloster Eberbach im Rheingau führen.

Die Entstehungszeit der einzelnen Hss. ist in vielen Fällen exakt angegeben, in anderen aufgrund aufwendiger Einzeluntersuchungen Bayerers, etwa hinsichtlich der Wasserzeichen, der Schreiberhände und Schriftarten, der Einbände, Marginalien, Kostenvermerke usw. recht genau bestimmt. Überhaupt sind mit peinlicher Sorgfalt alle Hinweise, die eine Datierung oder Lokalisierung ermöglichen, in nachprüfbarer Weise zusammengetragen. Daraus wird oft ersichtlich, wann und unter welchen Umständen Biel in den Besitz eines Textes gelangte, und was weiterhin damit geschah, oder wann er etwa selbst eine Schrift verfaßte, wodurch wir wichtige Erkenntnisse über den geistigen Werdegang, aber auch über die Epochen seines Schaffens gewinnen können. Der Katalog von Bayerer trägt damit wesentlich dazu bei, Einblicke in die wenig bekannten Studienzeiten Biels an den Universitäten Heidelberg, Erfurt und Köln zu erlangen sowie die Zeiten als Mainzer Domprediger, Butzbacher Prior und Tübinger Professor zu erhellen.

Hinsichtlich der inhaltlichen Beschreibung hat der Vf. die vielen vornehmlich in den Sammel-Hss. anonym überlieferten Texte fast vollständig identifizieren können. Für wenige Texte, bei denen eine Zuordnung nicht gelang, wurde nach Sichtung des Inhalts ein Titel fingiert. Dabei wurden zugleich die häufig im Kontext genannten Autoritäten namhaft gemacht, so daß gute Voraussetzungen für eine spätere Identifizierung geschaffen wurden.

Alle handschriftlichen Texte sind durch die erfreulich ausführliche, kursiv gedruckte Wiedergabe von Initium und Explicit gekennzeichnet, dazu sind gegenenfalls vorhandene Drucke und in guter Auswahl auch spezielle Literatur, vor allem zur Textüberlieferung, angegeben. Wo zum Text einer Hs. bereits ein Druck vorliegt, stellte der Vf. nach Möglichkeit einen Textvergleich an und machte gegebenenfalls auf Textabweichungen aufmerksam, so daß bereits anhand des Katalogs der Wert einer Hs. für die Forschung ersichtlich wird. Erfreulicherweise setzte Bayerer die Butzbacher Hss. auch in Beziehung zu den in Gießen erhaltenen Butzbacher Inkunabeln, so daß z. B. die Verbindungen Biels zur Druckerei der Marienthaler Fraterherren in neuer Sicht erscheint.

Neben den Grundtexten werden auch die Marginal- und Interlinearkommentare untersucht, in ihrer Eigenart bestimmt und in vielen Fällen einem Schreiber und Vf. zugeordnet. Auf diese Weise können wir nunmehr Kenntnis nehmen von der speziellen Beurteilung der tradierten Texte durch die Butzbacher Brüder vom Gemeinsamen Leben und den von ihnen vertretenen Schulmeinungen. Bayerer ist besonders zu danken, daß er diese wichtigen Nebenuntersuchungen nicht vernachlässigt hat und die ermittelten Ergebnisse in seine Beschreibungen einarbeitete.

3. Die praktische Handhabung

Der Leser wird das große Format (DIN A 4) des Katalogs angenehm empfinden. Es erlaubt einen großzügigen Druck, entsprechende Absätze und Seiteneinteilungen und führt so zu einer guten Übersichtlichkeit. Hinzu kommt die Vielfalt der verwendeten unterschiedlichen Drucktypen, die ein schnelles Erfassen des Wesentlichen ermöglichen, was sich vor allem in den Hss.-Beschreibungen positiv auswirkt. Überhaupt ist der Band handlich und lädt durch seine ansprechende äußere Gestaltung zum Lesen ein. Dem Vf. ist es auch gut gelungen, die rechte Mitte zu finden zwischen der ein alles umfassendes Informationsbedürfnis befriedigenden Ausführlichkeit und der schnell das Wichtigste anführenden Kürze. Das Wesentliche ist stets erfaßt und erkennbar.

Einen Nachteil bedeutet das Fehlen der Hss.-Nummern am Seitenrand. Da sich manche Beschreibungen über mehrere Seiten hinziehen und die Butzbacher Hss. wegen dazwischenstehender Codices anderer Provenienz nicht in unmittelbar fortlaufender Nummernfolge signiert sind, erschwert dieser Mangel das rasche Auffinden gesuchter Stellen. Da sich die Gießener Signaturen seit 1771 geändert haben, frühere Literatur jedoch nach alten Signaturen zitiert ist, hat der Vf. dem Katalog zur Erleichterung eine Signaturenkonkordanz beigegeben.

Das von Bayerer angefertigte umfangreiche, sehr sorgfältig und übersichtlich gestaltete Vf.-, Namen- und Sachregister gewährt einen schnellen Überblick über die gesamte im Katalog vorgestellte Materie und weist auch auf viele Teilaspekte hin. Es erfüllt seine Aufgabe vorzüglich, den Inhalt des Katalogs für Nachschlagezwecke so zu erschließen, daß der Leser jederzeit in die Lage versetzt wird, eine aus seiner Sicht wesentliche Einzelheit zuverlässig und ohne große Umstände aufzufinden. Das von Schüling zusammengestellte und dem großen Register Bayerers angehängte Initienverzeichnis bedeutet zweifellos eine Bereicherung, ist aber nicht vollständig. Gelegentlich sind Initien von Texten, die in eine andere Hs. eingearbeitet sind und auf die Bayerer in seinen Beschreibungen hinweist, einfach übersehen. Auch Initien kurzer Texte oder von Fragmenten sind nicht berücksichtigt. Ein Nachteil ist hier auch die allzu kurze, oft nur aus vier Worten bestehende Wiedergabe der Initien. Es zeigt sich immer wieder, daß eine Hs. nur durch ein länger ausgeführtes Initium eindeutig erkannt werden kann.

Auch das Literaturverzeichnis, ebenfalls von Schüling zusammengestellt, ist leider nicht vollständig. Es übersieht einige wichtige in der Hss.-Beschreibung angegebene Artikel, kann aber immerhin eine Vorstellung vermitteln von der Fülle der von Bayerer zur Aufarbeitung der Hss. herangezogenen Literatur. Erwähnung verdienen die Nachträge und Korrekturen des Vf.s, durch die die neueste Literatur Berücksichtigung findet und nachträglich gewonnene Erkenntnisse eingebracht werden, vor allem hinsichtlich bestimmter Augustinustexte und der bedeutenden Hs. mit Ockhams Reportatio, die sich Biel bereits während seiner Kölner Studienzeit verschafft hat.

In zusammenfassender Beurteilung ist zu sagen, daß der vorliegende Katalog von Bayerer eine wissenschaftlich zuverlässige Bestandsaufnahme der zum Teil sehr schwierigen Texte der Butzbacher Hss.-Sammlung darstellt. In ihm ist eine Fülle wertvollen Materials aufbereitet und der Forschung zur Bereicherung unserer Kenntnis spätmittelalterlicher Geistesgeschichte vorgestellt. Es bleibt zu wünschen, der Teil II dieses Katalogs möge bald erscheinen, damit wir ein vollständiges Bild der wichtigen Butzbacher Hss.-Sammlung erhalten.

Mainz Franz Joseph Burkard

Graf, Friedrich Wilhelm: **Die Politisierung des religiösen Bewußtseins.** Die bürgerlichen Religionsparteien im deutschen Vormärz: Das Beispiel des Deutschkatholizismus (Stuttgart–Bad Cannstatt): Frommann Holzboog (1978), 441 S. (Neuzeit im Aufbau. Darstellung und Dokumentation Bd 5). kart.

Bei der Lektüre des darstellenden Teiles dieses Buches, dessen Haupttitel viel zu viel verspricht, fühlte sich der Rez. an Karl Gutzkows vielbändigen Roman „Der Zauberer von Rom" (1858–1861) erinnert. Eine deutschkatholische Gemeindegründung stellt Gutzkow darin an dem Experiment des Obersten von Hülleshoven dar. Seine beiden Reformatoren, der aus westfälischem Geschlecht stammende Bonaventura, der als Papst später den Namen Liberius II. annehmen wird, und dessen Vater, der als Eremit im Waldenser-Tal von Castellungo lebt, sind vom Deutschkatholizismus geprägt. Es ist „in Deutschland schon wieder wie zur Zeit Luthers. Ein Priester ist aufgestanden, der dem Bischof von Trier die Aussetzung des Heiligen Rockes zum Verbrechen am ‚Geist der Zeit' macht". Der Geist der Zeit, d. h. doch wohl der Deutschkatholizismus, hält wenig von Dogma, Mystik, Heiligenverehrung, Wallfahrtswesen, Papsttum, Zölibat – das alles ist nur vernunftwidriger Ballast – um so mehr von dem Reformprogramm, das der nie getaufte Papst Liberius II. unter dem Ruf: Freiheit, Freiheit verkündet. Die Tendenz seines Romans hat Gutzkow umschrieben mit einem Satz, den auch G. für sein Buch hätte übernehmen können: Ein geläuterter von Rom befreiter Katholizismus, der nur der Hilfe deutscher Politiker bedürfe, um durch Trennung von der römisch-jesuitischen Hierarchie die politische Einheit Deutschlands herbeizuführen. G. sympathisiert mit diesem Programm; er identifiziert sich weitgehend mit seinem Gegenstand und läßt durchweg kritische Distanz gegenüber seinen Helden, ihren z. T. unbestimmt-verworrenenen Vorstellungen von der Kirche, ihrer Reform, von „Tatchristentum" und „Freiheit" vermissen. Die zeitgenössische Kritik an dem Rongetum, etwa C. E. Jarckes Bemerkung über das „Pseudodeutschtum", das einen Gegensatz zwischen der kath., Kirche und der deutschen Nationalität geltend machen möchte, hätte mehr Beachtung verdient. Der Deutschkatholizismus, das sei gegen G.s Deutung als „vormärzliche Massenbewegung" doch geltend gemacht, blieb eine zahlenmäßig schwache Erscheinung, aber er machte viel Lärm, da eine Reihe der 1848er intellektuellen Vorkämpfer ihn als willkommenen Verbündeten ansah.

Zum Thema „Religiöse Reform und Politische Revolution" sei hier nur die Erklärung Rudolph Dowiats zitiert: „Ich ersuche die Zeitungen, bei Nennung meines Namens das Prädicat deutschkatholischer Prediger wegzulassen. Ich habe die religiöse Bewegung stets nur als ein Mittel zur social-politischen Agitation betrachtet. Jetzt ist die Maske und folglich die ganze religiöse Bewegung unnötig geworden, ich habe nicht mehr das Geringste mehr mit ihr zu thun" (284).

Leider ist G.s Darstellung in einem recht gespreizten Deutsch geschrieben, das von bestimmten Theorien stark beeinflußt und stellenweise kaum verständlich ist. Hier eine kleine Kostprobe: "Deshalb wird die Abstraktheit der älteren kirchengeschichtlichen Literatur nur scheinbar überwunden, wenn man an ihre Stelle eine vom modischen Pathos sozialgeschichtlicher Konkretheit getragene

Interpretation setzt, die den religiösen Protest zu entschlüsseln sucht, indem sie die theologischen Reformprogramme zum bloßen Reflex der Klasseninteressenten der sie vertretenden Subjekte stilisiert" (27). In dem Verzeichnis der Quellen und Literatur vermisse ich u. a. F. J. Buß: Das Rongetum in der badischen Abgeordnetenkammer (1846); Friedrich Arnold Steinmann: Der Abfall deutscher Katholiken von der römischen Hofkirche (Wesel 1845); Ders.: Wunderthäter und Ablasskrämer im 19. Jahrhundert (Wesel 1845); Alban Stolz: Ein ernstes Wort für den alten katholischen Glauben gegen den sogenannten Teutsch-Katholizismus (1848); Richard Newald / Eduard Duller: Ein deutsches Journalistenleben aus dem Vormärz (Ohlau 1935).

Daß A. Roskoványs vielbändige Werke „Coelibatus et Breviarium" und „Romanus Pontifex" G. „weder in öffentlichen Bibliotheken zugänglich (gemacht), noch bibliographisch identifiziert werden" konnten (376–377), vermag Rez. kaum zu glauben. Die Mühe eines Registers hat sich G. erspart.

Fribourg Heribert Raab

Westphalen, Ludger Graf von: **Aus dem Leben des Grafen Clemens August von Westphalen zu Fürstenberg (1805–1885).** – Münster: Aschendorff 1979. (Veröffentlichungen der historischen Kommission für Westfalen XVIII. Westfälische Biographien VII). 238 S. Ln. DM 48.–

Clemens August Wilhelm Liborius Graf von Westphalen zu Fürstenberg, noch heute in der Familie respekt- und liebevoll „der Alte Herr" genannt, war zeit seines Lebens ein Unzeitgemäßer und Unangepaßter. Trotz des erheblichen Aufsehens, das der adelsstolze „Erbküchenmeister des Fürstentums Paderborn" von 1841 an in politischen Einzelaktionen weit über Westfalens Grenzen hinaus stets von neuem erregte, geriet sein Name bald in Vergessenheit. Treitschke erwähnt ihn noch empört im 1894 erschienenen 5. Teil seiner „Deutschen Geschichte im 19. Jahrhundert" als Exponenten der „frech(en) ... Sprache der erstarkten ultramontanen Partei" (Neue Ausgabe, Leipzig 1927, 283), in Schnabels Werk gleichen Titels fehlt erstaunlicher Weise jeder Hinweis auf seinen Namen. In gängigen Nachschlagewerken ist er nicht zu finden. Lediglich zwei landesgeschichtliche Spezialstudien lagen bis zum Erscheinen der anzuzeigenden Biographie vor, die einen der 25 Enkel des „Alten Herrn" zum Vf. hat. Sie will sowohl dem Anliegen der Familie als auch dem der Forschung dienen. Der vorliegende Bd läßt für beide Gruppen wohl kaum Wünsche offen.

Von den elf zumeist unmittelbar aus den Quellen (dem Nachlaß in Haus Laer und dem Staatsarchiv Münster) gespeisten Kap. sind die Kap. 1 („Herkunft"), 6 („Die Revolution 1848 in Fürstenberg", hauptsächlich bestehend aus der 1923 geschriebenen Chronik der Lehrerin Therese Freese) und 7 („Der Besitz und seine Verwaltung"; Westphalens Besitz gehörte zu den umfangreichsten Grundvermögen in den westlichen Provinzen, er verwaltete ihn mustergültig) ebensowenig von allgemeinerem Interesse wie die zehn dem Bd beigegebenen Familientafeln. In den restlichen Kap. entwirft der Vf. das fesselnde Lebensbild eines selbstbewußten, prinzipientreuen, aber auch sehr eigenwilligen, ja kauzigen Mannes, der „in seinem langen Leben ... ein erhebliches Stück westfälischer, preußischer und deutscher Geschichte verkörpert" (7).

Die Laufbahn dieses schwerreichen, darum unabhängigen, pferde- und jagdbesessenen Aristokraten beginnt durchaus standesgemäß: nach dem Jurastudium in Löwen, Berlin und Göttingen ist er bis 1829 Referendar, 1835–39 Landrat des Kreises Meschede und langjähriges Mitglied des Provinziallandtages in Münster, dessen eifriger Marschall er von 1858 bis 1865 ist. 1847 gehört er dem Vereinigten Landtag, von 1854 bis zu seinem spektakulären Ausscheiden 1866 dem Preußischen Herrenhaus an. Der junge Westphalen – er schreibt Gedichte und „Maximen und Reflexionen à la Göthe", dessen Werke er enthusiastisch verehrt, huldigt der modischen Phrenologie à la F. J. Gall und einer seinerzeit unerhörten moralischen Freizügigkeit – schockiert seine Standesgenossen (auch die Droste ist indigniert) erstmals, als er 1829 die sieben Jahre ältere Kunigunde von Aicholt heiratet. Nach dem „Kölner Ereignis" 1837 fordert er im März 1841 vor dem Landtag in einem schroff formulierten Antrag die Freilassung des ihm väterlich-freundschaftlich verbundenen Beichtvaters seiner (ersten) Frau, des in Minden inhaftierten Erzbischofs Clemens August Droste zu Vischering, reist, als der Antrag keine Mehrheit findet, eilends nach Berlin, um Friedrich Wilhelm IV. sein Anliegen persönlich zu erläutern. Der in die Öffentlichkeit gebrachte königliche Tadel seines Vorgehens veranlaßt Westphalen, noch im Mai 1841 den preußischen Staatsverband zu verlassen und sich mit seiner Familie auf seiner Besitzung Erbach im Rheingau niederzulassen. Die versöhnliche Haltung seines Monarchen erlaubt ihm 1843 die Rückkehr nach Laer.

Erneutes Aufsehen erregt er durch sein großmütiges, über alle böswilligen Klatschereien erhabenes Eintreten für die Gräfin Sophie Hatzfeld, der er vorbehaltlos ein Darlehen von 17 500 Talern gewährt. Die „Affäre" Hatzfeld bringt ihn in Berührung mit dem jungen Ferdinand Lassalle, dem beredten Sachwalter der Gräfin, aus dessen „Nachgelassenen Briefen und Schriften" die Korrespondenz mit Westphalen bereits bekannt ist. 1848 tritt der Graf in dem berühmten Kölner Kassettenprozeß als Leumundszeuge für Lassalle auf, 1855 brechen die Beziehungen zu ihm ab. Lassalles verschollener „Monster-Brief" vom Mai/Juni 1855 fand sich offensichtlich auch in Westphalens Nachlaß nicht. Der Vf. erwähnt ihn jedenfalls mit keiner Silbe.

Zehn Jahre später ein neuer Eklat: Eine von Westphalen ausgearbeitete, mit deutlichen Spitzen gegen die Politik Bismarcks versehene Rede zum Gedenktag der Vereinigung Westfalens mit Preußen wird von Wilhelm I. drastisch gekürzt, der Graf, in seiner Ehre gekränkt, legt das Amt als Landtagsmarschall nieder. Vollends zum Bruch mit Preußen kommt es 1866. Der stets großdeutsch empfindende, allem Borrusianismus zutiefst abholde Westphalen kündigt seinen Homagialeid, an den er sich nach der Schlacht bei Königgrätz und der Auflösung des Deutschen Bundes nicht mehr gebunden fühlt, kurzerhand auf und stellt seine Mitarbeit im Herrenhaus ein, was zu mancherlei staatsrechtlichen Verwicklungen führt. 1868 legt er die Dokumentation „Meine Stellung zur Politik ‚Bismarck'" vor, in der er eingangs seine vom König zensierte Rede vollständig abdruckt.

Wie in der Politik, so stellt Westphalen sich auch im kirchlichen Bereich nicht einfach auf den „Boden der Tatsachen". Wohl von seinem ehemaligen Hauskaplan, dem seit 1871 prominenten Altkatholiken Friedrich Michelis mitveranlaßt, stürzt er sich Ende 1870 in eine briefliche Fehde mit seinem Jugendfreund Wilhelm Emmanuel Freiherrn von Ketteler, dem Bischof von Mainz, der auf dem 1. Vat. Konzil einer der führenden deutschen Gegner des am 18. Juli 1870 verabschiedeten Infallibilitätsdogmas war, der sich dann aber, wie schließlich alle Bischöfe der sog. Minorität, den Konzilsbeschlüssen vorbehaltslos unterwarf. Zwischen den beiden kommt es zu einem über Monate sich hinziehenden „harten Schlagabtausch" (183). Dieser Briefwechsel ist in Kap. 10 erstmals, wenn auch gekürzt, veröffentlicht. (Vollständig samt dem geplanten Nachwort Westphalens jetzt in: W. E. Freiherr von Ketteler, Sämtliche Werke und Briefe, Bd I,3: Schriften, Materialien und Briefe zum Vaticanum I 1867–1875, Mainz 1982, 915–950). Die Bemerkung des Vf.s, bis auf ein Schreiben Kettelers seien alle Briefe bislang unveröffentlicht geblieben (186, 227), ist dahingehend zu korrigieren, daß Westphalens Brief vom 21. 12. 1870 bereits in dem Organ der Altkatholiken „Deutscher Merkur" (1891, Nr. 36, 5. Sept., 281f) und auch das (abweichende) Konzept des Ketteler-Briefes vom 13. 12. 1870 bei Pfülf III, 125, abgedruckt ist. Westphalen, der von der geplanten Veröffentlichung des Briefwechsels von seiner Familie abgehalten werden konnte, erklärt in dem Nachwort, seine Absicht sei, „durch die Einsicht in unsern Briefwechsel die Überzeugung in exacter und dabei nicht ganz unpopulerer Beweisführung zugänglich zu machen: mit welch lüderlicher Oberflächlichkeit auf dem Vaticanum in Glaubenssachen gepfuscht worden und mit welcher Verstocktheit an diesem Pfusch selbst gegen besseres Wissen festgehalten wird" (Ketteler I,3, 949f). In äußerst derbem Ton artikuliert der Graf in seinen fünf weit ausholenden Briefen gegenüber dem Freiherrn auf dem Bischofsstuhl das Mißbehagen zahlreicher gebildeter katholischer Laien an den Beschlüssen des Konzils und vor allem an dem aus ihrer Sicht inkonsequenten, ja feigen Verhalten der deutschen Minoritätsbischöfe. Ketteler reagiert zunächst gelassen, später sichtlich ungehalten auf die sehr persönlichen Attacken des theologisierenden Jugendfreundes, dem er schließlich barsch jedwede Kompetenz in diesen Fragen abspricht nach dem Motto „Schuster, bleib bei deinem Leisten" (202). Statt der Veröffentlichung des Briefwechsels, gegen die der Bischof sich keineswegs so entschieden ausspricht, wie das bei Pfülf III, 125, Anm. 1, nachträglich behauptet wird (in einem Schreiben der Prinzessin Solms an Kettelers Sekretär Raich vom 9. 1. 1879), bringt Westphalen 1872 anonym das Gedanken des Briefwechsels wieder aufnehmende „Sendschreiben an einen infallibilistisch gesinnten Freund" „Infallibilismus und Katholizismus" heraus, das in seinem Todesjahr in zweiter Auflage mit seinem Namen erscheint und Anlaß für die Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses in seiner Heimat wird. Den Altkatholiken, die während des Kulturkampfes gemeinsame Sache mit Bismarck machen, schließt sich der Graf nicht an. Er bleibt auch hier ein Unangepaßter, der Einzelgänger, der er sein langes Leben über war.

Das Buch, das sein Autor bescheiden einen „Versuch" nennt, zeichnet sich durch seine kritische Objektivität dem „Alten Herrn" gegenüber und vor allem auch dadurch aus, daß es, so weit möglich und nötig, die Quellen selbst zu Wort kommen läßt. Zu bedauern ist, daß dem Vf. die Verhandlungsprotokolle des Herrenhauses „nicht greifbar" (150) waren und somit Westphalens Berliner Aktivitäten weithin im Dunkeln bleiben. Ein informatives Personenregister und 17 Bildbeigaben erhöhen den Wert dieses wichtigen Beitrags zur Kirchen- wie zur westfälischen Landesgeschichte.

München Christoph Stoll

de Rosa, Guiseppe: **Wir sind alle auserwählt.** Über das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen. – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt (1980). 103 S. kart. DM 10.80

Zur Lehre, daß alle Christen als auserwähltes Geschlecht eine königliche Priesterschaft bilden (1 Petr 2,9), wird u. a. aus der Tradition der Kirche hervorgehoben, daß die meisten Kirchenväter im „königlichen Priestertum" nicht nur ein Bild oder Symbol sehen, sondern eine Wirklichkeit infolge der Eingliederung aller in Christus. Daß die Unterscheidung des Priestertums der Gläubigen vom Amtspriestertum in Reaktion auf die Reformation vom Konzil von Trient und von den Theologen bis hin zum II. Vatikanischen Konzil betont wurde, belegt der Vf. durch Zitate. Auf die heute maßgeblichen Aussagen des II. Vat. beruft er sich ausführlich, leider ohne genaue Zitate. Es wäre doch angebracht gewesen, zum Priestertum aller Gläubigen die Dogmatische

Konstitution über die Kirche, Kap. II, 10/11 und III, 28, das Dekret über das Apostolat der Laien, Art. 3, und das Dekret über Dienst und Leben der Priester, Art. 2 und 10, zu nennen. – Der Vf. betont, daß das „gemeinsame Priestertum" aller Gläubigen sich nach dem II. Vaticanum vom Priestertum „des Dienstes", dem Weihepriestertum, unterscheidet, daß aber die ganze Kirche eine „priesterliche Gemeinschaft" sei dank ihrer Teilhabe am Priestertum Christi.

Ein im heutigen ökumenischen Gespräch verwendbares Buch.

Beverungen Oda Hagemeyer

Scheffczyk, Leo: **Glaube als Lebensinspiration.** Gesammelte Schriften zur Theologie. – Einsiedeln: Johannes Verlag (1980). 446 S. (Sammlung Horizonte, Neue Folge 18) geb. DM 69.–

Während der erste Bd der „Gesammelten Schriften zur Theologie" „Schwerpunkte des Glaubens" (im selben Verlag 1977) hervorhebt und im Zusammenhang der heutigen Theologie bestimmt, liegt im vorliegenden Bd der Akzent auf dem Bezug wesentlicher Glaubensthemen zum christlichen Leben.

Die ersten fünf Beiträge befassen sich mit der „Glaubensvermittlung".

In „Glaubensgeheimnis und Lebensbezug" (11–33) wird die Frage aufgegriffen, wie Glauben angesichts der Geheimnishaftigkeit Gottes möglich ist. Eine Lösung versucht der Rationalismus, der allerdings den Glaubensinhalt für erforschbar und verfügbar hält und das spezifisch Christliche preisgibt. Die andere Lösung, dauerndes Suchen und nicht das Finden der Wahrheit entspreche dem Menschen, kann den Unterschied zur Täuschung nicht angeben. Christlicher Glaube umfasse dagegen schon im NT einen für das Heil bedeutsamen Inhalt und die Bereitschaft zur personalen Korrespondenz. Da der Glaube kein irrationaler Gestus, sondern vollmenschliche Antwort auf Gottes Wort ist, kann auf lehrhafte Aussagen nicht verzichtet werden. Die Schwierigkeiten verschärfen sich jedoch, insofern der christliche Glaube als Begegnung noch nicht zur unmittelbaren Schau und als satzhafte Lehre nicht zur eigentlichen Erkenntnis des geheimnishaft verhüllten „Gegenstandes" gelangt ist. Jedoch braucht der Mensch angesichts dieser Schwierigkeiten nicht resignieren, sondern soll vielmehr die darin verborgenen Chancen erkennen: Der Geheimnishaftigkeit Gottes entspricht die des Menschen. Auch der Mensch ist letztlich nicht erforschbar und verfügbar, sondern gelangt erst im liebenden und erkennenden Übersteigen zum unergründlichen Absolutum hin zur eigenen Sinnfülle.

Ein weiteres Thema der Glaubensvermittlung wird in: „Vernunft und Glaube im Gegenwartsaspekt" (34–50) aufgegriffen. Die Verhältnisbestimmung von Glaube und Wissen ist eine bleibende Aufgabe, die biblisch in der Spannung zwischen Welt- und Gottesweisheit oder der Erkenntnis der Klugen und Unmündigen anklingt und um die sich die Alexandriner, die Scholastik und das 1. Vat. bemüht haben; aber auch der Nominalismus, Rationalismus, Fideismus und Existentialismus als mißglückte Problemlösungen bezeugen die Notwendigkeit der Unterscheidung. Während sich die menschliche Vernunft auf dem Weg des schlußfolgernden Denkens den Vernunft- und Tatsachenwahrheiten zuwendet, aber in ihrer Endlichkeit (und Irrtumsfähigkeit) prinzipiell ein Jenseits der Grenze anerkennen muß, bezieht sich der Glaube auf dem Wege des Vertrauens gegenüber dem untrüglichen Gotteswort auf dieses Übervernünftige. Was die Zuordnung beider Vermögen betrifft, muß zunächst gegen eine positivistische Rationalität die allgemeine Bedeutung des „natürlichen Glaubens" als einer nicht vom Verstand bewirkten, vom Willen getragenen Zustimmung erkannt werden. Ein solcher Glaube läßt sich aufhellen und bildet jenes Wissen, das notwendig ist, damit der übernatürliche Heilsglaube einer freien, menschenwürdigen Verantwortung und nicht irrationaler Willkür entspringt. Aber auch die übernatürliche, von der den Willen affizierenden Gnade bewirkte Zustimmung geschieht nicht blind, sondern gemäß der Vernunft, wenn auch nicht von ihr verursacht. Ein nicht von der Vernunft unterscheidbarer Glaube verliert seine Glaubwürdigkeit, wirkt zwanghaft und kann sein spezifisches Programm nicht angeben.

Der dritte Beitrag: „Glaubensverständnis heute" (51–68) gilt der Bestimmung des Glaubens als personalen Aktes und als inhaltlichen Fürwahrhaltens. Diese Untersuchung ist insofern eine wertvolle Ergänzung des ersten Beitrags, als hier biblisch von der Theologie des Wortes ausgegangen wird, das nicht nur Information bietet, sondern personale Tat und Begegnung ist, die freilich nie ohne das intellektuelle inhaltliche Moment sein kann.

Die Berechtigung einer dogmatischen Schriftinterpretation wird in der Abhandlung: „Die Auslegung der Heiligen Schrift als dogmatische Aufgabe" (68–90) aufgewiesen. Da die von den Hagiographen niedergeschriebene Offenbarung normativ ist und deren Sinn von der historisch-philologischen Exegese herauszuarbeiten ist, stellt sich die Frage, ob eine dogmatische Schriftinterpretation überhaupt legitim ist. Dafür spricht einmal, daß schon im NT das AT im Licht des Christusereignisses ausgelegt wird. Sogar die evangelische Theologie gesteht zu, daß die Dogmatik vom gegenwärtigen Glaubensbewußtsein ausgehen müsse, während die Exegese vor allem den Hagiographen zum Sprechen bringen will. Ferner gibt es unleugbar eine Tradition als die Summe der Erfahrungen der Kirche mit der Schrift, welche einen interpretatorischen Rahmen darstellt. Komplizierter wird die Situation noch durch die kirchliche Lehrautorität: Der Vf. betont dabei, daß durch das formale (nicht inhaltliche) Moment der Unfehlbarkeit „bei einem Interpreten sogar ex definitione die Gewähr dafür ist, daß dem Text keine Gewalt angetan wird" (83). Die dogmatische Interpretation darf aber den durch Tradition und Lehramt ausgefalteten Inhalt nicht schon in die Schrift hineinlegen, aber sie kann einen Ansatz finden, der in Kontinuität zum späteren Dogma steht. Schließlich muß aber die dogmatische Interpretation bedenken, daß jede Verschärfung der Begriffe eine Einbuße an Bedeutungsfülle bewirkt und insofern die Schrift auch hierin die breitere, lebendigere Grundlage bleibt. Diese beachtlichen Erwägungen könnten nach Ansicht des Rez. noch am Knotenpunkt: Kanonbildung (und dem Problem der Theologie des Neuen Testaments) illustriert werden.

Der nächste Beitrag: „Das Ende der Inspiration?" (91–109) zeigt, wie die heute weithin vergessene Wahrheit von der Inspiration der heiligen Schriften angesichts der neuzeitlichen Problemlage zu verstehen ist.

Der 2. Abschnitt: „Gottbegegnung" umfaßt 6 Beiträge.

Die Abhandlung: „Der Mensch als Berufener und Antwortender" (113–136) kennt die Bedeutung des Fragecharakters des Daseins gegen der Auffassung vom rein funktionalen Bion in der science fiction an, allerdings nicht als voll wesensgemäß, denn dann wäre der Mensch in keuchender Hast einer totalen Dynamisierung unterworfen. Das Fragen ist eingebettet in sein Suchen, das um das Ziel des Suchens weiß. Dieses Wissen entspringt dem Angerufensein durch Gott, das die Personalität schafft und menschliches Dasein als Antwortsein bestimmt. Dieser Grundbezug verlangt die Personalität beider Partner (gegen apersonale Gottesauffassung), aber auch die Öffnung auf das menschliche Du, das keineswegs nur Prüfstein für die Echtheit der Liebe ist, sondern eigenständiges, jedoch ebenfalls angerufenes Du. Die Nächstenliebe wird in Entsprechung zur innertrinitarischen Liebe erhellt. Insgesamt liegt hier ein bedeutsamer Beitrag zur theol. Anthropologie vor.

Mit dem Thema „Dreifaltigkeit im inwendigen Leben" (137–152) wird aufgewiesen, wie die drei göttlichen Personen unter Vermeidung sowohl der Einseitigkeit der nur immanenten, funktionslosen Trias als auch einer nur heilsökonomischen „Scheintrias" nicht durch ihre Wirkungen, sondern durch einen eigenpersonalen Bezug dem Menschen einwohnen.

Die Abhandlung: „Die Heiligkeit Gottes: Ziel und Form christlichen Seins" (153–168), gilt einem Attribut Gottes, das, wie der Vf. feststellt, in den bekannten theologischen Werken, aber auch in den charismatischen Bewegungen (Heiliger Geist!) nicht thematisiert wird. Ein solcher Ausfall eines Wertes läßt Gott in seinem tiefsten Sein nicht mehr ahnend verstehen, aber zugleich auch nicht mehr den Kult und die Würde des Menschen, wie z. B. die Achtung vor der Heiligkeit des Lebens verlorengeht. Die Heiligkeit als die Form des Christenlebens kann nur von Gott geschenkt und erbetet (1. Vater-unser-Bitte!) und durch keinen Weltbezug ersetzt werden, wohl aber entspringen ihr die Kräfte der Liebe und Hingabe.

Der nächste Aufsatz: „Gottes Liebe oder Gottes Gerechtigkeit" (169–177) wendet sich gegen eine falsche Alternative, welche die Gerechtigkeit als Attribut Gottes streicht, aber im Grunde die Analogie alles Sprechens von Gott verkennt, ihn vermenschlicht, und so das Gottesbild (Heiligkeit!) und das Menschenbild (Unernst der Sünde, Gewissen) reduziert. Demgegenüber gilt: Nur wer Gottes Gerechtigkeit und Rechtheit anerkennt, wird Gnade finden.

„Die Macht der Gnade und das Tun des Menschen" (178–184) versucht das Verhältnis von souveräner, all- (aber nicht allein-) wirksamer Gnade und menschlichem Mittun zu bestimmen. – „Gott und das Leid" (190–206) greift das alte Menschheitsthema auf dem Hintergrund der modernen phil. und theol. Problematik auf.

Der 3. Abschnitt: „Christus: Anfang und Ende" umfaßt sieben Beiträge.

„Chalcedon heute" (209–223) befaßt sich mit den Einwänden gegen das Chalcedonense, die aber vor den Ergebnissen einer ernsthaften historischen Forschung nicht bestehen können, und zeigt die Überlegenheit dieser Christologie, auch im modernen Horizont, gegenüber den neuen Entwürfen.

Die Abhandlung: „Jungfrauengeburt" – Biblischer Grund und bleibender Sinn, (224–238) wertet zunächst die biblischen Zeugnisse angesichts der modernen Einwände gegen die traditionelle Glaubenslehre, behandelt dann ihre Ausfaltung hinsichtlich der virginatas ante partum, in p. und post p. und stellt schließlich den heilshaften Sinn der Jungfräulichkeit Mariens heraus, wobei mehrere Aspekte aufgezeigt werden. Von diesem Sinn her mag man fragen, ob die virginatis in partu, um deren Erhellung sich der Vf. im 2. Teil bemüht, tatsächlich über die virginatas ante et post p. hinaus etwas erbringt.

„Kreuz und Auferstehung: Der eine Heilsprozeß" (239–257) ist das Thema der nächsten Reflexion: Der Tod Jesu wird oft als Scheitern und sinnlos ausgegeben. Dem wird entgegengehalten, daß schon die natürliche Erfahrung (Stirb' und werde!), aber auch die Entwicklung im AT eine Sinnhaftigkeit des Todes ahnt, die beim historischen Jesus noch deutlicher aufleuchtet. Eine Entkoppelung beider Heilsmomente kann dem Tod erst im Nachhinein, von der Auferstehung her, einen Sinn zuerkennen; dieser kann aber dann nur als Interpretament verstanden werden. Nur in der Einheit des doppelphasigen Geschehens erlangen Tod und Auferstehung ihr volles Gewicht und heilsgeschichtlichen Sinn in der die Sünde überwindenden Hingabe bis zum Tod.

Der weitere christologische Beitrag: Der „soziale" Jesus, (258–268) untersucht Entwicklung und Grenzen (Teilaspekt, der das Zeichenhafte des sozialen Handelns nicht verdrängen darf!) der „sozialen" Jesusvorstellung.

Gerade diese Grenzen werden in der nächsten Abwandlung: Der Auferstandene: Universales Zeichen der Hoffnung, (269–286) deutlich. Das neuzeitliche Hoffnungsdenken wandte sich natürlichen Zielen zu, die sich aber angesichts des Todes als brüchig erweisen. Die christliche Hoffnung dagegen richtet sich auf Gott und wird in ihrer auch den Leib ergreifenden Universalität erst durch die

Auferstehung Christi begründet. Eine Spiritualisierung der Auferstehung würde dagegen nur die Überwindung der Todesangst bedeuten, die aber letztlich etwas Subjektives (sogar Autosuggestion) bliebe, wenn nicht objektiv der sicher auch den Leib betreffende Tod beseitigt würde.

Sinngemäß gliedert sich diesem Thema das nächste an: Die Wiederkunft Christi in ihrer kosmischen Bedeutung (287–310). Die Wiederkunft wird im Schnittpunkt dreier Gedankenlinien betrachtet, nämlich des Wissens um die Geschichtlichkeit der Heilsverwirklichung, um das Gekommensein des Eschaton in Christus und der Totalität und die Universalität der Vollendung. Diese Thematik wurde in der aktuellen Theologie etwas gemieden. In diesem Rahmen ist es unmöglich, die großartigen Zusammenhänge (Individuum – Menschheit, Mensch – Kosmos, Kosmos – Christus, Leib – Geist usw.), die der Vf. mit diesem Ansatz aufgezeigt hat, im einzelnen zu nennen; nach Meinung des Rez. handelt es sich um einen der besten Beiträge zur Eschatologie in der letzten Zeit.

„Christwerden als Vollendung der Menschwerdung" (311–328) setzt sich mit der vom evolutiven Denken gestellten Frage auseinander, wie die Vollendung des Menschen zu verstehen sei. Vertreter dieses Denkens geben über eine gewisse Perfektion des Menschen hinaus keine konkrete Auskunft. Theologisch wird der Gottmensch (aber nicht der als solcher überholbare Mensch Jesus) als Ziel und Weg der Vollendung herausgestellt, die konkret in der Heiligkeit beruht – ein für Evolutionsdenker überraschendes Ergebnis, aber gibt eine andere Sicht, in der die einmalige, unüberholbare, nicht verzweckbare Würde des Einzelmenschen und doch seine Offenheit aufs Unendliche hin gewahrt wird?

Der 4. Abschnitt gilt dem Generalthema: Das Leben in der Kirche.

„Die Heilswirkung der Buße" eröffnet die Reihe von 6 Beiträgen. Daran schließt sich als kritische Analyse der heutigen Diskussion „Die Frage nach der eucharistischen Wandlung" (347–370): Der Vf. zeigt, daß die Motive für die Abkehr von „Transsubstantiation" z. T. vage und gerade von aktuellen Bemühungen um das Wesen materiellen Seins her nicht stichhaltig sind. An den bekannten Neuinterpretationen wird die gemeinsame Tendenz bemängelt, eine realontologische, heilsrealistische conversio entis zugunsten einer anthropologischen aufzugeben, derzufolge sich nur die Bedeutung oder allgemein: der Glaube, ändern. Zudem wird „Substanz" unter Ausschluß des materiellen Seinskonstituens auf „Sinn" reduziert. Demgegenüber kann von der modernen Naturphilosophie nichtempirische Materialität, die aber keine Identifizierung von Materie und Geist bedeutet, durchaus mit dem traditionellen metaphysischen Substanzbegriff verbunden werden, so daß beim Wandlungsgeschehen auch die Materie erfaßt wird.

„Eucharistie und Ehesakrament" (371–393) setzt sich mit der Forderung auf Zulassung der geschiedenen Wiederverheirateten zur Kommunion auseinander. Nach einer Skizzierung der aktuellen Forderung nach Zulassung werden die biblischen und dogmengeschichtlichen Gegebenheiten geklärt. Der eigentliche systematische Gesichtspunkt, der eine Zulassung nicht erlaubt, ist die Abbildlichkeit des Mysteriums Christus – Kirche mit dem Mysterium der Eucharestie und der Ehe. Wenn die Kirche ihr Wissen in der Eucharistie in höchster Intensität realisiert und dazu Einheit, opfernde Hingabe und Anerkennung des Kreuzes als Heilsgeschehen gehört, wird durch die Wiederverheiratung dieser Wesenskern zerbrochen. Die Eucharistie kann nicht etwas konkretisieren und vertiefen (nämlich Hauskirche), was keine Ehe ist. Sogar ein tatsächlicher Kommunionempfang könnte nur die caro Christi, nicht aber den spiritus Christi vermitteln, auf den es beim Sakrament eigentlich ankommt. Zuletzt werden noch die verschiedenen Einwände gegen die „starre" Haltung der Kirche besprochen.

„Das Petrusamt in der Kirche: Übergeordnet – eingefügt" (394–412) zeigt Sinn, Stellung und Aufgabe des Petrusamtes in der Kirche. Im Rahmen der Sakramentalität der Kirche wird dem Petrusamt die „materiale und inhaltlich erfüllte Einigungsfunktion" in der „authentischen Lehrvollmacht, die ihm von Christus, dem einen Lehrer und Offenbarer der Wahrheit zukommt", zuerkannt.

Der Beitrag: „Stellvertretung" und Sendung des Priesters (413–425) will den heute durch einseitigen Personalismus und den Existentialismus, etwa Bultmann, auch in der Christologie oft nicht mehr angenommenen Stellvertretungsgedanken nahebringen, und zwar als inneres Moment der christusbezogenen priesterlichen Existenz. Urmodell ist der Gottmensch in seiner doppelten, in restloser Liebe zugleich auf Gott und die Menschen hin offenen Proexistenz. Vielleicht hätte der Vf. diesen für das priesterliche Selbstverständnis sehr wichtigen Artikel noch etwas auf heutige Probleme hin konkretisieren sollen. Der letzte Beitrag handelt „Vom Wesen des Katholischen" (426–437), das durch das Sakramentale und die Aktivität aus der Gnade bestimmt ist. Der Bd umfaßt 24 Beiträge. Davon wurden 13 in den letzten drei Jahren bereits anderswo veröffentlicht, 3 stammen noch aus den 60iger Jahren, 5 sind Erstpublikationen. Ein Personenregister erleichtert den Umgang mit diesem Werk und die Übersicht.

Die angegebene, umfangreiche Literatur ist nicht erst nachträglich eingefügt, sondern schon bei der Abfassung der Einzelbeiträge eingearbeitet worden. Die theologische Aktualität eines Themas ist meistens in einem eigenen einführenden Abschnitt herausgestellt, mehrmals werden zum Schluß konkrete Einwände und Fragen aufgegriffen. Insofern kann dieser Sammelbd auch den nicht berufsmäßigen Theologen zur Orientierung empfohlen werden. Ständig spürt man den Willen des Vf.s um eine biblische Fundierung der Themen und eine Berücksichtigung der kirchlichen Tradition, zugleich aber auch um eine Aufnahme der Fragen der Gegenwart. Der Vf. ist nicht nur auf theologischem und philosophischem Feld, sondern ebenso auf dem Gebiet der Natur-Philosophie und -Wissenschaft bewandert, etwa wenn er von der Struktur der Materie handelt. Trotz der Vielfalt der behandelten Themen und der zu berücksichtigenden Aspekte gelingt dem Vf. denkerisch entschieden und begrifflich präzise ein klärendes Vorantreiben und Beantworten der Fragen. Dieser Wille zur denkerischen und begrifflichen Klarheit löst jedoch nie das Mysterium auf, sucht es aber im Sinn des verantwortbaren Glaubens zu verstehen. Die Aktualität der Fragen und ihre Aufarbeitung macht das Werk über die Berufstheologen hinaus gerade für jene empfehlenswert, welche ihre Pastoral theologisch fundieren wollen.

Augsburg Anton Ziegenaus

Häring, Hermann: **Die Macht des Bösen.** Das Erbe Augustins. – (Zürich, Köln, Gütersloh): Benziger Verlag/Gütersloher Verlagshaus (1979). 345 S. Ökumenische Theologie Bd 3. Kart. DM 48.–

Zu den faszinierendsten Fragen zählen bekanntlich jene, auf die sich der Mensch keine schlüssigen Antworten zu geben vermag. Solch eine Frage ist die nach dem Wesen des Bösen bzw. nach der Macht des Bösen, wie die vorliegende Tübinger Habilitationsschrift auch rhetorisch wirksamer formuliert. In mancher der von der kirchlichen Tradition gegebenen Antworten wie in der Lehre von der Erbsünde und vom Teufel, in der Praxis des Exorzismus und im Axiom von der „bösen" Welt erblickt der Vf. „das Symptom einer seit langem verdrängten Krise" (17). Was Not tut ist die kritische Auseinandersetzung mit der Tradition, allem voran mit deren wirkungsgeschichtlich bedeutsamsten Vertreter, Augustinus, dessen theologisches Denken sozusagen den Schnittpunkt liefert, „an dem sich biblische und philosophische Strömungen zu einem kohärenten und eminent traditionsbildenden System zusammengefunden haben" (18). In einem geplanten 2. Bd will er vom gegenwärtigen Wissensstand her das Thema weiterverhandeln. Zunächst geht es also um ein theologisches Aufarbeiten der Vergangenheit, genauer: jenes Erbes, das Augustinus der Christenheit hinterlassen hat.

Obgleich der Vf. die augustinische Auffassung vom Bösen einer schonungslosen Kritik unterwirft, so vermeidet er doch jegliche Polemik. Denn, „gerade an der Kritik Augustins und seinen Wirkungen, die heute noch unverändert hart geübt wird und wohl auch zu üben ist, zeigt sich die epochale Größe dieses Mannes" (141). Solche Klarstellungen unterstreichen den seriösen Charakter der auf einem anspruchsvollen Niveau geführten Auseinandersetzung (vgl. auch 159f, 184f). Ein Zweites sei sogleich hinzugefügt: Es zeugt von intellektueller Redlichkeit, wenn der Vf. seinen eigenen Standpunkt nicht verbirgt, sondern offen darlegt. Er weiß um „die eigene Option" und er versteht es auch über „seine parteiische Position und hermeneutischen Voraussetzungen" kritisch zu reflektieren (185f).

Die eher systematisch als historisch orientierte Arbeit entfaltet das Erbe Augustins in vier Themenkreisen: I. Das Böse als Nichts, II. Das Böse als das Schlechte der Welt, III. Das Böse als Sünde und IV. Das Böse als Erbsünde. Da es sich bei den einzelnen Themenkreisen um eine Folge von sich ablösenden Verstehensphasen handelt, verdeutlicht die Darstellung zugleich die Entwicklung der Lehre Augustins über das Böse.

Teil I (21–71) beginnt bei den Jahren der Bekehrung Augustins aus dem Manichäismus, einem gnostisch-synkretistischen Religionssystem mit ausgeprägter dualistischer Weltanschauung, anthropologischem Pessimismus, rigoroser Weltverachtung und Weltflucht. Trotz des Anspruchs auf rationale Welterklärung führten Augustin innere Widersprüche des Systems zur Abkehr vom Manichäismus. Die Begegnung mit dem Neuplatonismus sowie der dadurch gewonnene Zugang zu einem neuen Gottesverständnis erleichtern die Bekehrung. Der Bekehrte denkt Gott als rein geistiges Prinzip. Plotins Henozentrik folgend erkennt Augustin die Nichtigkeit des Bösen: „Nicht gewußt hatte ich, daß das Schlechte nur eine Beraubung des Guten ist, bis dahin, daß es überhaupt nicht ist" (51), heißt es in den Confessiones (III,7,12), die der Vf. seinen Ausführungen zum Teil I zugrunde legt. Obgleich bei Plotin die Materie, das Nichtseiende und das Schlechte zu austauschbaren Benennungen geworden sind, so bewahrt doch das theoretisch zum Nichts depotenzierte und als „Beraubung" erklärte Böse innerhalb der Ontologie ein bestimmtes Maß an Aktivität. Bei aller monistischen Explikation des Seienden weiß Plotin von einem „ungemischten Bösen" (Enn I,8,15,9). Der Vf. spricht von einem „dualistischen Hintergrund" des Systems sowie von einer „Aporie des plotinischen Monismus" (45f). Dualistische Residuen (pessimistisches Daseins- und Selbstgefühl, Verdinglichung des Bösen im Materiellen, Dissoziierung von Seele und Leib) überraschen somit auch bei dem zum Christ gewordenen Augustinus nicht.

Teil II (75–136) geht der für die Theologie Augustins nicht unwichtigen Frage nach der Integration des Bösen im Kosmos nach. Die Analysen orientieren sich an dem für diese Fragestellung programmatischen Frühdialog „Über die Ordnung" aus dem Jahre 386, der, wie der Vf. dies in einem detaillierten strukturellen Vergleich nachweist, in seinen ordnungstheoretischen Vorstellun-

gen weithin von Plotins Doppelschrift „Über die Vorsehung" abhängig ist. Beiden Denkern ist die Einbettung des Schlechten in das umfassendere Ganze der Ordnung gemeinsam. Während jedoch die Ordnung bei Plotin eher den Charakter einer „anonymen Rationalität" annimmt, wird sie bei Augustin – bedingt durch den kirchlichen Schöpfungsglauben – von dem zwar ebenfalls der ratio verpflichteten, letztlich jedoch souveränen Schöpfergott gelenkt (87). Die „Lokalisierung" des Bösen in der Materie schafft freilich für die Anthropologie Augustins ein kaum überwindbares Problem, petrifiziert sie doch die Trennung von Körper und Geist. Nicht zu Unrecht erblickt Häring darin den philosophischen Ansatz zur Erbsündenlehre des Kirchenvaters (91). Bei der Klärung des Bösen operiert Augustin vorzüglich mit ästhetischen Kategorien. So gelingt es ihm zwar, das Böse in seiner weltimmanenten Funktion (Kontrast im Kosmos zur Verdeutlichung seiner Schönheit) in ein helleres Licht zu rücken, als freie Tat des Menschen bleibt es jedoch aus der philosophischen Reflexion so gut wie ausgeschlossen. Im Blick auf das Ganze der Ordnung bleibt somit das Böse lediglich „eine glückliche Inkonsequenz" (124). Der Autor von De ordine glaubt nicht, „daß irgend etwas außerhalb der Ordnung Gottes geschehen konnte, obwohl das Üble, das geboren wird, keinesfalls durch die Ordnung Gottes zum Entstehen gelangt. Aber jene Gerechtigkeit ließ es nicht zu und hat es auf den ihm zugehörigen Platz verwiesen und zurückgedrängt" (II,7,23). Häring nennt diese Argumentation, wonach das Schlechte um der Ordnung willen sein müsse, eine Verkürzung der Problemstellung, weil sie „die Differenz von Schöpfung und endlichem Geschehen, von göttlichem Willen und menschlicher Freiheit unterschlägt" (123).

Teil III (137–180) legt die Wende im Denken Augustins anhand der bereits 387 begonnenen, jedoch erst 395 vollendeten Schrift „Über den freien Willen" dar. Die neuplatonisch-ontologische Erklärung des Bösen wird zwar nicht aufgegeben, sie tritt aber angesichts der neuen Fragestellung deutlich in den Hintergrund. Das Böse wird jetzt als Sünde verstanden, für die Sünde selbst aber wird der freie Wille des Menschen verantwortlich gemacht. „Jeder Schlechte ist der Urheber seiner eigenen Übeltat", lautet die Antwort auf die Frage nach dem Urheber des Übels in De libero arbitrio I,1,1. Muß aber diese Antwort mit der aus der Ontologie nicht in eine unaufgebbare Spannung geraten? „Wie wird es möglich sein, der Freiheit des Menschen ihr Recht zu geben im Rahmen einer Metaphysik, die an dem Wesen der Dinge und an einem Stufenbau des Kosmos orientiert ist?" – fragt der Vf. mit Recht (141). H. läßt auch keinen Zweifel darüber aufkommen, daß seiner Auffassung nach die in De libero arbitrio gegebene Antwort Augustins auf die Frage nach dem Bösen dem christlichen Menschenbild am nächsten kommt. Man wird jedoch Skepsis gegenüber einer Interpretation von De libero arbitrio anmelden müssen, wenn dabei von einer „ungebrochenen Freiheit" des Menschen gesprochen wird, und Augustin beinahe als ein Vorläufer des Pelagius gefeiert wird (146f, 150–153, 173 und des öfteren). Trotzdem unterwirft H. auch dieses Freiheitsverständnis Augustins der Kritik. Er vermißt darin die sozialen Bezüge und er zeiht Augustin des Individualismus sowie der Vernachlässigung des Kreatürlichen. Die entscheidende Frage in der Reflexion über das Böse als Sünde lautet indes: Wie frei ist der Wille in seinen Entscheidungen? Die Analysen von De libero arbitrio verweisen bei aller Betonung der Verantwortlichkeit des menschlichen Willens zugleich auf dessen konstitutionelle Schwäche. Den Grund dafür erblickt Augustin im Anschluß an die kirchliche Tradition in Adams Fall. Allerdings, so interpretiert H. Augustin, der in seinem Wollen geschwächte Mensch trage lediglich Adams Strafe, nicht auch seine Schuld. Von einer Erbsünde könne deshalb in diesem Stadium der theologischen Entwicklung des Kirchenvaters noch keine Rede sein (178).

Teil IV (181–265) beginnt mit dem Abschnitt: „Augustinus – Vater der Erbsünde". Entgegen der gesamten Tradition und auch entgegen seiner früheren Meinung, so wird darin gezeigt, vertritt Augustin seit 397 die Lehre von der Ursünde aller Menschen in Adam. Wie kam er zu dieser Lehre? Über seine „eigenwillige" Interpretation des Römerbriefes, sagt H. (193). Schon in der 68. Quaestio seiner Sammlung De diversis quaestionibus LXXXIII verdeutlicht Augustin Röm 9,20, die Stelle von der Macht des Töpfers über den Ton, im Sinne seiner späteren Prädestinationslehre: Die Tonmasse – in der Bibel „Zeichen der Nichtigkeit und Vergänglichkeit" – wird bei Augustin „zur Sündenmasse, zur Masse von Sündern als solche" (ebd.). Auch in der für die Prädestinations- und Gnadenlehre des Kirchenvaters so wichtigen Schrift Ad Simplicianum aus dem Jahre 397, die zusammen mit De peccatorum meritis et remissione aus dem Jahre 412 den Analysen von Teil IV zugrundeliegt, geht es um das Verständnis von Röm 9–11. Der Mensch, so lautet die Quintessenz der augustinischen Exegese, hat vor Gott auf nichts Anspruch, es sei denn auf Verdammung. Diesen Status der Rechtlosigkeit begründet Augustin u. a. mit der kirchlichen Praxis der Säuglingstaufe. Die Taufe ist deshalb zum Heil absolut notwendig, weil Adams Sünde sich als Urschuld über alle Menschen ergießt (214–218). Bei dieser Interpretation der Adamssünde kam Augustin die irrige Übersetzung von Röm 5,12d aus dem Ambrosiaster zur Hilfe: sie ist jene (böse) Tat, „in der alle gesündigt haben" bzw. Adam ist jener Vorfahr, „in dem alle gesündigt haben". Weil in der augustinischen Erbsündenlehre die Fortpflanzung, die „propagatio", eine so dominierende Rolle spielt, deshalb spricht auch H. von einem „generischen Realismus" (203) und von einer „Biologisierung" des Bösen.

Nach einer Darstellung der Wirkungsgeschichte der Erbsündenlehre Augustins im Abschnitt 2 von Teil IV (219–238) folgt in einem 3. Abschnitt eine Beurteilung dieser Lehre (239–265). H.s Auffassung nach gründet sie in der nicht mehr haltbaren Theorie des sog. Monogenismus. Sie lasse sich aber auch exegetisch nicht mehr aufrechterhalten. Der Bericht von Schöpfung und Fall in Gen 2 und 3 impliziere gewiß auch eine Theodizee, und wie Röm 5 so betone auch das ganze AT, daß sich der Macht des Bösen niemand entziehen könne. Daß sich aber die Sünde „auf die Nachkommenschaft biologisch oder kraft juridischer Gesamthaftung übertrage", dies lasse sich biblisch nicht begründen (221). Welche Konsequenzen fordert die Einsicht, daß die Schrift keine Erbsündenlehre kenne, für die systematische Theologie? – fragt H. In seiner Kritik an der nachaugustinischen Theologie, besonders aber an einigen Vertretern der Gegenwartstheologie (L. Scheffczyk und K.-H. Weger), welche die traditionelle Erbsündenlehre „meist unter Ausklammerung oder Verschleierung ihres Kernsatzes" interpretierten (264), beklagt der Vf. das eben durch die Erbsündenlehre verursachte und gespaltene Wirklichkeitsverständnis in der Theologie. Überwinden ließe sich dieses beklagte Wirklichkeitsverständnis durch Rückgewinnung jener der Bibel konformen Sehweise, wonach bei der Reflexion über das Böse der Dialektik von Heil und Unheil, damit aber auch der Freiheit des Menschen wieder mehr Rechnung getragen würde.

Das Resümee mit der Überschrift: „Die Aufgabe: Das Böse bewältigen" (267–284) faßt zunächst Augustins Antworten auf die Frage nach dem Wesen des Bösen bündig zusammen. Im Anschluß daran stellt der Vf. das Programm vor, das er, wie erwähnt, in einem weiteren Bd zu entfalten gedenkt. Denn Augustins Lehre vom Bösen wird für H. zu einer „Herausforderung zu eigenen Schritten" (278–284). Herausforderung setzt bei aller Anerkennung der positiven Denkergebnisse Augustins im Ringen um das Verständnis des Bösen als „eines durch und durch denkwidrigen, eines radikal faktischen Phänomens" (278) Kritik voraus. Sie konzentriert sich im Prinzip auf des Kirchenvaters Vertikalismus, der von manichäisch-gnostischen Residuen abgesehen in der Henozentrik der Neuplatoniker gründet.

Augustins innere Affinität zum Neuplatonismus wird im Laufe der Untersuchung immer wieder betont hervorgehoben. Die Ontologie der Neuplatoniker zeichnete sich durch eine unmißverständliche Hintansetzung alles materiell vor dem geistig Seienden aus. Im Rahmen dieser Ontologie wird auch die Vernachlässigung des Horizontalen mit all seinen negativen Folgen verständlich. Verständlich wird im Blick auf diese Ontologie das Fehlen der zwar nicht in allen, aber in einzelnen biblischen Schriften doch deutlich vorhandenen Dimension eines offenen Weltbezuges. Eben, weil des Kirchenvaters Hermeneutik weithin von der besagten Ontologie bestimmt war, wurden die Themen biblischer Weltbejahung aus der theologischen Reflexion sozusagen abwenn nicht gar ausgeblendet, dafür jene bevorzugt herangezogen, die dem Vertikalismus das Wort redeten. Dies klar zur Darstellung gebracht zu haben, bleibt das große Verdienst der vorliegenden, in flüssiger Sprache verfaßten Untersuchung.

Einige Details wird man jedoch mit einem Fragezeichen versehen müssen. So z. B. die des öfteren geäußerte These, Augustin habe in De libero arbitrio pelagianisches Gedankengut gleichsam vorweggenommen. Nun hatte Augustin selbst noch in den gegen Ende seines Lebens niedergeschriebenen Retractationes sich gegen solche Anschuldigungen zur Wehr gesetzt. Es genüge ein Satz aus diesen Retractationes zu De libero arbitrio. Nachdem Augustin den Sinn sämtlicher von den Pelagianern zu ihren Gunsten herangezogenen Sätze aus De libero arbitrio erneut dargelegt hat, heißt es dort I,9,6: „Ecce tam longe antequam Pelagiana haeresis exstitisset, sic disputauimus, uelut iam contra illos disputaremus". Der greise Bischof hat also seine Lehre über den freien Willen so verstanden wissen wollen – zumindest behauptet er dies als der Interpret seiner eigenen Schriften –, daß diese mit seiner Gnaden- und Erbsündenlehre nicht in Widerspruch geriet. Wo immer dies der Fall war, widerrief er bekanntlich expressis verbis.

Ein zweites Beispiel an Unstimmigkeiten: Im Abschnitt über die „Begierde als Herrschaft des Fleisches" geißelt H. völlig zu Recht Augustins Auffassung über die Sexualität in der Ehe und deren „verheerende Wirkung auf das künftige Rollenspiel der Ehepartner" (166). Im Rahmen dieser Kritik zitiert er den Satz aus De sermone Domini in monte I,15,41: „Er (der christliche Ehemann), liebt in ihr (seiner Gattin), daß sie Mensch ist, und haßt, daß sie Frau ist'". Im lateinischen Text steht jedoch: „..... odisse quod uxor est". Also – schlimm genug! – die Frau soll als Mensch geliebt, als Gattin gehaßt werden. Die Aufforderung in der Übersetzung, „die Frau zu hassen", könnte Augustin pauschal zum Frauenfeind stempeln. Davon kann jedoch schon deshalb keine Rede sein, weil er die „virgines" (doch ebenfalls Frauen!) außergewöhnlich hochschätzte. Diese Kritik an der Übersetzung eines einzigen Wortes will keine Beckmesserei sein. Im Gegenteil, weil der Rezensent die Auseinandersetzung H.s mit Augustin für gelungen hält – die ausführliche Rezension unterstreicht dies –, bedauert er die gelegentlichen Verzerrungen.

Noch ein Letztes: Man mag zu Augustins Auffassung über das Böse und zu ihrem Kern, der Lehre von der Erbsünde, stehen wie immer. Man wird indes zugeben müssen, daß es dem zeit seines Lebens damit ringenden Kirchenvater nicht zuletzt dudurch gelungen ist, auch den biblischen Gedanken vom Zorn Gottes und die Erlösung durch das Kreuzesgeschehen theologisch ernst zu nehmen. Ernst genommen wurde ferner das Wort vom Gericht, vom gegenwärtigen wie vom eschatologisch ausstehenden. Wie H. nach seiner gründlichen Ausein-

andersetzung „mit dem hervorragendsten Vertreter der christlichen Tradition" die Frage nach der Macht des Bösen in dem angekündigten zweiten Bd auch offenbarungstheologisch angemessener beantwortet wird, darauf wird man nach der Lektüre des ersten Bdes, in der er sich als Kenner der Materie ausgewiesen hat, gespannt sein.

Gießen/Würzburg Cornelius Mayer

Schneider, Stefan: **Die „kosmische" Größe Christi als Ermöglichung seiner universalen Heilswirksamkeit an Hand des kosmogenetischen Entwurfes Teilhard de Chardins und der Christologie des Nikolaus von Kues.** – Münster: Aschendorff (1979). XXXIII, 544 S. (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft Bd VIII) kart. DM 148.–

Der Autor ist mit K. Rahner der Überzeugung, daß es „das brennende Anliegen eines breiten Stromes der heutigen Christologie (ist), über einen rein offenbarungspositivistischen Christusglaubens hinaus, das christologische Bekenntnis in gegenwärtig verantwortbarer Weise innerlich zu erhellen und zu rechtfertigen" (242). So fordert K. Rahner „den denkerischen Mut, die Wirklichkeit Christi nicht nur ‚wie ein nachträgliches Vorkommnis in einer fertigen Welt zu betrachten, sondern vielmehr in einer Perspektive, in der sie als Gipfel und Abschluß, als geheimes, von vornherein von Gott geplantes Ziel des göttlichen Wirkens in der Schöpfung erscheint', als ein ‚ontologisch ... eindeutiges Ziel der Schöpfungsbewegung als ganzer, im Verhältnis zu dem alles übrige vorher nur Vorbereitung und Umwelt ist'" (243).

Sch. ist der Überzeugung, daß Teilhard diesen Mut gehabt und die gestellte Aufgabe (so weit das ein einzelner vermag) erfüllt hat; er fährt nämlich fort: „Die Applikation dieses Desiderates begegnet uns im bes. bei Teilhard, dessen evolutive Betrachtungsweise von dem Axiom ausgeht, daß die Inkarnation nicht in einem ‚genetisch amorphen' Universum erfolgt sei und darum in einer vorgängigen Relation zur Gesamtentfaltung der Anthropogenese und im weiteren Sinne sogar der Kosmogenese gestanden haben müsse" (243). Damit ist die Absicht des Autors zur Fertigung der vorliegenden Schrift (eine Dissertation unter Anleitung von R. Haubst) und deren Durchführung gekennzeichnet: Es gilt die „kosmische" Größe Christi herauszustellen – dies aber nicht in einer exegetisch-dogmatischen Untersuchung, sondern „an Hand des kosmogenetischen Entwurfs Teilhards de Chardins und der Christologie des Nikolaus von Kues".

Die Gliederung der Arbeit: Der erste Teil legt die „kosmische" Größe und Funktion Christi in der Sicht der beiden Autoren dar (17–312); der zweite das Erlöser- und Heilswirken Jesu Christi aus der Sicht Teilhards im Vergleich zu Cusanus (325–482); der dritte die Ermöglichung des universalen Heilswirkens Christi I.) nach dem neuen Testament, II.a.) bei Cusanus und II.b.) bei Teilhard (485–506). Der Schluß (513–529) bringt „Zusammenfassende Erwägungen".

Diese Schrift gleicht formell wie materiell der früher hier angezeigten Arbeit von Thomas Broch, Das Problem der Freiheit im Werk von Pierre Teilhard de Chardin (vgl. ThRv 75/1979 Sp. 390f; ein nicht unwesentlicher Unterschied besteht jedoch darin, daß Broch fast alle Zitate in Ursprache, Sch. jedoch in Übersetzung bringt). Auch sie gibt keine allg. Einführung in die Gedankenwelt Teilhards, sondern ordnet alles thematisch – jetzt unter dem Thema: christus evolutor bzw. christus- Omega bzw. christus universalis – und sie greift nicht die eine oder andere Schrift Teilhards heraus, sondern gibt eine umfassende, erstaunlich reichhaltige Zusammenschau zum Thema. Beide Schriften können eine neue Ära in der Auseinandersetzung mit dem Gedankengut des „Evangelisten des Christus Universalis", was zu sein Teilhard vom Herrn erbittet (510), einleiten, in der nicht mehr einseitig gepriesen oder ebenso einseitig verurteilt, sondern sachlich dargelegt und geurteilt wird.

Sch. ist nicht blind für die Schwächen Teilhardscher Aussagen: die „erkenntniskritische Selbstkontrolle" kommt bei ihm „zuweilen zu kurz" (254); es gibt bei ihm „mißverständliche und ungeschützte Aussagen" (passim; z. B. 33 Anm. 71); zumal sein Schöpfungsbegriff ist „unklar" (vgl. vor allem 183–192). Sch. urteilt aber auch – und m. E. – zu recht: „Teilhards Denken ist auf weite Strecken sehr viel ausgewogener als es vordergründig scheinen mag" (370). Diese These erhärtet er durch genaue Analysen und Überprüfungen einer Reihe von Einwänden gegen die Aussage Teilhards, wodurch seine Darlegungen zuweilen einen etwas apologetischen Ton bekommen. Wenn er sagt: „Unseres Erachtens beruht ein großer Teil der Polemik gegen Teilhard auf der unterschwelligen Voraussetzung, das Verhältnis zwischen Natur und Gnade in der klassischen Theologie für unproblematisch zu halten. Wem aber die verwickelte Problematik bewußt geworden ist, für den muß die Kritik Teilhard gegenüber zurückhaltender ausfallen" (482 Anm. 80), dann hätte er dies m. E. ohne Minderung des Wahrheitsgehaltes verallgemeinern können: Wer die klassischen Aussagen – in ihnen geborgen – einfach weitergibt, wird jede ihm neuartig erscheinende als „problematisch" empfinden und Argumente dagegen aufstellen! Teilhard ging neue Wege, er stellte „Arbeitshypothesen" auf und machte „Artikulationsexperimente" (124) – mit welchem „Erfolg" muß die Zukunft zeigen!

Diese ebenso eindringliche wie lehrreiche Studie hat – leider! – auch ihre Schwächen. Zunächst und ganz allgemein geurteilt, ist sie zu lang; der Stoff, besonders dessen Darbietung könnte bzw. müßte gestrafft werden. Sodann: Wer sich so intensiv wie Sch. in die Aussage Teilhards, die ja auch zweifelsohne einen Zug ins Dichterische hat, vertieft, ist in besonderer Weise zu einer „erkenntniskritischen Selbstkontrolle" aufgerufen.

Supersuperlative wie „Innerlichstes" oder „Endgültigstes" (424) liest man nicht mit Freude in einer wissenschaftlichen Arbeit; auch nicht Genetiv-Ketten wie z. B.: „Unseres Erachtens ist die Relation des Vorgangs der christlichen Involution des mystischen Leibes der Kirche . . ." (444), oder Sätze wie: „In diese Sätze resümiert sich für Teilhard die christliche Hoffnung" (374). Dieses seien einige Beispiele dafür, daß die Arbeit nicht nur gestraffter, sondern auch sprachlich stringenter gefaßt werden könnte.

Zwei Fragen seien noch gestellt: Sch. fragt nach der Aussage des NT ausführlich und eindringlich zurück (261–321; 487). Das bedarf keiner näheren Begründung, das ist von der Sache her vorgegeben: Kol 1,16 und 1,17 standen immer in der Mitte Teilhardschen Denkens und dessen Werk kann als Exegese zu dieser Stelle verstanden werden. Warum aber stellt Sch. Teilhard und Cusanus gegenüber? Er bringt einige Gründe für den von ihm vorgenommenen Vergleich (1–4), etwa, daß beide scharfe Kritiker fanden, daß beide in einer Übergangszeit lebten, vor allem aber, daß „das Denken beider durch und durch christozentrisch" (1) war. Wenn dem so ist, ist dann die Kenntnis der naturwissenschaftlichen Entwicklungstheorie (die doch bei Cusanus sicher nicht vorhanden war!) notwendige Voraussetzung für eine Christozentrik, wie sie Teilhard entfaltete?

Das führt zur zweiten Frage: Sch. übernimmt ohne Bedenken den Teilhardschen Optimismus, daß die Entwicklung der Schöpfung auch ihren Gipfel hat (wie die Heilsgeschichte den ihren), und folgt Teilhard in der kühnen These, daß es nicht zwei Gipfel geben könne, sondern der eine dem anderen untergeordnet werden müsse. Hier wäre doch eine Besinnung auf die Fragwürdigkeit dieser These angebracht gewesen. Teilhard schreibt einmal: „Das Universum ist eine unermeßliche Sache, wo wir verloren wären, wenn es nicht auf die Person hin konvergierte" (107, Anm. 45). Woher weiß er aber um diese Konvergenz „auf die Person hin"? Aus gesicherter wissenschaftlicher Erkenntnis wohl kaum! Also sollte man doch nicht so leichthin die These z. B. J. Monods vom Menschen „als Zigeuner im Weltall" beiseite lassen! Trifft Teilhards Schau zu, wenn die naturwissenschaftliche Komponente dieser Schau nicht zutrifft?

Zwei verständnis-erschwerende Druckfehler seien angemerkt: S. 47 muß es heißen: nach vorn (und nicht nach unten) und S. 496 Schöpfung statt Schöpfer.

Teilhard notierte kurz vor seinem Tode in sein Notizbuch: „Wenn ich eine Sendung zu erfüllen hatte, kann man dies nur in dem Maße sagen, als man über mich hinausgeht" (39). Diese große, mit ebenso viel Mühe wie Liebe durchgeführte Studie macht sehr deutlich, daß alle schöpfungstheologischen wie christologischen Erwägungen, je zureichender sie sein sollen, desto mehr über die Aussage Teilhards hinausgehen werden, nicht aber an ihr vorbei!

Bad Honnef Heimo Dolch

Herman Schell als Wegbereiter zum II. Vatikanischen Konzil. Sein Briefwechsel mit Franz Brentano und Nachschriften seiner Vorlesungen über Friedrich Nietzsche, über christliche Kunst und über Fundamentaltheologie. Eingeleitet, kommentiert und hrsg. von Josef Hasenfuß. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1978. 221 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, Heft 38 der NF) kart. DM 9.80

Der Würzburger Fundamentaltheologe Hasenfuß, der sich jahrzehntelang um das geistige Vermächtnis seines frühen Vorgängers auf dem Lehrstuhl, Herman Schell (1850–1906), verdient gemacht hat, legt aus den Archivmaterialien des Nachlasses von Schell erneut einen Bd vor. 1974 hatte er bereits die „Briefe Schells an einen jungen Theologen" (Paderborn, Schöningh) herausgebracht. Diesmal vereinigt der von ihm herausgegebene Bd mit dem Titel: „Herman Schell als Wegbereiter zum II. Vatikanischen Konzil" Schells Briefwechsel mit Franz von Brentano und je eine Vorlesungsnachschrift über Friedrich Nietzsche, über christliche Kunst und über Fundamentaltheologie.

Der Buchtitel erweckt freilich falsche Erwartungen, denn aus den hier vorgelegten Texten läßt sich wohl kaum im Sinne der Wegbereitung ein konkreter Bezug Schells zum II. Vaticanum feststellen, so sehr es zutrifft, daß es Schellsche Auswirkungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts gibt, die diese Bezeichnung für ihn im allgemeinen und ganzen rechtfertigen.[1]

Jeder, der sich mit der geistigen Situation im europäischen Raum um die Jahrhundertwende genauer befaßt hat, weiß, daß sich in dieser Zeit diejenigen Bewegungen zu regen begannen, die für das nachfolgende 20. Jahrhundert bis weit über dessen Hälfte hinaus bestimmend waren. Die Bedeutung Schells ist schon darin zu sehen, daß der Ausgang seiner philosophisch-theologischen Synthese an den wichtigsten Strömungen Anteil hat und sie in ihm schöpferisch von der Perspektive ihrer spekulativen Grundidee verarbeitet wurden.[2]

Franz von Brentano ist der Begründer der „Psychologie vom empirischen Standpunkt", der durch die Prägung und Betonung des Begriffs des „intentionalen Gegenstandes" die noch heute weithin wirksame Methode der phänomenologischen Philosophie (nicht nur durch seinen Schüler Edmund Husserl) vorbereitet hat. Er ist eine der geistigen Großmächte, mit welcher sich Schell ständig auseinanderzusetzen hatte. Zu Anfang der siebziger Jahre des vorigen Jh.s zog der ehemalige kath. Priester von Brentano als Philosoph an der Universität Würzburg die junge Intelligenz scharenweise an und bewirkte bei vielen von ihnen einen Bruch mit der Kirche.

Die Größe schon des Studenten Schell war es – seine philosophische Diss. entstand unter Brentanos Anleitung –, dem verehrten Meister höchsten Respekt zu zollen und ihm zugleich zu widerstehen. Dieser Widerstand gründete nicht nur im Festhalten am lebendigen Glauben der Kindheit, sondern ebensosehr in der Kraft gedanklicher Durchdringung der philosophischen und theologischen Grundlagen des Katholizismus. Schell hat wichtige Elemente seiner späteren systematischen Synthese von Brentano übernommen, vor allem logische: Wir nennen die Urteilslehre und die Bildung der Allgemeinbegriffe unter Berücksichtigung des modus obliquus und rectus. Auch die ständige Verarbeitung der damals neuesten naturwissenschaftlichen Probleme ist ihm methodisch durch diesen großen Lehrer ermöglicht worden.

Der Hochachtung Schells für den Lehrer Brentano entspricht die Hochachtung des Lehrers für den Schüler: für den bedeutenden Hörer und Teilnehmer seiner Arbeitskreise, der eine beachtliche Diss. über die Einheit des Seelenlebens bei Aristoteles (1873) geschrieben hatte und der trotz des Brentanoschen Skeptizismus hinsichtlich der Kirche, insbesondere der Transsubstantiationslehre und des Dogmas von der Trinität, Widerstand leistete und sich schöpferisch gerade in Bereichen entfaltete, die Brentano ablehnte. Hier fanden sich zwei große Geister, die sich immer anzogen – über die naive Menge der schulmäßigen Eiferer erhoben – und sich zugleich aneinander schmerzlich reiben mußten.

Das zeigt sich klar am hier vorgelegten Briefwechsel beider, der darum ein einzigartiges geschichtliches Zeugnis aus der wichtigen Zeit des Übergangs in das 20. Jahrhundert ist. Keine Frage, daß zwischen beiden Denkern auch so etwas wie eine Schicksalsgemeinschaft besteht: Beide hatten wegen ihrer theologischen Abweichungen regelrechte Verfolgung zu erleiden – Brentano wegen offenkundiger und Schell wegen vermeintlicher Heterodoxie. Es ist Schell hoch anzurechnen, daß er in den Jahren der Verdächtigungen (auch wegen seines Zusammenhangs mit Brentano) durch neuscholastische Eiferer (mit z. T. kirchenpolitisch üblem Hintergrund, der von Rom nicht durchschaut wurde, und mit dem unter den Pius X. nachfolgenden Päpsten gründlich aufgeräumt wurde), an der Freundschaft mit Brentano festgehalten hat. Dies ist die eine Seite. Daß er gerade in der Zeit tragischer Isolierung (er konnte auf Grund kirchlicher Maßnahmen keine Schule bilden) sich nicht dazu verleiten ließ, den psychologischen Lockungen Brentanos zu erliegen und sich aus gemeinsamer leidvoller Erfahrung der Kirche dogmatisch und persönlich resignativ zu entfremden, ist die andere. Daß er sich in dieser kritischen Treue bewährte, ist wahre Größe. Schells unzweifelhafte Treue zur Kirche und zu seinen Freunden aber auch Schülern (darunter später sehr bedeutsam wirkende Laien) war das Geheimnis seines über den Tod hinaus fortdauernden Wirkens, das die Tore zur schöpferischen Erneuerung des deutschen Katholizismus vor und nach dem Ersten Weltkrieg aufstieß.

[1] Vgl. dazu: Vincent Berning: Die geistig-kulturelle Ausstrahlung des deutschen Katholizismus nach 1945, in: Hans Maier (Hg.), Deutscher Katholizismus nach 1945, München 1964, 136f.

[2] Vgl.: Ders.: Gott, Geist und Welt. Hermann Schelle als Philosoph und Theologe, Paderborn 1978, S. 22–48.

Darüber hinaus gewährt der Briefwechsel eine Fülle von Einsichten zur Situation der Zeit, gesehen jeweils mit den Augen des Einen und des Anderen: Brentano, oft scharfsichtiger und realistischer, aber in den Fragen kirchlich-religiösen Denkens (eine offene Wunde bei ihm) resignativ, gelegentlich mit Anklängen von Zynismus und aus Ressentiment fehldeutend, auf der andere Seite der aus liebender Bejahung des göttlichen Wirkens in der Kirche durch den Heiligen Geist seine Persönlichkeit entfaltende Theologe – das ist trotz seiner zeitweisen Unterbrechungen ein bewegender Dialog, der aus der Jahrhundertwende unverändert lebendig zu uns herüberdringt.

Schells in dieser Zeit für den deutschen Katholizismus einmalige und unabhängige Geisteskraft wird an der Vorlesung über „Friedrich Nietzsche und das Christentum" (WS 1901/02) deutlich. Von ihrer Wirkung auf seine Hörer hat mich einer derselben (Theodor Abele, gest. 1965) lebendig ins Bild gesetzt. Jetzt endlich wird sie uns vermittelst der Nachschrift von Hugo Paulus (der mit Abele befreundet war) selbst vorgelegt. Die Bedeutung dieser Vorlesung bestand in Zweierlei: Einmal ist sie die meines Wissens früheste Beschäftigung eines kath. Theologen mit Nietzsche und beweist wieder einmal die besondere seismographische Sensibilität Schells für sich anbahnende Umbrüche des Zeitgeistes. Das andere ist, daß er Nietzsches Fruchtbarkeit und Gefährlichkeit zu würdigen wußte, daß er herauszustellen wußte, daß das Christentum mit seinem schöpferischen Gottesbegriff dem Anliegen Nietzsches im Grunde gerecht zu werden vermochte und gleichzeitig dessen irrationale, endlichkeitsverlorene Schrankenlosigkeit aufdeckte. Vieles in der späteren Jugendbewegung wäre anders verlaufen, wenn diese Sicht Nietzsches sich hätte weiter verbreiten können, obwohl Schell in diesem Sinne auf führende Vertreter der kath. Jugendbewegung, vor allem des „Quickborn" eingewirkt hat. Natürlich wird man nicht behaupten können, daß Schell der ganzen Dimension des Oeuvres von Nietzsche gerecht werden konnte. Noch lagen die Ergebnisse der heutigen, bereinigten Nietzsche-Forschung nicht vor. Aber es war der Beginn einer fruchtbaren Auseinandersetzung, in der es heute noch Klärenswertes gibt.

Die Vorlesung „Die Idee des Schönen und der christlichen Kunst" (WS 1898/99) beweist die klare Konzeption einer philosophischen und theologischen Kunstlehre, wenn auch die Nachschrift in ihrem zusammenfassenden Charakter nicht ganz lückenlos erscheint. Wie sich Schells systematische Weite z. B. auch in einer abgeschlossen konzipierten Sprachphilosophie ausdrückt, so läßt sich anhand dieser Vorlesungsnachschrift – wenn man die anderen Werke mit heranzieht (vor allem: „Das Wirken des dreieinigen Gottes" und „Gott und Geist") – der Grundriß der Schellschen philosophisch-theologischen Ästhetik herausarbeiten. Auch hierin erweist sich die Bedeutung des von H. vorgelegten Bdes bisher ungedruckter Texte Schells.

Naturgemäß bietet die von H. unter dem Titel „Fundamentaltheologie" vorgestellte Vorlesung aus den Semestern 1897/98 und 1899 (nachgeschrieben von Hans Rümmer) zur Apologetik weniger Neues, weil ihre Thematik in den monumentalen Bden Schells: „Gott und Geist" (1895/1896) und „Religion und Offenbarung" (1901) und „Jahweh und Christus" (1905) umfassend entfaltet wurde.

Trotz des Voranschreitens der heutigen religionswissenschaftlichen Forschung verdienen diese Arbeiten auch heute noch höheres Interesse. Das gilt auch von der Vorlesungsnachschrift. Die Überlegungen Schells etwa zur darwinistischen Evolutionstheorie sind auch heute im Zeitalter des Neodarwinistischen Mikroevolutionismus sorgfältiger Beachtung wert. Darüber hinaus wird man mancherlei Neues feststellen, denn Schell wiederholt sich nie, ohne neue Einsichten zu entwikkeln, ohne neue Reichtümer zu verströmen.

Die vorliegende Sammlung neu veröffentlichter Texte Schells (unter Heranziehung der betreffenden Briefe Brentanos) verdient hohes Interesse, nicht nur aus Gründen historischer Gewissenhaftigkeit, sondern wegen der ungemeinen Bereicherung auch für unseren heutigen Problemhorizont. Über die nicht ganz befriedigende drucktechnische Gestaltung im Verhältnis der Schellschen Texte zur sorgsam bemühenden Kommentierung des Hrsg. (die sehr verdienstlich ist) wird man gern hinwegsehen.

Aachen Vincent Berning

Katholisches Soziallexikon. Hrsg. von Alfred Klose, Wolfgang Mantl und Valentin Zsifkovitz. – Innsbruck, Wien, München / Graz, Wien, Köln: Tyrolia / Styria (1980). 3480 Sp. I–L Sp. Ln.

Die christliche Gesellschaftslehre (CGL) darf stolz sein auf dieses Opus mit seinen 547 Artikeln aus der Feder von 210 Autoren –

herausgegeben mit großer Sachkunde und Akribie in gewohnter drucktechnischer Perfektion. Es wird dieses Lexikon nun zu den Standardwerken nicht bloß der kath. Soziallehre gehören, vielmehr bietet es eine umfassende und übergreifende Darstellung der Problematik ethischer und praktisch-politischer Verantwortung bzgl. der bes. heute anstehenden sozialen Frage. Das Suchen nach sicherer Orientierung, wie in Wissenschaft und Politik verlangen, kann hier befriedigt und auf ein ideologie- und utopiefreies weiteres Suchen in der sich geschichtlich wandelnden Welt hingelenkt werden.

Jedem Artikel ist ein Literaturverweis beigegeben; allerdings sind jene Literaturangaben, die sich mit den Hinter- und Urgründen der sozialphilosophischen und sozialtheologischen Problembereiche befassen, teilweise zu knapp und veraltet. Dies trifft jedoch nicht für die Artikel zu, die gewöhnlich in großer Länge Begriffe und Probleme der sozialen Tatsachenbeurteilung und -gestaltung behandeln. In der Raumbeschränkung zeigen viele gelehrte Autoren Meisterschaft. Im großen und ganzen ist das Opus wohlgelungen als Bestandsaufnahme dessen, was heute in der vielgefragten, oft aber auch überfragten "Katholischen Soziallehre" gilt. Es ist natürlich nicht möglich, dieses große Opus hier im einzelnen zu besprechen. Nur einige wesentliche Punkte sollen im Hinblick auf die Weiterentwicklung der „Katholischen Soziallehre" diskutiert werden. Wir übergehen die zahlreichen, soziale Tatsachen beschreibende Artikel. Wer z. B. über Bundesstaat, Verfassung, Mittelstand, Unternehmen, Agrarpolitik, Produktion, Versorgungsstaat, Verwaltung, betriebliche Sozialpolitik, Arbeitsvertrag, Unternehmen und Unternehmensverband, Parlamentarismus, Kapitalismus, Sozialarbeit, Zukunftsforschung, Lenin, Marxismus, Bürokratismus usw. Näheres wissen möchte, findet ausgiebige Belehrung im Lexikon. So reicht das „Katholische Soziallexikon" bis weit in die zu verantwortende und zu gestaltende soziale Tatsachenwelt hinein und bewahrt vor dem theoretisierenden Verbleiben im Abstrakten.

Anerkennung verdient die Behandlung der lehramtlichen Stellungnahmen der Kirche, vor allem der großen Sozialenzyklien (Zsifkovitz), sowie die Darstellung wichtiger Zeugen für die Entwicklung der Moraltheologie und Ethik (R. Bruch).

Vier Fragen sind an das kath. Soziallexikon – besser hieße es vielleicht „Lexikon der Christlichen Gesellschaftslehre", weil es die wissenschaftliche Begründung und Vertiefung 1. der lehramtlichen Sozialverkündigung der Kirche und 2. deren Interpretation in der katholischen Soziallehre im engeren Sinne zum Inhalt haben soll – zu stellen:

Was sagt das Lexikon 1. über den Grundsatzbegriff des Sozialen; 2. über die Sozialprinzipien und die sozialen Grundgesetze; 3. über das seit langem gesuchte, alles umschließende soziale Grundprinzip, da weder ein „christlicher Sozialismus" möglich, noch der „Solidarismus" zureichend begründet sind; 4. über die Stellung des Sozialen und der CGL innerhalb der Sozialwissenschaften und der Theologie aus?

Zu 1: Hier wird zu wenig Begriffsklares und Grundsatzwahres im Lexikon geboten. Es wird das Soziale nicht mit Nr. 219 von Mater et Magistra im Mit-Sein begründet, welches die eigentliche soziale Grundkategorie ist (als esse in pluribus; im Unterschied von der Substanz als esse in se und von Akzidenz als esse in alio). Daher fehlt für das Institut der Mit-Bestimmung die Angabe des ontologischen Grundes; denn mit rein pragmatisch-utilitaristisch-politischen Erwägungen ist jenes Institut nicht zu begründen. Erst aus dem Mit-Sein, und zwar dem funktionalen, folgt das funktionale Mithandeln und Mitgestalten, vor allem in Form der funktionalen Mit-Bestimmung. Leider hat die Dikussion im kath. Raum diese Zusammenhänge auf Grund einer jahrzehntelang stehengebliebenen Sozialphilosophie zu wenig beachtet. Daher ist auch der Artikel über „Sozialisation" (vgl. Nr. 59 von Mater et Magistra) im ontologischen Ansatz verbesserungsbedürftig.

Zu 2: Aus dem Versagen gegenüber der Frage 1 folgt auch das hinsichtlich der Frage 2. Es ist bedauerlich, wenn seit Jahren immer wieder auf die von der „Katholischen Soziallehre" aufgewiesenen Sozialprinzipien, z. B. Personalität, Gemeinwohl, Solidarität und Subsidiarität hingewiesen wird, ohne daß sie zureichend begründet, untereinander in ein logisches System gebracht und schließlich ohne Beantwortung der Frage nach der Gesamtzahl solcher Sozialprinzipien aufgezählt werden. Heute unterscheiden wir, und das hätte eigentlich das Lexikon registrieren müssen a) die vor-sozialen Prinzipien: Gott und Mensch; b) die ur-sozialen Prinzipien: die Personenmehrschaften in Seinsverbundenheit (= Gemeinschaften) und in gewillkürter Zweckverbundenheit (= Gesellschaft im engeren Sinne); c) die eigentlichen Sozial-Prinzipien: das allgemeine Sozial-Prinzip (nach dem wir bis zur Stunde suchen müssen), die Strukturprinzipien (Ganzheit und Gliedschaft und darin Subsidiarität und Solidarität), die Realprinzipien (Recht, Wirtschaft, Kultur als Inhalt politischer Gemeinwohlgestaltung), die Integrationsprinzipien (Führung, Elite, Gefolgschaft), das sozialideale Prinzip (ideelle Integration des Ganzen) und das personale Wir-Prinzip (zur personalen Integration des Ganzen).

Diese längst in der CGL dargestellte Behandlung der Sozialprinzipien findet im Lexikon keine ausreichende Berücksichtigung. Seit einem halben Jh. setzt man auf den „Solidarismus". „Wir sitzen alle in einem Boot", sagt z. B. der hochverdiente O. v. Nell-Breuning. Übersetzt man das in die Sprache der Prinzipien, dann heißt das: Der auf einem sicher gültigen Sozialprinzip, dem der Solidarität, aufbauende Solidarismus setzt das richtig verstandene Ganzheits- und Gliedschaftsprinzip voraus. Hat man sich in der kath. Soziallehre gefürchtet, ein mißverstandenes Ganzheitsprinzip könnte in einen Organizismus, z. B. nach Art von O. Spann, führen? Jedenfalls kommen wir heute, wie seit Jahren in der CGL betont, mit dem Prinzip der Solidarität nicht aus. Und: Es gilt nur in einem sozialen Ganzen, wie das Subsidiaritätsprinzip; unter verschiedenen Ganzen gilt das Auxiliaritätsprinzip (z. B. zwischen Kirche und Staat, die ja kein soziales Ganzes bilden!). Ein Beitrag von W. Kerber sucht das „Soziale" zu erfassen, erwähnt auch die „Prinzipien der Partizipation, Solidarität, Subsidiarität", muß aber aus o. g. Gründen noch vertiefter begründet werden. Gerade der Artikel von W. Kerber zeigt, wie sehr die CGL noch „unterwegs" ist und auch sich als solche auf die Zukunft hin gerieren muß!

Zu 3: Die Frage nach einem universalen ontlogisch begründeten, werterfüllten, psychologisch werbenden, allgemein verständlichen, brückenbauenden sozialen Grundprinzip ist vielleicht die allerwichtigste. Klüber, der den einschlägigen Artikel verfaßte, bewegt sich noch im Gestrigen. Das Soziale als „Ordnungsganzes" muß ontologisch aus dem Prinzip der Ganzheit, das in den Gliedern und ihrem Mit-Sein realexistent wird, verstanden werden und nicht als ein bloß akzidentelles Relationsgebilde und noch weniger als Substanz; also weder als individuelles liberalistisches „Sandhaufengebilde" noch als totalitaristisch-kollektivistisches alles und alle verschlingendes Ungeheuer.

Warum geht das Lexikon nicht ein auf die immer wieder von den Päpsten in ihren Sozialverkündigungen und vor allem vom Vat. II herausgestellte natürliche und übernatürliche Familienhaftigkeit des Menschen? Hier haben wir doch das in der Schöpfung und erst recht in der Erlösung grundgelegte universale Sozialprinzip (vgl. Quadragesimo Anno 1931, Nr. 137).

Von diesem Geiste müßte man heute doch in einem kath. Soziallexikon mehr zu lesen bekommen. Nach dem 2. Weltkrieg hat der Rez. mit dem Gesagten versucht, das soziale Grundprinzip des „Familiarismus" (Paderborn 1947 und G. Ermecke, in: Wörterbuch der Politik, Heft V, 71–78, Freiburg 1951 und öfters, vor allem auch in: Mausbach-Ermecke, Kath. Moraltheologie III, 1961) aufzubauen. Es wäre gut, wenn das Lexikon auch die Aussagen über die Sozialtheologie auf Gal 3,28 aufgebaut hätte. Hier ist die Magna Charta Socialis Christiana zu Grunde gelegt. Ohne dieses Fundament hängt das dort Gesagte weithin in der Luft. Hier vor allem muß sowohl aus theoretischer Einicht wie praktisch-politischer Notwendigkeit die Antwort gegen Individualismus und Kollektivismus gesucht werden. Der Solidarismus allein reicht nicht aus.

Zu 4: Leider ist auch die Kath. Soziallehre als CGL im Lexikon nicht ausreichend und klar genug definiert. Nach heutigem Verständnis ist darunter jene theologische Disziplin zu verstehen, welche im engeren Sinne im Lichte der Botschaft Christi das menschliche Gesellschaftsleben erforscht und im weiteren Sinne alle heilsrelevanten Erkenntnisse anderer (!) Sozialwissenschaften in sich aufnimmt, wie die der Tatsachenwissenschaften: Sozialdeskription, Soziologie, Sozialgenetik und Wesenswissenschaften Sozialphilosophie. Von hier aus sind der Artikel „Sozialwissenschaft" von Pelinka aber auch der sonst ausgezeichnete von W. Weber zu ergänzen.

Es bleibt noch ein kurzer Hinweis auf den magistralen Artikel von J. Messner (Sozialethik), auf die leider, wie die Literaturangaben auch zeigen, defektiven Artikel von Teichtweier (Gewissen, Moral, Sittengesetz, Tugend) – es fehlt z. B. das Eingehen auf die heute umkämpften Methoden der Deontologie und der Teleologie – und auf die mehr moralpsychologisch- und pastoral ausgerichteten Artikel von B. Häring über Ehe und Familienplanung.

Insgesamt: Das Lexikon ist eine beachtliche, aber auch sehr ergänzungsbedürftige Leistung. Sehr dankbar muß man sein für das Mitarbeiterverzeichnis (VI–XII), das Personenregister (XVI–XXXV) und das Sachregister (XXXVI–L). Daß bei der Fülle der zu registrierenden Daten Unvollständigkeiten zu verzeichnen sind, tut dem großen Wert des ganzen Opus keinen Abbruch.

Bochum Gustav Ermecke

Die Welt menschenwürdig gestalten. Dokumente zum Kolpingtag Leverkusen 1979. (Köln): Kolping Verlag (1980). 128 S. DM 6.80

Dokumentiert sind die Predigt von Erzbischof Kardinal Höffner und das Hauptreferat des Präsidenten der Bundesanstalt für Arbeit J. Stingl sowie drei bei dieser Diözesantagung gehaltene „Fora": 1. „Der Mensch und seine Arbeitswelt", ein vorbildlich offen, ehrlich und sachlich verlaufener Gedankenaustausch (10–46); 2. „Der Mensch in seiner Familie", nur Einführungsreferat und Schlußerklärung des Arbeitskreises (47–74) und 3. „Der Mensch in seiner sozialen Umwelt", nur Einführungsreferat (75–88), woran sich eine „Erklärung des Sachbereichs Gesellschaft und Politik", gemeint ist offenbar z u m Sachbereich Ges. u. Pol., anschließt (89–92).

Die Tagung gereicht dem Diözesanverband zur Ehre.

Frankfurt O. v. Nell-Breuning S.J.

Schobel, Paul: **Dem Fließband ausgeliefert.** Ein Seelsorger erfährt die Arbeitswelt. Mit Nachwort von F. Steinkühler. (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1981). 152 S. (Gesellschaft und Theologie, Abt. Sozialethik Forum 12). kart. DM 16.80

Der Untertitel bezeichnet genau den Inhalt des Buches; es bietet erlebte Erfahrung aus der Arbeitswelt, genauer aus der Arbeit am Fließband. Das ist zwar glücklicherweise nur ein verhältnismäßig kleiner Bereich der weiten Welt der Aebeit, zeigt aber deren Probleme besonders deutlich. Überzeugend zeigt der Vf., daß nicht so sehr der Arbeiter der Kirche „entfremdet" als vielmehr die Kirche dem Arbeiter „fremd" ist und woraus sich das erklärt. Wie im letzten Jh., so liege es auch heute an einer „falschen gesellschaftlichen Analyse"; habe die Kirche damals den Arbeiter und seine neuartige gesellschaftliche Lage verkannt, so gebe sie sich heute der Täuschung hin, den „Arbeiter" gebe es gar nicht mehr, er sei in der „nivellierten Mittelstandsgesellschaft" aufgegangen (128). Das ist m. E. richtig gesehen; aber auch wer die Lage nicht so sieht, wird sich dem Eindruck der von Sch. erlebten Tatsachen nicht verschließen können.

Auch darin möchte ich dem Vf. zustimmen, daß die Kirche den Gewinn an Vertrauen, den der Synodenbeschluß „Kirche und Arbeiterschaft" ihr eingebracht hatte, durch ihr zwar rechtlich unanfechtbares, pastoral aber unglückliches Verhalten gegenüber den Arbeitnehmern ihrer eigenen Einrichtungen und Anstalten und deren gewerkschaftlichen Vertretung wieder eingebüßt hat (132).

Was der Vf. insgesamt von der Kirche, insbesondere den Kirchengemeinden, fordert, ist hoch gegriffen und schwer zu erfüllen; nichtsdestoweniger m u ß es erfüllt werden.

Ein Buch, das, obwohl es keinerlei wissenschaftliche Ansprüche stellt, auch in einer wissenschaftlichen Rezensionszeitschrift gewürdigt zu werden verdient.

Frankfurt Oswald v. Nell-Breuning S.J.

Boekholt, Peter: **Das Geheimnis der Eucharistie in der kirchlichen Rechtsordnung.** Der Grundriß der partikularen Geseztgebung für die Bistümer in der Bundesreupblik Deutschland. – Rom: LAS (1981). 192 S. (Biblioteca di Scienze Religiose 36) kart. L. 15 500

Der als Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Kirchenrecht der Theologischen Fakultät Trier tätige Vf. füllt mit seiner an der Fakultät für Kanonisches Recht der Päpstlichen Universität der Salesianer Don Boscos in Rom erstellten Diss. über die rechtliche Ordnung der Eucharistie eine nicht unerhebliche Lücke im Sakramentenrecht. Als eine Zusammenfassung der nachkonziliaren Rechtsentwicklung, die noch keinen Abschluß in einem neuen Kodex hat, ist diese Arbeit zu diesem für die Kirche zentralen Thema zu begrüßen.

Der scheinbar antinomische Titel weist die Arbeit als eine nicht ausschließliche juristisch konzipierte aus. Vielmehr versteht sie sich als ein Beitrag zu der seit dem II. Vat. neu umschriebenen Verbindung von Theologie und Recht und trägt zur interdisziplinären Forschung bei.

Die Eucharistie, die zur Wesensstruktur der Kirche gehört, wird hinsichtlich ihres juridischen und pastoralen Charakters untersucht.

Dabei geht der Vf. von der nicht unumstrittenen These aus, „daß die Verwesentlichung der Seelsorge durch das kanonische Recht geschieht"! (19, 178) Er greift den auf Thomas von Aquin zurückgehenden Grundsatz auf, daß kirchliches Recht auf den Sakramenten gründet (16); diese würden nicht nur von der Kirche verwaltet, sondern gäben ihr darüber hinaus die spezifisch juridische Struktur (15). In diesem Sinn erweist der Vf. die Eucharistie als sakramentale und rechtliche Institution, „da die Teilnahme an der Eucharistie die rechtsgültige Verwirklichung der Einheit der Kirche ist im Bekenntnis des einen Glaubens, in der gemeinsamen Feier des Gottesdienstes und in der brüderlichen Einheit der Familie Gottes" (15).

Bezüglich der Feier und des Vollzuges der Eucharistie untersucht der Vf. die Normen und Gesetze der Universalkirche sowie der Teilkirchen in den Bistümern in der Bundesrepublik Deutschland. Weil die Bereiche der einzelnen Teilkirchen nicht in allen ihren Prägungen und Situationen im gesamtkirchlichen Recht berücksichtigt werden können, ist es eine lohnende Aufgabe, die Normen der einzelnen Diözesen, die im Rahem der Liturgiereform notwendig wurden, darzustellen, zu vergleichen und ihr pastorales Anliegen herauszustellen. Die aktive Teilnahme an der Eucharsitiefeier als Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens in rechtlicher und pastoraler Relevanz stellt der Vf. heraus. Sie erweist sich in der tätigen Mitfeier des Opfers, das die Gläubigen durch den Priester und mit ihm gemeinsam darbringen als rechtsgültige Verwirklichung der Einheit der Kirche im Bekenntnis des einen Glaubens. Die daraus resultierenden Rechte und Pflichten werden hinsichtlich der verschiedenen Aufgaben und Dienste untersucht. Im einzelnen behandelt der Vf. die rechtliche Einbindung der Eucharistie im Leben der Gemeinde, die Kommunionfeier als Quelle des Lebens und die Liturgiereform in der partikularen Gesetzgebung.

In einer Zeit der Revision des Kirchenrechts und einer damit bisweilen verbundenen Rechtsunsicherheit ist es dem Vf. zu danken, daß er die heute für einen Kanonisten nicht leichte Arbeit der Sichtung partikularrechtlicher Normen vorgenommen hat.

Eine Beschränkung auf wesentliche Erlasse und Verordnungen entspricht der These der Arbeit. Wenn die Diss. auch nicht als erschöpfendes Nachschlagewerk herangezogen werden kann, so umschreibt sie doch den Rahmen nach-konziliarer Gesetzgebung und partikularrechtlicher Möglichkeiten. Sie ist ein Beitrag zur theologisch-pastoralen Grundlegung des Kirchenrechts sowie zu zentralen Fragestellungen in der ökumenischen Diskussion.

Münster Ilona Riedel-Spangenberger

Zur Sache. Theologische Streitfragen im „Fall Küng". Im Anhang die Ordnung des römischen und bischöflichen Lehrverfahrens, mit einer Einleitung von Heribert Heinemann. Hrsg. von Ludwig B e r t s c h und Medard K e h l. — (Würzburg): Echter (1980). 211 S. kart. DM 19.80

Bereits die Gruppe der Hrsg., großenteils Professoren an der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt, bürgt für Qualität. In der Tat wird hier — im Gegensatz zu manchen anderen Veröffentlichungen im Umfeld des „Falles Küng" — ein s a c h b e z o g e n e s Gespräch versucht, jenseits von Polemik und vereinfachender Apologetik. Der Anhang mit dem Text der Ordnungen des Lehrverfahrens Roms und der deutschen Bischofskonferenz runden die sieben Beiträge, von Fachleuten verschiedener Provenienz verfaßt, ab.

Der erste Beitrag stammt aus der Feder des Neutestamentlers J o h a n n e s B e u t l e r und möchte anhand der Aussagen der Schrift selbst, der Dokumente des Zweiten Vatikanums und theologischer Überlegungen aufweisen, daß die Schrift, recht verstanden, ein unfehlbares Lehrbuch ist (im Gegensatz zu Küng, der expressis verbis behauptet, es gebe in der Christenheit weder ein a priori unfehlbares Lehramt, noch ein a priori unfehlbares Lehrbuch). Der Beitrag ist insofern von besonderer Bedeutung, als die zur Debatte stehenden Fragen relativ selten aus ntl Perspektive behandelt wurden. Hie und da hat man Rückfragen, so etwa, ob die Enderwartung Jesu und der frühen Gemeinde tatsächlich (nur) in den „Bereich menschlicher Zukunftserwartung und -berechnung gehört" (14), wie der Vf. sagt, oder nicht doch den Inhalt des ntl Kerygmas so tangiert, daß die Frage der „Wahrheit" der Schrift vor dem Hintergrund der Naherwartung weiter durchdacht werden müßte. — Die Überlegungen von H e r m a n n - J o s e f S i e b e n sind aus dessen bereits vorliegenden Arbeiten schon bekannt, stellen aber eine willkommene Zusammenfassung dar. Ähnliches darf man zum Beitrag des Dogmengeschichtlers A l o i s G r i l l m e i e r sagen. K l a u s S c h a t z weist überzeugend nach, daß sich letztlich die minimalistische Interpretation des Dogmas von der päpstlichen Unfehlbarkeit durchgesetzt hat. Diese Erkenntnis richtet sich gegen Küng: „Auch eine unfehlbare Definition ist noch offen für weitere Geschichte. Sie ist kein isoliert dastehender Satz, der nicht mehr der Interpretation bedarf. Sofern Küng unter ‚garantiert' richtigen Sätzen, die ‚von vornherein nicht falsch sein können', Sätze versteht, die gleichsam ins Leere hineingestellt werden können und nicht mehr des Zusammenhangs mit der ganzen Heilswahrheit bedürfen, um überhaupt sinnvoll verstanden zu werden, ist auch dies als typisch neuzeitliches Mißverständnis abzulehnen" (109). Die Grundaussagen des Beitrags von M e d a r d K e h l kann man auch schon aus anderen Veröffentlichungen erschließen. Man ist aber auch hier für die Zusammenfassung dankbar, liest mit Interesse die Anmerkungen zum „Stil" Küngs (der in der ganzen Diskussion offensichtlich zu wenig bedacht wurde) und die sorgfältigen Erwägungen zum Pro und Contra des Entzugs der Lehrerlaubnis. Die Darlegungen von P e t e r H ü n e r m a n n sind wohl mit das Beste und am meisten Ausgewogene, was es in dieser Kürze zur Sache gibt. Auch dieser Beitrag, ursprünglich ein öffentlicher Vortrag von Januar 1980, war schon bekannt, ist aber

nunmehr weiteren Kreisen zugänglich. Wenn Ludwig Bertsch im letzten Beitrag die Frage „Was ist Firmung?" stellt, so fällt der Beitrag nur scheinbar aus dem Rahmen. Anhand der Darlegungen Küngs zum Firmsakrament fällt nämlich Licht auf sein Verständnis von Rechtfertigung (mit diesem Problem war er ja zuerst, in seiner Diss., an die theologische Öffentlichkeit getreten). Die von Küng angekündigte, aber zum Zeitpunkt der Abfassung dieser Besprechung noch nicht vorliegende Sakramentenlehre könnte, so Bertsch, in vieler Hinsicht Klärungen zu seiner theologischen Position bringen: „Sie beantwortete nicht nur die Frage, was ist Firmung, sondern auch die Frage, was ist Sakrament, was ist Kirche, ja, sie wäre eine Antwort auf die Frage, wer ist Jesus Christus, durch den wir gerechtfertigt sind" (185).

Daß es sich bei diesem Sammelwerk um einen wirklichen (und außerdem wohlfeilen) Beitrag „zur Sache" handelt, braucht nach allem Gesagten kaum mehr unterstrichen zu werden. Wenn doch eine kritische Anmerkung gestattet sei, so besteht sie in der Frage, ob man sich hinreichend über den potentiellen Leserkreis Gedanken gemacht hat. Dem Theologen dürfte das meiste schon durch Veröffentlichungen der Autoren an anderer, leicht zugänglicher Stelle bekannt (oder von dorther erschließbar) sein, der Nichttheologe wird selten ohne Rückgriff auf jene anderen Veröffentlichungen weiterkommen.

Marburg Harald Wagner

Odermatt, Ambros OSB: **Ein Rituale in beneventanischer Schrift.** Roma, Biblioteca Vallicelliana, Cod. C 32, Ende des 11. Jahrhunderts. — Freiburg Schweiz: Universitätsverlag 1980. 376 S. (Spicilegium Friburgense, Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens. Vol. 26) kart.

Die liturgische Buchgattung „Rituale" hat in der letzten Zeit erfreuliche Aufmerksamkeit gefunden. Dabei muß bemerkt werden, daß die Bezeichnung Rituale schillernd ist und zudem mancherlei Differenzierungen nötig sind. Immerhin besagt Rituale im allgemeinen meist wenigstens so viel: es handelt sich um ein Werk, das liturgisches Gut (im engeren Sinn) enthält, welches man nicht dem Stundengebet (Brevier), der Messe (Sakramentar/Missale) und dem Pontifikale (für Bischöfe) zuteilen kann. Auf dieser Basis grenzt der Vf. seine Studie über das Rituale noch weiter ein: Es ist weder Pfarreirituale noch Klosterrituale (bestimmte monastische Stücke fehlen) im engeren Sinn; eher eigentlich ein „Sakramentar-Rituale", das aber im klösterlichen Umkreis beheimatet ist (vgl. dazu 40; 100f). Dabei sind Art und Umfang des Buches speziell aus der damaligen Situation von Klöstern zu erklären, die bestimmte (über das Kloster im engeren Sinn hinausgehende), besondere pastorale Obliegenheiten bzw. Befugnisse (z. B. Taufrecht) hatten. Liturgiegeschichtlich gesehen ist der Bd ein markanter Schritt auf dem Weg zu den eigenständigen Ritualien.

Das im Titel vorkommende „beneventanisch" besagt zur Groborientierung zunächst soviel, daß der Entstehungskreis des Werkes in Süditalien um Benevent (in den Apenninen, nordostwärts von Neapel) liegt. Die Untersuchung eines solchen Buches muß man schon von vornherein als erfreulich bezeichnen, da aus dieser Gegend hinsichtlich der engeren Thematik „Rituale" nicht allzuviel bekannt ist.

Was den Aufbau der vorliegenden Studie angeht, behandelt der Vf. nach Angabe der Quellen in einer Einleitung zunächst die Fragekreise: Ritualien allgemein und Geschichte nebst Bedeutung von Benevent; sodann folgt die Untersuchung der Ritualehandschrift C 32, die heute in Rom, in der Bibliothek des Klosters St. Maria in Vallicella (Biblioteca Vallicelliana) aufbewahrt wird, hinsichtlich ihrer buchkundlichen und inhaltlichen Seite. Dem schließt sich in einem zweiten Teil die Edition des Textes an.

Zur Würdigung und Einordnung der Hs. ist folgendes anzumerken. Das Einflußgebiet von Benevent kann man durch zwei Grenzen bestimmen: Die Linie Terracina-Chieti und Salerno-Bari. Bedingt durch das Abruzzengebiet hat sich dieser Bereich vorwiegend nach Süden orientiert. Politisch gesehen war dem Fürstentum Benevent ein wechselhaftes Schicksal beschieden, später, von 1073–1860, bildete es einen Teil des Kirchenstaates. In kirchlicher Hinsicht ist zu erwähnen, daß das um 529 gegründete Kloster Montecassino im Gebiet des alten Herzogtums Benevent liegt. Liturgisch betrachtet hatte Benevent verschiedene vom römischen Brauch abweichende Traditionen, die z. T. auch gegen die römischen Einheitsbestrebungen verteidigt wurden. Hinsichtlich gottesdienstlich relevanter Beziehungen nach „auswärts" sind vor allem Montecassino, Byzanz und Mailand ins Auge zu fassen. Dabei muß betreffs jeweils echter Abhängigkeiten das Urteil detailliert ausfallen. (Zu 65: Der Ausdruck „Vormesse" des Karfreitags scheint etwas antiquiert und mißverständlich.)

Beim untersuchten Kodex C 32 handelt es sich um eine Pergament-Hs. in beneventanischer Schrift, hauptsächlich des ausgehenden 11. Jh.s. (Zu 77, letzte Textzeile, Schluß: „ein langes" ist mißverständlich.) Was die Entstehung betrifft, so weist die Hs. auf ein unter direktem Einfluß von Montecassino stehendes Kloster hin (85). Näherhin stammt das Manuskript laut Vf. sicher aus einem Kloster, wahrscheinlich aus einem der Benediktiner.

Hinsichtlich der Einzelpartien bemüht sich der Vf. einerseits um Herausarbeitung, Darstellung und Erklärung der verschiedenen Ordines. Daneben versucht er aber auch, diese Riten durch Vergleich mit Unterlagen aus der gleichen Zeit und dem gleichen Gebiet in einen größeren Gesamtzusammenhang zu stellen. Das geschieht speziell für Taufe, Versöhnung – Buße, Krankenliturgie, Sterbe- und Totenliturgie und die dem Rituale beigefügten Materialien zur Messe.

Zur Taufe des vorliegenden Rituale ist zu bemerken, daß der feierliche Haupttaufordo noch Spuren des alten Skrutinienritus trägt. Als Termin für die Skrutinien kommt evtl. die Fastenzeit in Frage, für die eigentliche Taufe ist die Osternacht anzusetzen. Bei den ausdeutenden Riten begegnen wir neben dem Taufgewand auch schon der Taufkerze. Bemerkungen betreffs Täuflingskommunion und Firmung fehlen. Außer dieser Ordnung findet sich noch ein einteiliger Krankentaufritus, der für Notfälle gedacht ist.

Der Umkreis Buße begegnet uns im Rituale in Form des Beichtordo des altgallischen Traditionskreises. Als aufschlußreiche Abhandlung wäre hier W. Lentzen-Deis: Buße als Bekenntnisvollzug. Versuch einer Erhellung der sakramentalen Bekehrung anhand der Bußliturgie des alten Pontificale Romanum; Freiburg 1969, zu ergänzen. – Auch im Bußbereich tritt eine längere Normalform, die einteilig ist (und eine Mehrzahl von Pönitenten im Auge hat) sowie eine Kurzform für Kranke (für einen Büßer) auf.

Bezüglich der Krankenliturgie bietet das Rituale den Krankenbesuch und die Krankensalbung. Bei letzterer erfolgt ein ausdrücklicher Hinweis auf die Salbung der „fünf Sinne". Der Salbung geht (gewöhnlich) die Buße voran, nach der Unctio folgt die Kommunion. Der Krankensalbungsordo ist relativ kurz und läßt vermuten, daß er – gegenüber zeitgenössischen oft sehr langen Ordnungen – auch in der Praxis tatsächlich öfter Verwendung fand.

Die Sterbe- und Totenliturgie bezieht sich auf die drei Phasen: 1. Sterben und Empfehlung des Verstorbenen (Commendatio), 2. Sorge für den Toten, Überführung, Totenoffizium und Messe, 3. Bestattung (danach die Vesper). Verschiedene Anzeichen deuten darauf hin, daß die Feier gemeindliche Aspekte (also nicht so sehr Klosterverhältnisse) im Auge hatte.

An Sakramentalien kommt im Buch noch die Benediktion der Osterspeisen vor. Es handelt sich um die Segnung von Eiern, Käse und Fleisch, wie sie ähnlich auch andernorts üblich ist.

Materialien zur Feier der Eucharistie begegnen uns im Rituale zunächst bei den einzelnen Sakramenten (z. B. Taufe und Buße) und bei der Bestattung. Dazu kommen einige beachtenswerte Partien dieses Umkreises in einem eigenen Abschnitt. Sie umfassen: Ankleidungsgebete des Priesters, Vorbereitungsgebete (Praeparatio), Einzug mit Eröffnung, Elemente des Wortteils, die Gabenbereitung, Kanon (mit Sondergut), Kommunionkreis und Danksagung (mit Schlußritus bzw. Rezeß). Dabei sind die (gegenüber den Sakramentaren) sekundären Elemente („Zwischenschaltungen") in starkem Maße dem „rheinischen Meßordo" um 1000 mit seinem Hauptstrahlungspunkt Mainz verpflichtet. Weitere Sonderheiten verweisen, ähnlich wie bei anderen Eigentümlichkeiten der Hs., auf den Raum Benevent – Montecassino.

Der Untersuchung schließt sich die textkritische Edition des Kodex an. Ein zweigeteilter Apparat notiert wissenswerte Details der Hs. und Quellen. Verzeichnisse der Initien, Handschriften, Namen und Sachen helfen die Materialien zu erschließen.

Die Arbeit stellt eine in sachkundiger Weise verfaßte, wertvolle Bereicherung unserer Liturgiekenntnisse im 11. Jh. dar. In besonderem Maße bildet sie einen beachtenswerten Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Rituale im engeren Sinn, vor allem im süditalienischen Gebiet. Für den Leser sehr hilfreich und dem Verständnis dienlich ist die nach Untersuchung der einzelnen Ordnungen jeweils gebotene knappe „Zusammenfassung". Vielleicht hätte ein kurzes ‚Schlußkapitel' als Gesamtzusammenfassung (Kennzeichnung des Stellenwertes der Hs. und Extrakt aus den Resultaten) unter Skizzierung des zeitgenössischen Rahmens den Ertrag der Abhandlung noch einmal abschließend schlaglichtartig zu Bewußtsein bringen können.

Insgesamt gesehen zeigen die Ergebnisse, daß sich Konzeption und Mühe reichlich gelohnt haben. Es wäre zu wünschen, daß die liturgiegeschichtliche Ritualeforschung daraus weitere Impulse gewinnt.

Bamberg Hermann Reifenberg

Les Homélies festales d'Hésychius de Jérusalem, publiés par Michel Aubineau. Vol. II, des Homélies XVI–XXI et Tables des deux volumes. Bruxelles, Société des Bollandistes 1980, S. 610–1008 (Subsidia Hagiographica IL) kart.

Dem in ThRv 76 (1980) 283–285 besprochenen ersten Bd seiner Hesychius-Ausgabe hat der unverdrossene Editor schon nach zwei Jahren einen abschließenden zweiten Bd mit dem Homilien XVI–XXI folgen lassen, der das gleiche hohe Lob verdient wie sein Vorgänger.

Diesmal kann der Editor allerdings von den sechs Stücken, die hier noch auf die 15 Homilien des 1. Bdes folgen, mit Sicherheit nur die große und interessante Homilie XVI „In conceptionem Joannis praecursoris" seinem Autor zuweisen: übrigens die älteste Homilie über den Täufer, die uns aus der Alten Kirche erhalten ist.

Allerdings ist seit Erscheinen des Bdes noch eine zweite, gleichfalls sicher dem Hesychius zugehörige Johannes-Homilie aufgetaucht, die nur in armenischer Fassung erhalten ist; in einem Artikel der Analecta Bollandiana hat der bekannte „Arménisant" Charles Renoux diese von ihm erst 1979 entdeckte Homilie im armenischen Urtext und in französischer Übersetzung veröffentlicht; unser Hesychius-Editor hat im 2. Teil dieses Aufsatzes mit gewohnter Akribie die Kommentierung übernommen: Ch. Renoux – M. Aubineau, Une homélie perdue d'Hesychius de Jérusalem sur St. Jean Baptiste, retrouvée en version Arménienne: Anal. Boll. 99 (1981), 45–63.

Bei Homilie XVII unseres Bdes handelt es sich um ein kaum dem Hesychius zugehöriges Fragment einer Märtyrerpredigt. Nr. XVIII stellt eine für den Liturgiker wichtige Palmsonntagshomilie unsicherer Herkunft dar, die aber nach ihren hyper-allegorischen Methoden weder Titus von Bosra († spätestens 378) noch Hesychius, dem die meisten Mss sie zuschreiben, gehört.

Die Stücke XIX und XX in S. Longinum Centurionem stammen wohl erst aus dem 6. bis 8. Jh. und sind eigentlich beide eher romanhaft ausgestaltete Longinus-Passionen als Homilien (so auch Geerard 6589/6590). Den Reigen schließt unter Nr. XXI eine Homilie über den Evangelisten Lukas, die später sein muß als Proklus († 441).

Insgesamt hat der Editor somit 21 Stücke zum Dossier der dem Prediger Hesychius zugehörigen oder zugeschriebenen Stücke beigetragen, von denen zwei Drittel bisher unediert waren, und von denen sich 16 als echt erwiesen haben.

Die ungewöhnliche Akribie, mit der A. seine Homilien auf mehr als 500 Seiten Einleitung nach allen Seiten befragt und durchleuchtet hat (man vgl. nur in dem hier besprochenen Bd die imponierende Liste der Autoren, zu denen Querverbindungen gezogen werden), macht die zweibändige Ausgabe zu einer wahren Fundgrube zunächst für den Patrologen. Er gewinnt nicht nur endlich ein klares Bild der Persönlichkeit und der Anschauungen des sympathischen Jerusalemer Predigers, er lernt auch aus dem ihm nicht gehörigen Gut eine Menge Neues zur so lange vernachlässigten Geschichte der griechischen Predigt des christlichen Altertums. Die Historiker von Liturgie und Hagiographie, die Erforscher des patristischen Griechisch und nicht zuletzt die Historiker der Spiritualität können mit hohem Gewinn für ihre Disziplinen rechnen, auch dort, wo es sich um spätere Stücke handelt; denn auch diesen sicher unechten Stücken hat der Editor bewußt die gleiche, jeweils das Umfeld behutsam erschließende Akribie angedeihen lassen. So gewähren die Einleitungen zu den Homilien XIX und XX dem Historiker der altchristlichen Volksfrömmigkeit wertvolle Einblicke in die hinter solchen Märtyrer-Romanen stehende volksfromme Mentalität in der 2. Hälfte des ersten Jahrtausends im christlichen Osten.

An Einzelbeobachtungen habe ich notiert:

Zu der Bemerkung über die historisierende Tendenz in den Palmsonntagsperikopen 734, A. 5 verweise ich auf meine einschl. Äußerung ThRv 76 (1980) 285.

Bd II des Manuale di storia liturgica von Righetti, das 737, A. 5 nach der Ausgabe Milan 1955 zitiert erscheint, liegt inzwischen in 3. Auflage aus dem Jahr 1969 vor. Für den Liturgiker wichtig ist, was 755, A. 2 im Anschluß an einen Passus aus der Palmsonntagspredigt zur Interpretation des Hosanna im Osten gesagt wird.

Zum Ansatz von Ostern auf den 25. März in der 2. Longinus-Passio (XX, 13) wäre im voraufgehenden Kommentar S. 858 in der dort (A. 1) zitierten Untersuchung von A. Strobel über Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders: TU 121, Berlin 1977 auf die Seiten 370–372 hinzuweisen gewesen, auf denen diese älteste aller Osterdatierungen behandelt wird. – Aber auch Strobel weiß nichts von den liturgischen Implikationen dieses Osterdatums. Zu ihnen wäre zu vergleichen: A. Baumstark, Die geschichtliche Stellung der Oration „Gratiam tuam quaesumus Domini"; Jahrb. für Liturgiewiss. 3 (1923) 108–110, Ae. Löhr, Der 25. März. Ein österliches Datum, in: Vom heiligen Pascha. Osterbuch der Abtei Herstelle, Paderborn 1950, 81–89; H. Weigl, Die Oration „Gratiam tuam quaesumus, Domine". Zur Geschichte des 25. März in der Liturgie: Archiv für Liturgiewiss. 5 (1957), Bespr. 230.

Vom Kap. 8 der Lukashomilie gilt wieder – diesmal mit noch größerer Deutlichkeit – das Wort (ThRv 76 [1980] 284) vom „Quellgebiet des Akathistos-Hymnus".

In der neuentdeckten, in den Anal. Boll. edierten Johannes-Homilie ist die für Herodes gebrauchte Prädikation „étrangleur étranglé" (Anal. Boll. 99, 56. 59) im Grunde eine Teufelsprädikation; vgl. zu dieser altchristlichen und m. a. Motivwelt vom geprellten Teufel den instruktiven Aufsatz von J. Zellinger. Der geköderte Leviathan im Hortus deliciarum der Herrad von Landsberg: Hist. Jahrb. 45 (1925) 161–177.

Unter den frivolen Haltungen der Tänzerin Salome begegnet in der gleichen Homilie überraschenderweise das Kreuzen der Beine (Anal. Boll. 99, 56. 61). Unwillkürlich erinnert man sich daran, wie sehr es bis heute im Osten verpönt ist, diese Haltung beim Beten einzunehmen. In der Golgathakapelle in Jerusalem ging noch 1976 eine alte Griechin umher und veranlaßte energisch jeden Pilger, auch wenn er in dieser Haltung im Gebet versunken war, sie unverzüglich aufzugeben; so zu beten sei Sünde (ἁμαρτία).

Daß fast 50 Seiten Indices den Reichtum der zweibändigen Ausgabe erschließen, verdient noch einmal die lobende Anerkennung eines Werkes, das dem Forscherfleiß, der Geduld und dem Darstellungsgeschick des bekannten Editors alle Ehre macht.

Trier Balthasar Fischer

Lanczkowski, Günter: **Einführung in die Religionswissenschaft.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980. 116 S. (Die Theologie) kart. DM 29.50

Günter Lanczkowski (geb. 1917), Professor für Religionswissenschaft an der Universität Heidelberg, hat seiner „Einführung in die Religionsphänomenologie" (1978) jetzt eine „Einführung in die Religionswissenschaft" folgen lassen. Zu diesem Themenkreis hat der Vf. unter dem Titel „Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft" schon 1974 eine Sammlung von Beiträgen hervorragender Religionswissenschaftler herausgegeben, die ebenfalls bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft (Reihe: „Wege der Forschung") erschienen ist.

„Einführung in die Religionswissenschaft" ist die ausgereifte Frucht seiner zwanzigjährigen Lehr- und Forschungstätigkeit. Das Buch enthält alles, was man von einer „Einführung" in eine wissenschaftliche Disziplin erwartet. Kurz und bündig, übersichtlich gegliedert und in einer klaren Sprache wird das Fach vorgestellt und von verwandten Disziplinen abgegrenzt. Es versteht sich von selbst, daß in einer gerafften „Einführung" vieles Hinweis und Andeutung bleiben muß.

Im einleitenden Kp., „Die aktuelle Bedeutung der Religionswissenschaft" (1–18), zeichnet L. ein eindrucksvolles Bild von der geschichtsgestaltenden Kraft der Religionen in Vergangenheit und Gegenwart. In dieser brillanten Schilderung fehlt allerdings die Auseinandersetzung der Religionen mit dem atheistischen Kommunismus, der nicht nur als ideologische Großmacht überall präsent ist, sondern auch weite Gebiete, die als Domänen von Weltregionen galten, unter seine politische Herrschaft gebracht hat. Trotz der Ausblendung dieses wichtigen Aspektes im religiösen Ringen der Gegenwart gelingt es L., die weltgeschichtliche Bedeutung der Religionen ins helle Bewußtsein zu heben und Interesse für das Studium der Religionswissenschaft zu wecken.

Der erste Abschnitt beschreibt in drei Kp.n die „Objekte der Religionswissenschaft" (19–38). Schwerpunkt ist das Kp. „Religion und Religionen" (19–30), in dem der Vf. einen Allgemeinbegriff von Religion eruiert und von „pseudoreligiösen Erscheinungen" abgrenzt. Die Kp. „Religionsinterner Pluralismus" (30–35) und „Interreligiöse Strömungen" (36–38) machen deutlich, daß die Vielgestaltigkeit religiösen Lebens, die nicht nur im Pluralismus der verschiedenen Religionen, sondern auch innerhalb ein und derselben Religion reichen Ausdruck findet, nicht durch einen abstrakten Religionsbegriff aus dem Blickfeld verdrängt werden darf.

Der zweite Abschnitt „Religionswissenschaftliche Disziplinen" (39–65) befaßt sich mit den Aspekten und Methoden der verschiedenen Fächer der Religionswissenschaft. Besprochen werden: Religionsgeschichte, Religionsphänomenologie, Religionstypologie, Religionssoziologie, Religionspsychologie.

Der dritte und vierte Abschnitt ist dem Verhältnis von „Religionswissenschaft und Theologie" (66–70) sowie jenem von „Religionswissenschaft und Philosophie" (71f) gewidmet.

Im Abschnitt „Religionskritik" (73–75) unterscheidet der Vf. zwei Formen von Religionskritik: die „radikale" und die „schleichende". Mit der „radikalen Kritik", „die Religion als Religion von vornherein bestreitet und immanenten Bedingungen philosophischer, psychologischer oder soziologischer Provenienz unterstellen will", habe die Religionswissenschaft überhaupt nichts zu tun (73). Mit der „schleichenden Religionskritik", die das Wesen der Religion durch „Herabsetzung religiöser Fakten", durch unzulässige Verallgemeinerung und Übertragung von Begriffen verfälsche, müsse sich die Religionswissenschaft jedoch entschieden auseinandersetzen (73f).

Die Abschnitte „Religionswissenschaft als akademisches Fach" (76–79) und „Fachorganisation und Kongresse" (80–81) orientieren über die Geschichte der Religionswissenschaft als einer akademischen Disziplin und über internationale religionswissenschaftliche Kongresse seit 1900. In dem Abschnitt „Forschungsrichtungen und Forschungsaufgaben" (82–90) kommen einzelne Themen zur Sprache, die in der religionswissenschaftlichen Forschung der letzten Jahrzehnte im Vordergrund standen: „Gottesglaube und Mythos", „Typen religiöser Autorität", „Der Kult", „Symbole", „Der Evolutionismus und seine Überwindung". Ein Register orientiert über den gebotenen Stoff (111–116).

Von den zahlreichen Problemen, die in einer „Einführung" gleichsam gebündelt vorhanden sind, soll nur ein wichtiger Punkt besprochen werden – der Religionsbegriff.

Wie die Geschichte der Religionswissenschaft, so zeigt auch L.s Darstellung, daß die Gesamtkonzeption einer Religionswissenschaft vom Religionsbegriff abhängt. Für L. ist die Religionsgeschichte mit Recht „die unabdingbare Grundlage jeder weiteren religionswis-

senschaftlichen Forschung" (39). Deshalb sei der Religionsbegriff auch aus der empirischen Vielfalt historischer Religionen zu gewinnen.

Mit andern bedeutenden Religionsforschern vertritt L. die Auffassung, daß Religion – trotz aller Unterschiede und Gegensätze im Erscheinungsbild der historischen Religionen – eine zusammenhängende Größe sei (19). Daraus ergäbe sich ein Allgemeinbegriff von Religion.

Aber der Vf. geht noch einen Schritt weiter. Trotz aller Unterschiede und Gegensätze seien in den historischen Religionen übergreifende Gemeinsamkeiten vorhanden, die nicht nur „Äußerlichkeiten oder Randerscheinungen" beträfen, sondern „zentrale, wesensmäßige Elemente" (23). So finde sich in allen (!) Religionen „gleichermaßen und jeweils uranfänglich und unableitbar die Korrespondenz zwischen den Menschen einerseits und andererseits dem Übermenschlichen, Außerweltlichen, Unbedingten und absolut Jenseitigen, der Transzendenz, die in der personhaften Gottheit verehrt wird" (23) Daraus ergäbe sich auch ein allgemeiner Wesensbegriff von Religion.

Die Definition des Vf.s lautet: Religion ist „ein unableitbares Urphänomen, eine Größe sui generis, die konstituiert wird durch die existentielle Wechselbeziehung zwischen der Gottheit einerseits, deren Manifestation der Mensch erfährt, und andererseits den Reaktionen des Menschen, seiner „Richtung auf das Unbedingte", die sich in Verehrung und Anbetung, in ethischer Lebensgestaltung und kultischer Handlung, in der Beschreibung eines Heilsweges realisiert, der von Leid und Sünde befreit und zur Erlösung führt" (23).

Mit diesem einheitlichen Religionsbegriff hat der Vf. Religion als eine Größe sui generis von allen anderen Gebieten des menschlichen Lebens abgegrenzt. Die Eigenart des Gegenstandes fordere sowohl die „Eigenständigkeit der religionswissenschaftlichen Forschung" als auch eine adäquate Betrachtungsweise seiner verschiedenen Aspekte, „deren Gegenstände dann nicht Fächern zugewiesen werden dürfen, die von inadäquaten Voraussetzungen ausgehen" (23). – Die Bedeutung des Religionsbegriffs für die Gesamtkonzeption einer Religionswissenschaft und ihrer Disziplin ist evident! – Damit hat L. Position bezogen und seinen religionswissenschaftlichen Standort eindeutig umschrieben.

Gegen die Position des Vf.s, der sich zweifellos in wesentlichen Punkten auf eine starke Strömung in der Geschichte der Religionswissenschaft seit Schleiermacher berufen kann, lassen sich jedoch schwerwiegende Einwände vorbringen. Obwohl er selber betont, daß die Religionsgeschichte die Grundlage jeder religionswissenschaftlichen Forschung sei und deshalb auch ein einheitlicher Religionsbegriff aus der Religionsgeschichte eruiert werden müsse, ist sein eigener Religionsbegriff selektiv und normativ.

Zwei Einwände, aus Religionsgeschichte und religionswissenschaftlicher Forschung, versucht der Vf. selber umgehend zu entkräften:

1. Da die Beziehung des Menschen zu einer außerweltlichen persönlichen Macht für seinen Religionsbegriff konstitutiv ist, eliminiert er den frühen Buddhismus aus der Religionsgeschichte und betrachtet ihn als Philosophie. – 2. Er korrigiert den Begriff des „Heiligen", der seit Nathan Söderblom und Rudolf Otto in der religionswissenschaftlichen Forschung weithin als Kriterium für das Wesen der Religion verwendet worden ist. Das „Heilige" sei überhaupt keine unpersönliche Größe, sondern eine Qualität, die ganz und gar einer persönlichen göttlichen Macht zukomme (25f).

Aber „sind mit dieser Ausklammerung des ursprünglichen Buddhismus aus der Welt der Religionen" alle Einwände aus der Religionsgeschichte beseitigt? Müßten nicht auch spätere Formen des Buddhismus ausgeschieden werden? Lassen sich das unpersönliche Numen der Upanischaden und starke apersonale, monistische Strömungen im Hinduismus unter den Religionsbegriff des Vf.s subsumieren?

Der Religionsbegriff des Vf.s enthält aber noch andere „zentrale, wesensmäßige Elemente", die keineswegs universale Geltung beanspruchen können: Wie verhält es sich mit der so stark hervorgehobenen „Transzendenz"? Handelt es sich z.B. bei der Brahman-Ātman-Lehre wirklich um das Verhältnis des Menschen zum „absolut Jenseitigen", „Außerweltlichen", zur „Transzendenz, die in der personhaften Gottheit" verehrt wird? Wird nicht im allgemeinen Denken der Upanischaden die Wirklichkeit der Einzelerscheinungen geleugnet und das Selbst mit dem göttlichen Geist, der unpersönlich ist, identifiziert? Damit wird aber auch ein weiteres Begriffselement fragwürdig: Ist eine solche Beziehung „Verehrung und Anbetung"? Oder denken wir an die heidnische Antike, in der der Kosmos als Einheit und Ganzheit, als ein θεῖον angesehen wird. Läßt sich dieser antike Kosmos in ein „Diesseits" und „Jenseits" aufspalten? Stehen sich hier „diese" Welt und das „absolut Jenseitige" gegenüber? Und wie steht es mit den Religionen der Naturvölker? Ein Kenner wie K. Th. Preuß betont, daß die Naturvölker, im Gegensatz zu den Erlösungsreligionen, vollständig auf dem Boden des Diesseits stehen. Handelt es sich hier nicht um eine „Transzendenz ins Diesseits"? Ferner: Ist die ethische Lebensgestaltung wirklich in allen Religionen die Reaktion des Menschen auf die Manifestation der Gottheit? Hat Milamowitz so unrecht, wenn er vom „Glauben der Hellenen" sagt: „Die Götter haben die Sittlichkeit von den Menschen lernen müssen" (I, 346)? Weiter: Ist der Heislweg in allen Religionen wirklich die Befreiung von „Sünde"? Wie ist der Begriff der „Erlösung" zu verstehen, wenn alle Religionen Heilswege zur Erlösung sein sollen? – Bei der großen Verschiedenheit der Religionen scheint Skepsis gegenüber einem allgemeinen Wesensbegriff von Religion angebracht. Genügt der religionswissenschaftlichen Forschung zur Umschreibung ihres Gegenstandes nicht ein Religionsbegriff, der lediglich definiert, welche geschichtlichen Phänomene als „religiös" anzusehen sind? Und eine solche Definition wäre schon schwierig genug!

Der Religionsbegriff des Vf.s führt weiterhin zur Abgrenzung von Erscheinungen, „die bisher als Religion verstanden worden sind oder verstanden werden können". Er selbst scheidet die „Magie" und die verschiedenen Formen „neuzeitlicher Weltfrömmigkeit" aus (27–29). Aber durchziehen nicht zahlreiche magische Praktiken fast alle Religionen? Dringt nicht Magisches vielfach bis ins Zentrum vor? Kann man so einfach per definitionem etwa das Wort brahman, insofern es „rituelle Magie" bedeutet, aus den Hymnen und Opferbräuchen der Veden oder der brahmanischen Kulthandlungen eliminieren? Wird nicht der Religionsbegriff des Vf.s angesichts der Komplexität religiöser Wirklichkeit zum selektiven Purgatorium historischer Erscheinungen?

Offensichtlich normativ ist die im Religionsbegriff des Vf.s enthaltene These, daß der Mensch in der Religion die Manifestation der Gottheit erfahre. Hier wird in der Nachfolge Schleiermachers, Ottos und Heilers die metaphysische Existenz des Numen als causa prima des religiösen Erlebnisses vorausgesetzt, auf die der Mensch im religiösen Akt reagiere. Damit ist aber die Grenze, die historischer Forschung gezogen ist, überschritten. Die Geschichtsforschung kann nur positive, beobachtbare Phänomene, also die veritas historica zum Gegenstand haben. Sie überschreitet ihre Kompetenz, wenn sie ontologische Feststellungen trifft. Das gilt auch für die Religionsgeschichte. Auch hier kann sie nur feststellen, was Menschen religiös gedacht, gemeint, geglaubt oder praktiziert haben, nicht jedoch, daß das Erlebte auf eine metaphysische Realität zurückgeht. Sie kann also sagen, daß Menschen glauben, im religiösen Erlebnis eine Manifestation der Gottheit zu erfahren, nicht jedoch, daß „der Mensch die Manifestation der Gottheit erfährt". Die Frage, ob irgendeine unsichtbare Gottheit existiert oder nicht, ist ein ontologisches, kein historisches Problem. Die Frage nach der veritas metaphysica der Religionen gehört in die Religionsphilosophie oder Theologie.

Der normative Religionsbegriff des Vf.s ist schließlich auch der Grund dafür, daß er einer rein empirisch ausgerichteten Psychologie und Soziologie die religionswissenschaftliche Kompetenz bestreitet, weil sie mit ihrer immanenten Betrachtungsweise dem transzendenten Charakter des religiösen Objekts nicht gerecht werden könnten. Verlangt wird eine dem dargelegten Religionsbegriff adäquate Religionssoziologie und Religionspsychologie. So wird z. B. die Aufgabe der Religionspsychologie folgendermaßen beschrieben: „Vorgegeben ist stets das numinose Objekt, das Heilige, die Gottheit, und Aufgabe der Religionspsychologie ist es, den Reflex auf die Erfahrung des Absoluten im Kreaturgefühl des Menschen, in seiner Psyche zu studieren" 63).

Der Religionsbegriff des Vf.s ist in Wirklichkiet nicht induktiv aus der Religionsgschichte gewonnen, sondern enthält bereits eine religionswissenschaftliche Theorie.

Münster Johannes Dörmann

Honnefelder, Ludger: **Ens inquantum ens.** Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. – Münster: Aschendorff (1979). XII, 468 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F. Bd 16) kart. DM 98.–

Die vorliegende Studie untersucht nach den Worten des Vf.s „die den Gegenstand der scotischen Metaphysik exponierende und damit die Metaphysik selbst grundlegende formale Betrachtung des Begriffs des ›Seienden‹" (51). Sie verfolgt das Ziel, die von Scotus an verschiedenen Stellen seines Werkes und in unterschiedlichen Problemzusammenhängen vorgetragene Lehre vom ›Seienden‹ darzustellen und ihre philosophische Systematik herauszuarbeiten.

Mit großer methodischer Sorgfalt und reichem systematischen Wissen legt der Vf. im Einleitungskapitel (1–54) angemessen ausführlich die Schwierigkeiten seiner anspruchsvollen Zielsetzung dar, aus der theologischen Synthese des Scotus den genuin philosophischen Charakter der Frage nach dem Seienden als solchen zu erheben und damit ein zentrales Stück ›Philosophie‹ dieses Autors zu präsentieren. Wenn ein Denker, wie Scotus, sein Werk maßgeblich als Theologie versteht, wie stellt sich innerhalb eines so konzipierten Werkes die Frage nach dem ›Seienden als solchen‹? Darf sie als ursprünglich philosophische Frage erwartet werden in dem Sinne, daß sie dem Anspruch der Philosophie genügt, eine von nichts anderem abhängige, ›erste‹ Weise von Wissen und Wissenschaft zu sein? Mit Recht warnt der Vf. vor einem früher nicht selten praktizierten Interpretationstypus, der die Rekonstruktion der ›Philosophie‹ mittelalterlicher Autoren ohne ausreichende Berücksichtigung ihres Selbstverständnisses als Theologen vornahm. Konsequent geht er daher aus von einer Erörterung des Begriffs der Theologie und schreitet dann fort zu einer Bestimmung des Verhältnisses der Theologie zur durch die Frage nach dem ›Seienden als solchen‹ konstituierten Metaphysik, wobei die wissenschaftstheoretischen und anthropologischen Probleme dieses Verhältnisses deutlich hervortreten.

Ein wichtiger Punkt dieser Erörterungen ist das ›Erste‹, auf das die wesentliche Ordnung der in einer Wissenschaft abgeleiteten Sätze und die Prinzipien einer Wissenschaft bezogen sind, das ›erste Subjekt‹. In diesem Zusammenhang führt der Vf. aus: „In der Lectura und der Ordinatio gebraucht Scotus an Stelle des Terminus ›erstes Subjekt‹ auch den Terminus ›erstes Objekt‹ (obiectum primum)“ (7). Dementspechend spricht der Vf. vom ›ersten Subjekt-Objekt‹ der Theologie bzw. Metaphysik.

Ich zögere etwas, diesem letzten Interpretationsvorschlag des Vf.s voll zuzustimmen und hätte es selbst lieber gesehen, wenn er die im nächsten Satz vollkommen richtig dargelegte Unterscheidung von Subjekt und Objekt einer Wissenschaft beibehalten hätte. In diesem Zusammenhang läßt sich aber m. E., im Blick auf Textgestaltung und Variantenapparat, die Frage stellen, ob aus textkritischer Sicht in der Editio Vaticana, auf die sich der Autor beruft, alles getan wurde, um der terminologischen Unsicherheiten etwa bei der Gegenstandsbestimmung der Theologie innerhalb der Texttradition der Ordinatio Herr zu werden (vgl. Ordinatio, prol., p. 3, q. 1, ed. Vat. I 89–91). Allerdings wird der weitere Gang der vorgelegten Untersuchung von dieser Frage nicht belastet.

Das Verhältnis von Theologie und Philosophie bzw. Metaphysik ist auch für Scotus, wie der Vf. ausführt, eingebettet in das umfassendere Verhältnis von Natürlichkeit und Übernatürlichkeit im Vorgang von Offenbarung und Glauben und muß prinzipiell diesem folgen. Die theologia nostra ist bei ihrem Bemühen um wissenschaftliche Einsicht in die geoffenbarte Wahrheit angewiesen auf eine methodische Reflexion auf das in ihr enthaltene Wissen. Damit wird die Funktion der Philosophie, speziell der Metaphysik, deutlich: Die geoffenbarte Wahrheit muß, um verstanden zu werden, durch ein von ihr vorausgesetztes natürliches Wissen vermittelt werden. Philosophie steht in einem Dienstverhältnis zur Theologie. Nach Scotus müßte der Theologe, könnte er nicht auf eine ausgearbeitete Philosophie zurückgreifen, selbst zum Philosophen werden, um der Theologie zur Gestalt sicheren Wissens zu verhelfen. Dennoch berührt die Indienstnahme der Philosophie durch die Theologie nicht deren eigene Ursprünglichkeit. Obwohl für Scotus die Theologie als wissenschaftlich legitimiertes Reden von Gott nicht auf Philosophie bzw. Metaphysik verzichten kann, besteht für ihn keine Notwendigkeit, eine geschlossene Metaphysik vorzulegen. Die Metaphysik des Scotus ist daher nur als Resultat einer Interpretation zu gewinnen, die den philosophischen Anstrengungen in den verschiedenen theologischen Kontexten nachgeht und anschließend systematisch zu ordnen versucht.

In den drei Hauptkapiteln seiner Studie zeigt der Vf. eine überragende Vertrautheit mit dem gesamten Werk des Scotus, wie sie nur Frucht einer jahrelangen Beschäftigung mit diesem Autor sein kann.

Im ersten Kapitel, „Das ›Seiende‹ als Gegenstand menschlicher Erkenntnis und Wissenschaft“ (55–143), geht der Vf. auf die Probleme des ›Seienden‹ als des ersten adäquaten Objekts des Verstandes und als des ersten Subjektes der Metaphysik ein. Mit dem ersten Problem, das Scotus innerhalb der Frage nach der natürlichen Erkennbarkeit Gottes und der Notwendigkeit und Möglichkeit übernatürlicher Offenbarung behandelt, kommt unvermeidlich die Frage nach dem Begriff des ›Seienden‹ zur Sprache, wobei der Vf. vor allem auch die zeitgenössische Diskussion über Aristoteles' und Avicennas Meinungen über das ›Ersterkannte‹ der menschlichen Seele ausbreitet. Die Frage nach dem Subjekt der Metaphysik verfolgt der Vf. in den Quaestiones in libros Metaphysicorum Aristotelis und in der Ordinatio (einschließlich der Lectura). Als erstes Ergebnis erhalten wir: Die Möglichkeit einer wisschenschaftlichen Erkenntnis des ›Seienden als Seiendem‹ wird in einer ersten Weise sichtbar durch die Bestimmung des ›Seienden‹ in formaler Zuordnung zu Vermögen und Habitus als des ersten adäquaten Objektes des Verstandes und des ersten Subjektes der Metaphysik.

Im zweiten Kapitel, „Der Begriff des ›Seienden‹ in der Erkenntnis“ (144–267), entfaltet der Vf. den Begriff des ›Seienden‹ im einzelnen. Hierbei geht er datailliert auf die Probleme des Ursprungs des Begriffs ein sowie auf die Abstraktion und die Unterscheidung von intuitiver und abstraktiver Erkenntnis im Hinblick auf die Erkenntnis von ›Seiendem‹.

Das dritte Kapitel, „Der Begriff des ›Seienden‹ in der Aussage“ (268–395), ist hauptsächlich dem zentralen Thema der Univozität der Aussagbarkeit von ›Seiendem‹ gewidmet. Scotus' Auffassung von der Aussageweise des Begriffs des ›Seienden‹ ist begründet wiederum in seiner Lehre vom ›Ersterkannten‹ in den drei Ordnungen des Ursprungs, der Vollkommenheit und der Adäquation. In der Behandlung der dritten Ordnung kommt Scotus zu dem Resultat, daß es für unseren Verstand kein erstes im Sinne der Virtualität adäquates natürliches Objekt geben kann, sondern allenfalls ein im Sinne der Gemeinsamkeit adäquates Objekt, d. h. es muß sich ein ›Erstes‹ finden lassen, das sich als ein ›Gemeinsames‹ von allen anderen aussagen läßt. Als ein solches erweist sich für Scotus der Begriff des ›Seienden‹. Die Möglichkeit, diesen Begriff als Gemeinsames auszusagen, basiert aber für Scotus (und darin hat ihm bekanntlich sein großer Kritiker Ockham recht gegeben) auf der univoken Prädikation des Begriffs des ›Seienden‹. Nur wenn sich diese Möglichkeit als legitim herausstellt, ist die Möglichkeit und Einheit einer Metaphysik als Wissenschaft vom ›Seienden als Seienden‹ (und auch die Möglichkeit der Theologie als Wissenschaft) vertretbar.

In einem längeren Schlußkapitel, „Die formale Exposition des ›Seienden als solchen‹ und ihre Bedeutung“ (396–434), verdeutlicht der Vf. den systematischen Gesamtsinn der Teilschritte innerhalb der formalen Exposition der scotischen Metaphysik, die in den voraufgegangenen Erörterungen für sich und unter Beachtung des verschiedenen Kontextes ausgeführt wurden. Er kommt zu dem Urteil, daß das Metaphysikverständnis des Scotus als der „konsequenteste, umfassendste und in sich geschlossenste Versuch des Mittelalters“ gewertet werden darf, Metaphysik als Wissenschaft vom ›Seienden‹ als einem (transzendental) ›Allgemeinen‹ zu konzipieren“ (397). Metaphysik ist nach Scotus unter den Bedingungen des status iste „Wissenschaft von einem ›Ersten‹ im Sinn eines schlechthin Gemeinsamen als dem ersten Subjekt dieser Wissenschaft und dem ersten adäquaten Objekt eines endlichen Verstandes“ (398). Sie tritt nach Meinung des Vf. auf „in einer bis dahin unbekannten Weise als reine ›scientia transcendens‹ im ausschließlichen Sinn einer ›scientia de transcendentibus‹, wobei die ›transcendentia‹ nicht die ›entia transcendentia‹ sind, sondern die die obersten Gattungen übersteigenden Bestimmungen, wie sie als Inhalte entsprechender Begriffe erscheinen“ (402f). Mit der formalen Bestimmung der Metaphysik als ›Transzendentalwissenschaft‹ habe damit Scotus ein Metaphysikpostulat formuliert, das – mit aller Vorsicht gesagt – für die folgenden Jahrhunderte bis hin zu Kant Metaphysik als Transzendentalwissenschaft zum Programm habe werden lassen.

Der Vf. hat eine Studie vorgelegt, die höchste Anerkennung verdient. Gewiß sind viele Einzelheiten dieses umfangreichen Buches nicht neu. In seiner Gesamtheit stellt es aber einen originellen und selbständigen Beitrag von hoher intellektueller Kraft dar. Dabei verwendet der Vf. eine Interpretationssprache, die der „realistischen“ Erkenntnislehre des Scotus durchaus angemessen ist und den schwierigen Text erschließt, wenngleich einem durch die Schule der „Nominales“ gegangenen Leser manche „hermeneutische“ Sprachelemente des Vf. nicht unbedingt notwendig erscheinen. Immense Scotus-Kenntnis und souveräne Beherrschung der einschlägigen Literatur haben ein Werk entstehen lassen, auf dessen Standard die weitere Scotus-Interpretation Rücksicht nehmen muß.

München Gerhard Leibold

Schwanz, Peter: **Analogia imaginis.** Ein Beitrag zur kritischen Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Paul Tillichs. Zugleich der Versuch einer Hinführung zu dem Ansatz eines Systems als christologisch-anthropologischem Modell. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1980), 175 S. kart. DM 64.–

Gehalt und Intention nach ist dieses in Zeitschriftenaufsätzen z. T. schon erschienene aber einheitlich konzipierte und sorgfältig bearbeitete Buch ein philosophisch-theologischer Entwurf, der das Heilsgeschehen auf geeignete philosophische Begriffe bringen und zugleich eine Auseinandersetzung mit dem Text des dreibändigen Werkes „Systematische Theologie“ von Paul Tillich sein will.

Der Inhalt, der unter vier Themen (Subjekt-Objekt-Schema, Inhalt und Form, Relation und Substanz, Funktion und Sein) erörtert wird, ließe sich so umreißen: Der Mensch, das natürliche Selbst, ist aufgefordert, als Weltzentrum die Welt zu strukturieren, ohne sie dabei in sich einzuziehen; denn ohne Zentrum ist die Welt nicht Welt und ohne Welt ist das menschliche Selbst leer. Als natürliches Selbst ist der Mensch dieser Aufgabe nicht gewachsen; er ist deswegen nicht nur – wie gelegentlich bei Tillich – versucht, sondern in der Tat genötigt, gewissermaßen einer Selbstvergötterung zu erliegen (54, 138), um die Welt als Welt entstehen und bestehen zu lassen (29). Was so dem natürlichen Selbst notwendig und zugleich unmöglich ist, wird erst durch eine neue Bewegung – die zweite Phase des Prozesses des personalen Aktes oder des Personseins (42) – ermöglicht, darin das natürliche Selbst durch ein neues Selbst, das als Sein-Selbst auch konkret Grund des Seins ist, ersetzt wird. Indem es konkret im menschlichen Personzentrum (26, 152) verwirklicht wird, hebt das Sein-Selbst das natürliche Selbst auf, ohne dabei den Unterschied zwischen menschlichem und göttlichem Selbst zu verwischen. Vielmehr entsteht dadurch ein Verhältnis, das ein wirkliches Drittes (59, 108) und gegenüber dem natürlichen Mensch-Welt-Verhältnis etwas Neues ist. Dieses dann über den Tod hinaus fortdauernde Neue kann Sch. mit dem paulinischen soma pneumatikon gleichsetzen, das im Menschen durch Bezogenheit auf den auferstandenen Christus zustandekommt (49, 104).

Den philosophischen Schwerpunkt der Auseinandersetzung mit Tillich bildet Sch.s Versuch, die Substanz-Ontologie, die bei Tillich

immer zu drohen scheint (87, 106), durch einen transzendentalen Relationismus (62) zu ersetzen, d. h. durch einen Verhältnisbegriff, in dem Verhältnis Substanz einschließen kann, während jedoch umgekehrt Substanz Verhältnis ausschließen muß. Dadurch will Sch. Tillich gegenüber klar herausstellen, daß und wie Gott und das Reich Gottes nicht als Dimension – auch nicht als letzte oder Tiefendimension – des schon bestehenden Seins, sondern als eine neue die alte in sich aufhebende Wirklichkeit zu verstehen sind. Der theologische Schwerpunkt liegt darin, daß hier der erste Moment des Prozesses (das Offensein des Menschen, das „Vakuum" oder die „heilige Leere") nicht schon als Einbruch Gottes in die menschliche Passivität sondern als höchste Aktivität des Menschen zu verstehen ist: „dieses Vakuum ist der vom Menschen bereitete Ort, an dem Gott nun selbst wirken kann" (82). Der Mensch ist also nicht nur genötigt sondern auch fähig, sich so zu öffnen, daß er die von Gott kommende Fülle empfangen kann. Er muß und kann von sich aus daher von Gott reden und Gott als Postulat aufstellen, um der Existenz Sinn zu verleihen, obzwar ein Postulat noch nicht Wirklichkeit ist (115). Bricht Gott als das das Negative erfüllende Positive ein, so ist das sowohl Konkretisierung Gottes und eines neuen menschlichen Selbst wie auch Verifizierung des Postulats (116). Wir müssen von Gott reden – so betont der Vf. im Gegensatz zu einem weit verbreiteten Thema aus der dialektischen Theologie –, nicht weil er uns schon begegnet ist, sondern weil wir nur so die Existenzfrage postulierend beantworten können.

Als Grundlegung einer philosophischen Theologie ist der in diesem Bd vorgeführte Entwurf ein beachtenswerter Ansatz dazu, die Schwäche der geläufigen evangelischen Fundamentaltheologie hinsichtlich des Mensch-Gott-Verhältnisses zu überwinden. Er ließe sich zwar wohl erst durch noch eingehendere Analysen als stichhaltig erweisen, aber er ist präzis und einheitlich dargestellt. Als Beitrag zum Tillichverständnis ist demgegenüber der Wert schon dadurch erheblich vermindert, daß Sch. sich fast ausschließlich auf Tillichs „Systematische Theologie" beschränkt und daß er auf die einschlägige Sekundärliteratur nicht eingeht. Denn für das Gott-Welt-Verhältnis müßte man z. B. die „Religionsphilosophie" mit in Betracht ziehen; zudem sind die terminologischen Ungenauigkeiten bei Tillich wie auch die Problematik des Seins-Selbst als Seinsgrundes schon öfters zum Thema gemacht, und es ist nicht leicht einzusehen, inwiefern Sch. die Tillichdiskussion wirklich fördert. Darüber hinaus scheint Sch. einem Mißverständnis anheimgefallen zu sein, indem er zu übersehen scheint, daß bei Tillich – vor allem in „Systematischer Theol." – die Begriffe „Essenz" und „Existenz" Abstraktionen vom wirklichen „Leben" bezeichnen, so daß die Gleichsetzung von Essenz und Existenz mit „Theonomie" und „Autonomie" – letztere sind aus der Geistesgeschichte gewonnene und auf gewisse Perioden der Geschichte anwendbare Begriffe – den Inhalt und die Absicht der Begriffe wesentlich entstellen muß.

Auf alle Fälle ist jedoch diese Abhandlung, die der Vf. als klärende und korrigierende Weiterführung von und Festhalten an der grundlegenden Tillichschen Konzeption versteht (144, 152), ein Zeugnis davon, wie die Theologie Tillichs immer wieder als Ansporn zum eigenen Denken und zur Aneignung des theologischen Gehalts wirkt.

Charlottesville Robert P. Scharlemann

Lotz, Johannes B., **Person und Freiheit.** Eine philosophische Untersuchung mit theologischen Ausblicken. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979). 191 S. (Quaestiones disputatae Bd 83) kart. DM 28.50

Der Titel deutet die zwei Teile des Buches an. Im ersten wird der Personbegriff philosophisch (ontologisch, existenzial, dialogisch und ethisch-rechtlich) sowie theologisch (trinitarisch, christologisch und bzgl. des Dialogs von Gott und Mensch) differenziert. Im zweiten Teil erfolgt die Entfaltung des Freiheitsbegriffs. L. geht aus vom Wesen menschlicher Freiheit (Determinismusproblem, Freiheitserfahrung, Wahl und Entscheidung) und stellt diese der absoluten Freiheit Gottes gegenüber. Die anschließende theologische Reflexion erörtert die trinitarische Freiheit, unsere erlöste Freiheit, die Freiheit-Gnade- sowie die Providenzproblematik. Die damit philosophisch und theologisch differenzierte Freiheit der Person wird dann in ihrer Gesellschaftlichkeit und Geschichtlichkeit betrachtet, was zur abschließenden theologischen (christologischen, ekklesiologisch-heilsgeschichtlichen) Reflexion führt.

Das Buch hat einführenden Charakter. Es eröffnet den Einblick in ein Denken, das vielleicht der Gegenwart erst fremd werden mußte, um von ihr als etwas Neues wiederentdeckt werden zu können. L. kommt vom transzendentalen Thomismus her (Person als „Offenbarkeit des Seins") und durch alle Aneignung neuen philosophisch-theologischen (insbesondere existentialistischen und dialogisch-personalistischen) Denkens sowie durch alle Aufbereitung der Thematik in einer einfachen, klaren Sprache hindurch ist in der ganzen Gedankenführung stets die präzise und differenzierte Begrifflichkeit und Argumentation des Aquinaten spürbar. Auf diesem Boden gelingt es L., diesen sehr weit gespannten thematischen Bogen in erstaunlicher Kürze und vorbildlicher Klarheit auszuleuchten, wobei er immer wieder zu originellen Antworten kommt bzw. alte Antworten originell vermittelt, wie z. B. in der Frage nach dem menschlichen Ich in Christus. Die Beurteilung des Buches wird primär davon abhängen, wie der Leser philosophisch und theologisch zu diesem thomistischen Boden spekulativer Argumentation steht.

Wien Arno Anzenbacher

Wer ist der Mensch? Entwurf einer offenen und imperativen Anthropologie. Hrsg. u. bearb. von Hugo Staudinger und Johannes Schlüter. – (Stuttgart, Bonn): Burg (1981). 366 S., Lw. DM 32.–

Dem Vorwort ist zu entnehmen, daß das Werk im Auftrag des Instituts für wissenschaftstheoretische Grundlagenforschung, der Forschungsstelle des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen, entstanden ist. Es ist nach dem Buch „Chance und Risiko der Gegenwart – Eine kritische Analyse der wissenschaftlich-technischen Welt" der zweite Bd innerhalb des Großprojektes „Wissenschaftstheoretische Aufarbeitung der geistigen Trends der Gegenwart als Herausforderung des Glaubens an die eindimensionale Rationalität". Beiträge von 18 namhaften Wissenschaftlern aus Theologie, Philosophie, Biologie, Psychologie, Pädagogik, Soziologie, Politologie, Medizin und Geschichte wurden von den Hrsg. nach sprachlicher Bearbeitung in den einheitlichen Gesamttext integriert, dessen Teile nicht namentlich gezeichnet sind. Das Werk gliedert sich in einleitende Vorüberlegungen, drei Hauptteile, Schlußüberlegungen sowie Anmerkungs- und Registerteil.

Die Vorüberlegungen setzen sich wissenschafts- und erkenntnistheoretisch mit den „Hauptschwierigkeiten einer modernen Anthropologie" auseinander und entwickeln an der Differenz zwischen dem modellbedingten, methodisch-abstrakten bloß Richtigen und dem Wahren bzw. Wesentlichen das Desiderat einer Anthropologie, welche am Wesentlichen orientiert ist und Reduktionismen überwindet. Es wird demnach eine Anthropologie in Aussicht gestellt, in welcher die philosophisch-ganzheitliche Sicht tonangebend ist.

Diese Erwartung wird allerdings im folgenden nur sehr bedingt erfüllt. Der erste Hauptteil „Besondere Fähigkeiten und Eigenarten des Menschen" (33–129) bringt zwar eine reiche Fülle vielfältigen Materials. Er informiert über biologiche Ausstattung, die Wechselwirkung von Leib und Geist, Abstraktionsvermögen, Sprache, Erbe-Milieu-Problem, Selbstdarstellung, Symbole, bewußtes Erleben, Gefühl, Phantasie und Spiel, Lern- und Handlungstheorie. In allen diesen Kp. wird der Unterschied zwischen Mensch und Tier herausgearbeitet und die jeweilige Besonderheit des Menschen dargestellt. Stets liegt ein Vorverständnis des Menschen zugrunde, das dem Tenor der philosophia perennis und dem christlich-abendländischen Menschenbild entspricht. Das wertvolle, meist auch hervorragend ausgearbeitete Material illustriert bunt dieses Vorverständnis. Es fehlt jedoch praktisch völlig die philosophische Explikation dieses Vorverständnisses. Das mag Absicht gewesen sein. Nur führt eben dieses Vorherrschen der empirisch-einzelwisschenschaftlichen Sicht zu Konsequenzen: Begriffe wie „Geist", „Freiheit", „Wille", „Bewußtsein", „Erkenntnis", „Gefühl", „Abstraktion" etc. werden mehr oder weniger alltagssprachlich eingeführt und finden bis zum Ende des Buches keine philosophische Präzisierung. So sehr die Differenz Mensch-Tier erörtert wird, die Differenz zwischen Geist und Sinnlichkeit bleibt trotz eines knappen Hinweises (33f) offen.

Die transzendentale bzw. exsitentiale Bedeutung von „Vernunft", „Moralität", „Gesellschaftlichkeit", „Geschichtlichkeit" und „Sprachlichkeit" wird im ersten Teil nicht aufgewiesen. Merkwürdigerweise bleibt die Fragestellung der Themen „Moralität", „Gewissen" und „Sittlichkeit" im ganzen Buch unthematisiert, denn die beiläufigen Erwähnungen in den anderen Teilen (z. B. 200ff, 288ff) haben nur peripheren Charakter. Damit bleibt aber die Palette der menschlichen Fähigkeiten und Eigenarten in einem unvermittelten Nebeneinander stecken.

Das wirkt sich aus auf den zweiten Hauptteil „Die Eigenart menschlicher Sozialgebilde" (131–215). Eine im Sinne der Vorüberlegungen „wahre" und „wesentliche" Anthropologie hätte die Sozialgebilde anthropologisch zu vermitteln, also zu zeigen, wie sie aus der Eigenart des Menschen, aus seiner Existentialität und Bedürfnisstruktur, aus seiner existentialen Gesellschaftlichkeit entspringen. Eine

„imperative" Anthropologie hätte außerdem den sozialethischen Gesichtspunkt der in den Sozialgebilden zu realisierenden Humanität einzubringen und anthropologisch zu differenzieren, was sicher nicht dadurch geleistet wird, daß ständig Grundgesetz und Menschenrechtsdeklarationen zitiert werden. Tatsächlich wird völkerkundlich über Ehe und Familie, politologisch über politische Ordnungen, historisch über die Wirtschaft, religionswissenschaftlich über die Religion und wiederum historisch über den innerstaatlichen Pluralismus gehandelt. Die Kp. haben den Charakter vorzüglicher Lexikonartikel über die genannten Stichworte und sind äußerst informativ. Es ist wissenswert, daß Schweine „nachweislich seit etwa 6500 v. Chr. im Irak gehalten" wurden (155) und „die älteste Form der Zange" „seit etwa 3000 v. Chr. in Mesopotamien gebraucht wird" (157). Was aber soll diese Informationsfülle in einer Anthropologie, wenn sie nicht im Rahmen einer anthropologischen Vermittlung steht, sondern eben bloß richtig ist? Im folgenden wird expliziert, „daß Offenheit und Freiheit (!) Vorbedingungen dafür sind, daß bei der Entwicklung des Kosmos, der biologischen Evolution und der Geschichte der Menschheit Neues hervorgebracht wird" (198). Bei aller Wertschätzung des dabei gebotenen empirischen Materials – wie kann man nach Kant so problemlos den Freiheitsbegriff nivellieren?

In vieler Hinsicht wesentlich ist das Kp. über Rechtsordnungen und Naturrecht; aber auch hier wird nicht versucht, die Sinnebene des Rechts anthropologisch zu vermitteln. Für die meisten Beiträge des zweiten Teils ist der anthropologische Kontext des Gesamtprojekts irrelevant.

„Personaltität als Kennzeichen des Menschen und seiner Sozialordnungen" (217–302) ist Thema des dritten Hauptteils. Vom Schlüsselbegriff der Personalität aus werden Personalgemeinschaften, besonders Ehe und Familie, beleuchtet und im Hinblick auf ihre Unersetzbarkeit auf Grund bleibender Bindungs- und Anerkennungsbedürfigkeit erörtert. Probleme der personalen Liebe und die (auch theologisch reflektierte) Bosheit als Preisgabe der personalen Grundbestimmung kommen zur Sprache. Thematisch fällt das ausgezeichnete Schlußkp. über die Spannung zwischen eschatologischer Erwartung und gesellschaftlicher Vollendung durch Politk etwas aus dem Rahmen. Der Vorzug dieses Teils liegt darin, daß einleitend die Begriffe „Individualität", „Identität", „Geschichtlichkeit" und „Personalität" griffig differenziert werden, wodurch die Voraussetzung einer dichteren anthropologischen Vermittlung der weiteren Themen gegeben ist. Hier hätte sich die Chance geboten, im Rahmen des Personalitätsbegriffs eine gewisse Systematik menschlicher Existentialität zu entwickeln, um dem Desiderat des Ganzheitlichen, Integralen gerecht zu werden. Dieser Versuch wurde nicht gemacht. Ebensowenig wurde versucht, die ontologische Frage nach dem Menschen als der leibhaftig-daseienden Transzendentalität zu stellen, also nach der Konstitution der Person als eines in sich vermittelten, wahrhaften Seienden in der Differenzproblematik von Geist, Vitalseele und Leib bzw. Körper.

Das Buch bietet eine reiche Vielfalt von Materialien aus den verschiedensten Disziplinen. Es zeichnet sich aus durch Offenheit auf die theologische Fragestellung hin. Eine Anthropologie jedoch ist das Buch nicht, eher eine wertvolle Materialsammlung zur Anthropologie. Vom Wahren und Wesentlichen des Menschseins erfährt man eher wenig. Aber man findet viel Richtiges. Ob damit der Glaube an die eindimensionale Rationalität zu erschüttern ist, erscheint fraglich.

Wien Arno Anzenbacher

Ahlers, Botho: **Die Unterscheidung von Theologie und Religion.** Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Praktischen Theologie im 18. Jahrhundert. – (Gütersloh): Gütersloher Verlagshaus Mohn (1980). 167 S., kart. DM 38.–

Was führte am Ausgang des 18. Jh.s zur Ausbildung der Praktischen Theologie als einer eigenständigen theologischen Disziplin, die sich auf theoretische Weise mit der „Praxis" befaßt? Schleiermacher hat in seiner „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums" (1811) dieses Motiv der Verselbständigung des theologischen Interesses am „Praktischen" prägnant umschrieben: „Das Bedürfnis der praktischen Theologie entsteht also nur für den, in welchem religiöses Interesse und wissenschaftlicher Geist vereint sind" (zit. nach 164). Vorausgesetzt wird in diesem Zitat eine Unterscheidung von Religion und Theologie, „die Theorie und Praxis in ihr je verschiedenes Recht setzt" (162). Erst dann, aber auch gleichzeitig mit dieser Entwicklung, kommt eine spezifische, eben von der praktischen Theologie zu verhandelnde Problematik zu Bewußtsein. Anders ausgedrückt: Solange Theologie und Religion noch ungeschieden sind, braucht es keine eigenständige praktische Theologie zu geben.

Die vorliegende Studie, eine beim Tübinger praktischen Theologen D. Rössler angefertigte Dissertation, bietet eine interessante und aufschlußreiche Rekonstruktion der Vorgeschichte der praktischen Theologie unter der leitenden Fragestellung, wie sich Theologie und Religion begrifflich und institutionell allmählich auseinanderentwickelten. Sein Material hat der Vf. durch minutiöse Interpretationen von Schriften protestantischer Theologen aus dem 18. Jh. gewonnen.

Die Entwicklung verlief in drei sowohl theologie- als auch frömmigkeitsgeschichtlich epochalen Schritten, die hier nur kurz angegeben werden können:

(1) In der altlutherischen Orthodoxie gilt die Theologie insgesamt als praktische Wissenschaft. Religiöse und kirchliche Praxis werden begriffen als direkte Fortsetzung und Verlängerung der Theologie. „In gewissem Sinne ist Theologie selbst Element dieser Praxis, insofern sie unmittelbar in die Predigt und den Unterricht der Kirche eingeht und darin zur Darstellung kommt. Es gibt keine Praxis, auf die sie sich allererst noch beziehen müßte; sie ist – so gesehen – ihre eigene Praxis." (76)

(2) Während in der orthodoxen Theologie das subjektiv-innere Verhältnis des Individuums zur kirchlichen Institution und Lehre keine Rolle spielt und es vom Ansatz ihres Denkens auch gar nicht kann, steht dieses umgekehrt für den Pietismus im Vordergrund. Theologie wird in Funktion zur „praxis pietatis" definiert, wobei diese Praxis „nicht die institutionelle Tätigkeit der Kirche, sondern die freie Tätigkeit des einzelnen" (51) meint. Mit dieser Bestimmung kehrt der Pietismus das Verhältnis von Theorie und Praxis ins diametrale Gegenstück zum orthodoxen Verständnis um, ist jedoch vom gleichen Anliegen geleitet: die Einheit beider in Theologie und Religion zu wahren.

(3) Faktisch war diese jedoch im Streit zwischen Orthodoxie und Pietismus auseinandergefallen. Sie konnte darum nur in neuer Form wiederhergestellt werden. Dazu bediente sich die christliche Aufklärung der folgenreichen begrifflichen Unterscheidung von Theologie und Religion. „Indem Theologie sich von Religion unterscheidet, stellt sie unter veränderten Bedingungen jene Einheit reflexiv wieder her, die spätestens mit der Auseinandersetzung von Orthodoxie und Pietismus zerbrochen ist. Die Theologie wird darin allgemein, daß sie sich zur universellen Theorie gestaltet und so sowohl die Welt als Gegenstand enthält und legitimiert als auch diejenige Praxis, die ihr vorausliegt, die Religion und damit das praktische Interesse. Sie nimmt das praktische Interesse selbst wahr, indem sie ihre Selbstunterscheidung von der Religion vorantreibt; die Unterscheidung entlastet zwar einerseits die Theologie von der Restriktion, ausschließlich praktisch zu denken, befreit aber andererseits auch die Religion von dem Druck, das Wissen der Theologie praktisch zu machen." (160)

Indem der Vf. diese Epochen nicht nur problem- und argumentationsgeschichtlich nachzeichnet, sondern ihre Darstellung mit Hilfe der wissenssoziologischen Perspektive um ihren kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext erweitert, gelangt er zu äußerst aufschlußreichen Ergebnissen. Die unterschiedlichen theologischen Argumentationsversuche spiegeln eine umfassende gesellschaftliche Entwicklung wider, die für Theologie und Kirche höchst folgenreich war. Der verzweifelte Versuch der orthodoxen Theologie in ihrer Spätphase, die Allgemeinheit der Lebenswelt mit ihrer unmittelbaren Einheit von Theorie und Praxis zu retten, war schon bei seiner Formulierung vom Gang der Ereignisse überrollt. Der Pietismus entsprach der Logik des gesellschaftlichen Differenzierungsprozesses mit seiner Proklamation der Individuierung der Religion sowie der Privatisierung des frommen Denkens. Damit wurde eine neue Bewertung der Subjektivität eingeleitet, die zum bisher überwiegenden Interesse an institutioneller Identität in nicht mehr unmittelbar zu versöhnender Spannung steht. Die dadurch sich ergebenden Probleme sind es, die schließlich zur Verwissenschaftlichung der praktisch-theologischen Reflexion geführt haben – eine Problemlage, die für diese Disziplin immer noch aktuell ist.

Münster Norbert Mette

Guhr, Ekkehard: **Personale Beratung.** Voraussetzung und Methode. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 297 S., kart. DM 29.80

Der Vf. sieht vier traditionelle „Arbeitsbereiche, die sich mit dem psychisch leidenden Menschen befassen . . . Psychiatrie, Psychotherapie, psychologische Therapie und Seelsorge". Ihnen stellt er in dieser Dissertation die „personale Beratung" als fast eigenständige Hilfsmethode gegenüber (100).

Auf den ersten 60 Seiten folgt der Leser der „personalen Beratung" einer selbstmordgefährdeten Depressiven. „Interdisziplinär" sollen dabei „Medizin, Psychotherapie, Kommunikationswissenschaften, Theologie, Sprachwissenschaften und die Naturwissenschaft" einbezogen werden (19), wenn auch naturwissenschaftliche Grundlagen kaum zu finden waren. Von der medizinischen Psychiatrie, die für Depressionsforschung zuständig ist, werden uns die Ansichten von Jaspers und Bleuler, also die frühesten Untersuchungen, referiert (101ff), nicht jedoch die seit 25 Jahren als maßgebend anerkannten Vertreter klinischer Depressionsforschung, die ihre Ergebnisse biochemisch nachweisen konnten (z. B. Kielholz, Hole, Hippius, Helmchen u. a. m.).

Nachdem aus der Psychiatrie seit langem bekannt ist, daß depressive Phasen selten länger als ein Jahr dauern, danach aber auch ohne Behandlung abheilen, kann das Beispiel einer erfolgreichen „personalen Beratung" nach über zwölf Monaten bei einer Depressiven also nicht von dem Wert der Methode überzeugen.

Wer hingegen einen Überblick über psychotherapeutische und psychologische Beratungsmethoden sucht von den verschiedenen tiefenpsychologischen Schulen über Gesprächs- und Verhaltenstherapie bis zu der hier entwickelten „Kommunikationstherapie", der findet mit vielen Quellenangaben zahlreiche Methoden zutreffend dargestellt.

Wenn jedoch „Kirche" verstanden wird als „Kommunikationsprozeß der Gesellschaft" (193), die unter dem „Defizit personaler Kommunikation" leidet, so daß sich „in der Interaktion auch der Seelsorgesituation symmetrische oder komplementäre Beziehungen konstallieren, die systeminternen Regeln unterworfen sind . . ." (207), so fragt sich der Leser, warum wohl der Vf. sich stets auf die wichtige Sprachwissenschaft beruft. (Lehrte nicht schon Luther, „dem Volke aufs Maul schauen"?!)

Wahrscheinlich will das Buch sagen und begründen, wie eine echte, verstehende, zwischenmenschliche Zuwendung mit ihrem Rat verzweifelten Menschen helfen kann. Wie gerne würde der Leser erfahren, welche Bedeutung der Seelsorge als Glaubenshilfe bei dieser wichtigen Aufgabe zukommt. Doch davon schweigt das Buch.

Berlin Klaus Thomas

Klessmann, Michael: **Identität und Glaube. Zum Verhältnis von psychischer Struktur und Glaube.** – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1980). 227 S. (Gesellschaft und Theologie. Abt.: Praxis der Kirche Nr. 33), kart. DM 32.–

Der Verfasser, „Supervisor" am Seelsorgeinstitut in Bethel, begreift in dieser seiner Diss. „die Person als ein in verschiedenen Dimensionen gegliedertes Feld", „orientiert und konkretisiert . . . an der epigenetischen Feldtheorie Eriksons" (169). In dieses „Feldmodell" ist „die Beziehung von psychischer Struktur und Symbolen des Glaubens . . . ontogenetisch und systematisch in ihrer Interdependenz ablesbar". Daraus ergibt sich die Aufgabe des Seelsorgers: „Er soll die Interdependenz bestimmter, vom Klienten geäußerter Symbole mit dessen psychischer Struktur wahrnehmen und verarbeiten" (170).

An anderer Stelle spricht der Vf. verständlicher: er will ein Modell entwickeln „an Hand dessen differenzierter erfaßt werden kann, wie der Glaube sowohl formal als auch inhaltlich mit der psychischen Struktur in Beziehung steht".

Diese Grundaufgabe des Buches sucht der Vf. in sechs Hauptteilen darzustellen:

Im ersten klärt (?) er die Hauptbegriffe von „Struktur", die er u. a. als „Ganzheit" . . . in „spannungsartiger Interaktion" in einer „Invarianz des ‚inneren Systems'" zeigt (11). Als Glauben sieht er mit Paul Tillich „das Ergriffensein durch das, was uns unbedingt angeht" (14).

Im 2. Hauptteil führt der Vf. „von Freud zu Erikson" in einer kurzen Übersicht über die Trieblehre, die „Ich-Psychologie" bis zur Strukturtheorie (21–32).

Der 3. Hauptteil entwickelt „Erik H. Eriksons epigenetische Theorie" und zeigt dessen „acht Phasen in der Entwicklung des Menschen" auf (50–70), von denen zwar die ersten (z. B. „Urvertrauen gegen Urmißtrauen" mit anderen entwicklungspsychologischen Forschungen übereinstimmen, die letzten jedoch „Generativität gegen Stagnation" und „Integration gegen Verzweiflung" vermögen wenig zu überzeugen.

Der 4. Hauptteil setzt sich mit der „neueren Religionspsychologie" auseinander, deren Erkenntnisse der Vf. für sein Thema jedoch als unzureichend und „problematisch" ablehnt (71–81).

„Psychische Struktur und Glaube im Modell des Feldes" lautet das Thema des 5. Hauptteils. Dabei geht der Vf. von dem Feldbegriff Kurt Lewins aus, den er in seiner Anwendung in „engster Nähe zum gestaltpsychologischen Versuch einer Ganzheitsbetrachtung" sieht (86).

Mit Skizzen macht der Vf. Persönlichkeitsstrukturen der „epigenetischen Theorie" in verschiedenen Schichten anschaulich (102–105) und „integriert" dabei die Feldtheorie Kurt Lewins und die epigenetische Theorie Eriksons (140).

Jede der früher dargestellten „Entwicklungsphasen entspricht dabei der Bildung eines Bereiches im Feld der Person" (83–142).

Der letzte Hauptteil schließlich zeigt den „harmonischen Zusammenhang von Theologie- und Religionspsychologie", „weil das Wort Fleisch geworden ist", ist es „nur in . . . der Form des Symbols zugänglich". Darum spricht der Vf. von „Gott" und vom „Kreuz" als Symbolen (152–154) und versteht, „Religionspsychologie als Symbolkritik" (157).

Der Schluß will alle diese – recht theoretischen – Überlegungen offenbar für die Praxis der Seelsorge fruchtbar machen, aus der der Vf. auch einige Beispiele berichtet (161–166). Die „Deutungsarbeit an den Symbolen" sucht der Vf. auf eine „überschaubare Anzahl von Grundmustern zu reduzieren und damit zu vereinfachen".

Damit wird Seelsorge zu einer „Hilfe zur Reifung der Person . . ., d. h. zur Differenzierung und Integration sowohl der Symboldimension als auch der Dimension des organismischen Prozesses, des Ich-Prozesses und der Repräsentanzen des Sozialprozesses".

Das Buch also sucht unter psychologischen Fragen den Vorgang der Seelsorge zu klären und sieht dabei nicht so sehr den Menschen in seinen Nöten und Glaubenszweifeln (obwohl der Vf. über ausgedehnte praktische Erfahrungen im Clinical Pastoral Training in den USA sowie in der Krankenseelsorge verfügt); vielmehr sieht er seine Aufgabe in dem Aufstellen einer theoretischen Konstruktion der Persönlichkeit, von der her die Seelsorge geschehen soll. Fragen nach der Bibel, nach dem leidenden, sorgenden und zweifelnden Menschen stellt das Buch nicht.

Berlin Klaus Thomas

Dreher, Martin Norberto: **Kirche und Deutschtum in der Entwicklung der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 259 S., 1 Karte (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte. Reihe B: Darstellungen Bd 6) geb. DM 46.–

Während eines Praktikums in einer Gemeinde der «Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil» (kurzweg «Igreja dos Alemães» genannt) konnte der von deutschen Einwanderern abstammende brasilianische Vf. als Theologiestudent nach einem Gottesdienst die Feststellung machen, daß die in deutscher Sprache gehaltene Predigt von ca. 70 % der Kirchenbesucher nicht verstanden worden war, obwohl die Gottesdienste dort immer in deutscher Sprache gehalten wurden. Auf seinen Vorschlag hin, auch Gottesdienst in der portugiesischen Landessprache zu halten, erhielt D. die zunächst verblüffende Antwort, man könne nicht evangelisch sein, ohne zugleich Deutscher zu sein. Durch diese Erfahrung wurde die (1975 in München beim Fachbereich Evangelische Theologie als Diss.) vorgelegte Untersuchung angeregt. Bemerkenswert ist, daß selbst Vf. (im Vorwort) einem Freund für die „Hilfeleistung bei der Bewältigung sprachlicher Probleme" dankt und darauf hinweist, daß die Diss. vor der Veröffentlichung „noch einmal sprachlich überarbeitet wurde".

D. geht es darum, den Weg aufzuzeigen, den die Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien zurücklegen mußte: „Es war ein Weg, der sie von der Struktur einer Einwandererkirche zu einer einheimischen, bodenständigen Kirche in Brasilien führte. Bei diesem Prozeß sah sie sich mit denselben Problemen konfrontiert, mit denen auch die übrigen Einwandererkirchen konfrontiert waren. Das Festhalten an ihrem Glauben war sehr oft mit dem Festhalten an den Traditionen ihrer ethnischen Gruppen und an ihrer Sprache gekoppelt, so daß diese Traditionen und die Sprache sehr oft quasi zu notae ecclesiae wurden (15)."

Da sich das Archiv seiner Kirche in Brasilien erst im Aufbau befindet, ging der Autor unter Auswertung deutscher (im wesentlichen unveröffentlichter) Archivakten der Frage nach, wie sich eine von Idealismus und Romantik beeinflußte Theologie im Leben und in der Gestalt deutsch-brasilianischer Gemeinden und Synoden im Kontext der brasilianischen Geschichte (seit der Unabhängigkeit 1822) ausgewirkt hat.

Kirchenpräsident Ernst Schlieper (geb. 1909 in Rio Grande do Sul) sagt zur Sprachenfrage: „Die Kirche wird das Recht zur Bewahrung der Muttersprache anerkennen. Immer aber wird sie der gegebenen Wirklichkeit Rechnung tragen müssen und in der Sprache reden, die die Sprache der Menschen ist, an die sie sich wendet. Das bedeutet, daß die Kirche in Brasilien wohl auf lange hinaus eine zwei- bzw. mehrsprachige Kirche wird sein müssen und daß von jedem Pfarrer erwartet werden muß, daß er neben der deutschen die portugiesische Sprache beherrscht (227)." Diese Haltung Schliepers macht D. sich in seinem Kapitel „Theologische Neubesinnung" zu eigen. Sie gilt z. Z. als die offizielle Haltung zur Sprachregelung in allen brasilianischen Synoden, die somit nicht den Fehler begingen, wie D. hervorhebt, den Bruch mit der Vergangenheit radikal zu vollziehen; denn die Entscheidung, jetzt nur noch in der Landessprache zu predigen, wäre die Umkehr eines Extrems, das man in der Vergangenheit vertreten hat.

Die mit guten Verzeichnissen (231–259) und einer übersichtlichen Karte ausgestattete Untersuchung des fleißigen Vf.s beschränkt sich auf das Gebiet der Riograndenser Synode und der Lutherischen Synode. Die Darstellung der Problematik auf dem Gebiet der Mittelbrasilianischen Synode und des Evangelischen Gemeindeverbandes von Santa Catarina und Paraná soll zu einem späteren Zeitpunkt folgen.

Münster Werner Promper

Ri, Sangbae, Jean: **Confucius et Jésus-Christ.** La première théologie chrétienne en Corée d'après l'œuvre de Yi Piek, lettré confucéen, 1754–1786. – Paris: Editions Beauchesne (1979). 161 S. (Beauchesne Religions 10), FF 82,–

Der konfuzianische Gelehrte Yi (Familienname) Piek (Vorname, sprich: Bjock) ist der eigentliche Gründer der ersten katholischen Gemeinde Koreas. Aus der Missionsgeschichte ist bekannt, wie er (noch vor dem Empfang der Taufe) durch das Studium verschiedener am Kaiserhof zu Peking durch Jesuitenmissionare verfaßter Schriften mit den Grundwahrheiten der christlichen Lehre vertraut wurde. Für die ersten koreanischen Landsleute, die er für den christlichen Glauben gewinnen konnte, bearbeitete er zwei poetische Lehrschriften, die R. (in Zusammenarbeit mit S. L. Ha) 1976 in Seoul herausgegeben hat.

In den Kapiteln III–VII (75–160) der nun vorgelegten Arbeit zeigt R. (Priester der Erzdiözese Taegu) anhand dieser (1970 entdeckten) Texte auf, wie die Lehre des K'ung Futse (Meister K'ung, 551–479 v. Chr.) für Yi Wegweiser zum christlichen Glauben wurde und wie er das konfuzianische Begriffssystem als Instrumentarium für die Ansätze einer originellen koreanischen Theologie benutzte, die er wegen seines frühen Todes (im Alter von 32 Jahren) leider nicht weiter entfalten konnte.

Um den Leser auf das Verständnis seiner theologischen Analysen vorzubereiten, bietet R. in einem ersten Kapitel eine Lebensskizze des Yi Piek und einen Überblick über die Ursprünge der koreanischen Christenheit (21–32) sowie eine hilfreiche Zeittafel (33–35) der Geschichte Chinas und Koreas.

Kap. II (37–73) führt in die Textgeschichte der Schriften des Yi Piek ein und bietet erstmals eine vollständige, gut verständliche französische Übersetzung (mit 163 aufschlußreichen Anmerkungen sowie einem Anhang sämtlicher Anmerkungen, mit denen Yi Piek seinen Originaltext ausgerüstet hatte).

Im Quellen- und Literaturverzeichnis (11–14) erscheinen jeweils gesondert Schriften in koreanischer bzw. chinesischer Sprache sowie solche westlicher Herkunft. Unter den «Publications occidentales» findet sich als einziges Beispiel für die in der Einleitung (15) gebrandmarkten «formes les plus aberrantes» der Theologie die französische Übersetzung der «Teología de la Liberación» des Gustavo Gutiérrez. Die im Hinblick auf den politischen Parallel-Kontext veröffentlichte (s. Z. von der Regierung Park verbotene) koreanische Übersetzung bleibt unbeachtet. In diesem Zusammenhang sei auch hingewiesen auf den in Concilium (1978, 327–331) erschienenen Beitrag von Fumio Tabuchi SJ: «Der Theologe im Gefängnis: Kim Chi Ha».

R's originelle Untersuchung wurde im Sommer 1977 von der Theologischen Fakultät des Institut Catholique de Paris als Dissertation angenommen. Ihre Aufnahme in die von Charles Kannengiesser herausgegebene Reihe «Beauchesne Religions» sichert ihr die weltweite Verbreitung, die sie verdient, um auch in anderen Regionen und Kontinenten gleichartige Studien anzuregen und den Pluralismus einheimischer Theologien zu fördern.

In der «Bibliografia Missionaria 1979» wurde R's Arbeit irrtümlich unter seinem koreanischen Vornamen Sangbae eingeordnet.

Münster Werner Promper

Muskens, Martin: **Partner im nationalen Aufbau.** Die katholische Kirche in Indonesien. – Aachen: Missio aktuell 1979. 327 S. kart. DM 25.–

Bis vor wenigen Jahren mußte man zu Büchern in holländischer und englischer Sprache greifen, wollte man sich über Indonesien, das größte Inselreich der Erde, mit seiner reichen Geschichte und Kultur informieren. In letzter Zeit sind auch in deutscher Sprache gute Werke herausgekommen. Dazu zählt auch die vorliegende Arbeit.

Der Vf., ein holländischer Priester, hat nach einer längeren Studienreise durch Südasien und Indonesien an der Katholischen Universität zu Nijmegen promoviert mit der Arbeit: „Indonesië, een strijd om nationale identiteit. Nationalisten, Islamieten, Katholieken" (Paul Brand, Bussum, 1968). Von 1970–1977 weilte er in Indonesien, gründete im Auftrag der indonesischen Bischofskonferenz das katholische Informationszentrum in Jakarta und zeichnet als Hrsg. der vierbändigen Geschichte der katholischen Kirche in Indonesien (Sejarah Gereja Katolik Indonesia, Ende/Jakarta, 1972–1974), in die sein o. g. Werk als letzter Bd eingefügt wurde.

Der Untertitel „Die katholische Kirche in Indonesien" könnte zur irrigen Meinung verführen, es handle sich um eine Darstellung der katholischen Kirche Indonesiens in Geschichte und Gegenwart. Doch geht es dem Vf. nur um einen Teilaspekt, nämlich um den Beitrag der Kirche beim nationalen Aufbau.

Er beschreibt die Elemente der indonesischen Kultur: Stammesreligionen, javanische Religion und Islam in ihrer Entwicklung und ihrem Aufeinanderwirken (17–118); die Kräfte, die in den Jahrzehnten der Vorbereitung auf die Selbständigkeit eine Rolle spielten: nationale Bewegungen, Islam, Kommunismus (121–166); schließlich das Ringen um die nationale Identität im politischen Geschehen seit Erreichen der Unabhängigkeit (167–308). Die katholische Kirche, ihre Entwicklung und ihr Beitrag, wird nur jeweils wie ein Anhang zu jeder Epoche behandelt. Eine ausführliche Bibliographie (309–322) und ein Stichwortverzeichnis (323–327) beschließen das Buch.

Auf wissenschaftlichen Apparat wird in der deutschen Übersetzung verzichtet. Doch zeigen die früheren holländischen und indonesischen Ausgaben, wie sehr der Vf. mit der einschlägigen Literatur vertraut ist und sie auch benützt hat.

Indonesien und die Kirche in diesem weiträumigen Gebiet verdienen unser Interesse, schon weil dieser Staat mit seinen 130 Millionen Bewohnern das fünftgrößte Land der Erde ist. Seine politisch-strategisch wichtige Lage zwischen dem übervölkerten Asien und dem weithin menschenleeren Australien, seine rasche Bevölkerungszunahme und sein potentieller wirtschaftlicher Reichtum weisen auf eine bedeutende Rolle in der Zukunft hin. Zudem besitzt Indonesien eine reiche Geschichte und Kultur und bildet in der Dritten Welt ein gelungenes Beispiel dafür, wie viele Stämme verschiedener Kultur und Sprache zu einem Staat zusammenwachsen können.

Vorliegendes Werk gibt einen guten Einblick in die religiösen und kulturellen Ströme, die zum heutigen Indonesien geführt haben und in ihm noch lebendig sind. Es macht Besonderheiten der heutigen indonesischen Situation aus der Geschichte her verständlich. Nur die folgenden seien hier hervorgehoben:

1. Das Ringen um die Alternative: Islamstaat oder religiös neutraler Staat, in dem jedoch ebenfalls der Glaube an Gott als einer der fünf tragenden Pfeiler des staatlichen Lebens anerkannt wird. Es gibt wohl kein zweites Land, in dem die Kontroverse um das Für und Wider eines Islamstaates von Anfang an bis heute mit solcher Intensität und Ausführlichkeit in politischen Debatten wie in der Literatur erörtert wird und dadurch auch von Außenstehenden mitverfolgt werden kann. Die beiden Fronten bestimmen auch heute noch in hohem Maße das nationale Leben.

2. Der im großen und ganzen gewaltlosen Aufstieg des Kommunismus zur stärksten politischen Bewegung des Landes in einem doch so religiös veranlagten Volk. Er erfolgte unter geschickter Ausnützung der im Volk lebendigen nationalen wie messianischen Erwartung und fand ein plötzliches Ende beim Versuch endgültiger Machtergreifung. Weil der Kommunismus vom Volk nicht marxistisch, sondern religiös verstanden wurde, führte die Enttäuschung über sein Versagen gerade in seiner Hochburg, Mittel-Java, in den Jahren nach 1965 zu einer Hinwendung vieler seiner Anhänger zum Christentum.

3. Der starke Einfluß der katholischen Kirche, der in keinem Verhältnis zu dem prozentual geringen Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung steht. Im Gegensatz zu vielen Ländern der Dritten Welt wird die Kirche nicht als Fremdkörper angesehen. Sie ist vielmehr in das nationale Leben integriert, weil die indonesischen Katholiken sich von Anfang an in die nationale Bewegung und später in den Freiheitskampf eingeschaltet haben und weil die Kirche heute durch ihr Erziehungswesen und andere soziale Dienste einen bedeutenden Beitrag zur Entwicklung des Volkes leistet. Diesen Beitrag der Kirche zum Volkwerden und zum nationalen Leben Indonesiens aufzuweisen, ist das Anliegen des Vf.s.

Bedauerlicherweise hat man die statistischen Angaben von 1972 nicht auf den heutigen Stand gebracht, wo doch gerade in den letzten Jahren das Wachstum der Kirche besonders stark war. Man fragt sich auch, warum die in der indonesischen Ausgabe genannten Bewegungen der Religionen auf höchster Ebene, die inzwischen noch fortgeführt wurden, in der deutschen Ausgabe unerwähnt bleiben. Gewiß, sie haben bisher zu keinen sichtbaren Erfolgen geführt, sind aber doch Zeichen des guten Willens, vor allem seitens der Regierung, die sie angeregt hat, und sie könnten bei der gegenwärtigen Spannung zwischen Islam und Christentum doch noch größere Bedeutung erlangen. Vor allem aber hätte man dieser Arbeit eine sorgfältigere deutsche Übersetzung gewünscht. Nicht nur erschwert der ungefeilte Stil die Lektüre. Die Sätze sind zuweilen so verschwommen, daß der Rezensent oft die holländische oder indonesische Ausgabe – die englische Übersetzung hatte er nicht zur Hand, – zu Hilfe nehmen mußte, um herauszufinden, was der Autor nun wirklich sagen wollte, ganz zu schweigen davon, daß an meheren Stellen der Sinn geradezu entstellt ist.

Der Vf. wollte den Beitrag der Kirche zum nationalen Aufbau Indonesiens herausstellen, nicht eine Gesamtdarstellung der Kirche bieten. Noch immer bleibt darum eine solche Darstellung der Kirche Indonesiens in Geschichte und Gegenwart für europäische Leser – wie sie die evangelischen Kirchen in Müller-Krüger, Der Protestantismus in Indonesien, bereits besitzen – ein unerfüllter Wunsch. Mulders „Missie in Tropisch-Nederland" führt nur bis zum Zweiten Weltkrieg. Das reiche Material, das in der vierbändigen Sejarah Gereja Katolik Indonesia zusammengetragen wurde, könnte als wertvoller Baustein dienen.

Bad Waldsee P. Martin Booz OFM Cap.

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

Fides sacramenti – Sacramentum fidei. Studies in honour of Pieter **Smulders**. Ed. by Hans Jörg Auf der Maur [e. a.]. – Assen: van Gorcum 1981. XVI, 340 p.; hfl 57,50; p. 321–326: Bilbliography (Pieter Smulders).

Juste pie fortiter. Festschrift zum Jubiläumsjahr 1981 für Bischof Franz **Zak**, St. Pölten. Hrsg. vom Professorenkollegium der Philos.-Theol. Hochschule der Diözese St. Pölten. – St. Pölten, Wien: Verlag Niederösterreichisches Pressehaus (1981). 238 S., 1 Titelbild, 16 Abb. auf Taf. im Text.

Beyreuther, Erich: Frömmigkeit und Theologie. Gesammelte Aufsätze zum Pietismus und zur Erweckungsbewegung. – Hild, NY: Olms 1980. VIII, 414 S.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Mannucci, Valerio: Bibbia come parola di Dio. Introduzione generale alla Sacra Scrittura. Presentazione di L(uis) Alonso Schökel. – (Bresc:) Ed. Queriniana (1981). 373 p. = Strumenti XVII; Lire 15 000.

Odelain, O(livier) – Raymond Séguineau: Lexikon der biblischen Eigennamen (Dictionnaire des noms propres de la Bible, dt.) Übers. und für die Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift bearb. von F. J. Schierse. – Düs: Patmos Verl.; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins (1981). XXXIV, 423 S., 1 Zeittaf., 11 Kt. im Anhang; Lw. DM 70,–.

Kedar, Benjamin: Biblische Semantik. Eine Einführung. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1981). 214 S.; kart. DM 36,–.

Blank, Reiner: Analyse und Kritik der formgeschichtlichen Arbeiten von Martin **Dibelius** und Rudolf **Bultmann**. – Bas: Reinhardt [in Komm.] 1981. 221 S. = Theologische Dissertationen XVI; kart. sfr 38,–.

2. Altes Testament

Bird, Phyllis A.: "Male and female he created them": **Gen 1:27b** in the context of the priestly account of creation. – HThR LXXIV, 1981, 129–160.

Tijn, Maartje van: Het boek van goed én kwaad. Uitleg van **Genesis 2, 3 en 4**. – Kampen: Kok (1981). 168 blz.; hfl 24,–.

Schreiner, Josef: **Jeremia 1–25,14**. – (Wü:) Echter Verlag (1981). 149 S. = Die Neue Echter Bibel III; kart. DM 28,–.

Migsch, Herbert: Gottes Wort über das Ende Jerusalems. Eine literatur-, stil- und gattungskritische Untersuchung des Berichtes **Jeremia 34,1–7**; **32,2–5**; **37,3–38**, **28**. – Klosterneuburg: Verl. Österr. Kathol. Bibelwerk (1981). XIV, 282 S. = Österreichische biblische Studien II; kart. DM 45,60. [Diss., Wien]

Gitay, Yeshoshua: Prophecy and persuasion. A study of **Isaiah 40–48**. – Bonn: Linguistica Biblica 1981. XII, 242 p. = Forum Theologiae Linguisticae XIV.

Ceresko, Anthony R.: **Job 29–31** in the light of northwest semitic. A translation and philological commentary. – R: Biblical Institute Pr. 1980. XIII, 272 p. = Sacra scriptura antiquitatibus orientalibus illustrata = Biblica et orientalia XXXVI; Lire 18 000. [Diss., Roma. Istituto Biblico]

Loss, Nicolò Maria: Il tema letterario «Cercare Dio» nei libri storici dell'Antico Testamento. – Quaerere Deum. Atti della XXV settimana biblica . . ., (Brescia 1980), 11–27; p. 29–43: Pacomio, Luciano: «Quaerere Deum» nelle antiche redazioni jahveista ed elohista dei libri biblici di **Genesi**, **Esodo** e **Numeri**; p. 45–65: Cortese, Enzo: La sfera del sacro attorno alla gloria di Jahweh in **P**; p. 67–88: Bonora, Antonio: Ricerca di Dio nella storia di Giuseppe ‹**Gen. 37–50**›; p. 89–105: Crocetti, Giuseppe: «Cercate me e vivrete». La ricerca di Dio in **Amos**; p. 107–129: Odasso, Giovanni: La ricerca di Dio in **Isaia**, **Geremia** e nel **Deuteronomio**; p. 131–171: Prato, Gian Luigi: La ricerca di Dio nel postesilio ‹Sapienziali›; p. 173–190: Festorazzi, Franco: Il Qohelet: un sapiente d'Israele alla ricerca di Dio; p. 191–212: Segalla, Giuseppe: «Quaerere Deum» nei Salmi.

Gross, Walter: Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift. – ThQ CLXI, 1981, 244–264.

Oberforscher, Robert: Glaube aus Verheißung. Aktualität der Patriarchengeschichten. – Klosterneuburg: Verl. Österr. Kathol. Bibelwerk (1981). 194 S.; kart. DM 27,80.

Petersen, David L.: The roles of Israel's **prophets**. – Sheffield: (JSOT Press) 1981. 131 p. = Journal for the Study of the Old Testament. Suppl. Ser. XVII.

Ahuis, Ferdinand: Der klagende Gerichtsprophet. Studien zur Klage in der Überlieferung von den alttestamentlichen Gerichtspropheten. – Stu: Calwer Verlag (1982). IX, 234 S. = Calwer Theologische Monographien. Reihe A: Bibelwissenschaft XII; DM 38,– [Diss., Heidelberg. Überarb.]

Weippert, Helga: Schöpfer des Himmels und der Erde. Ein Beitrag zur Theologie des **Jeremia**buches. – Stu: Kathol. Bibelwerk (1981). 111 S. = Stuttgarter Bibelstudien CII.

Westermann, Claus: Sprache und Struktur der Prophetie **Deuterojesajas**. Mit einer Literaturübersicht „Hauptlinien der Deuterojesaja-Forschung von 1964–1979" zusgest. u. komm. von Andreas Richter. – Stu: Calwer Verl. (1981). 131 S. = Calwer theologische Monographien. Reihe A: Bibelwissenschaft XI.

Kapelrud, Arvid S.: The main concern of Second Isaiah. – VT XXXII, 1982, 50–58; p. 59–73: McKane, W.: The construction of Jeremiah chapter XXI; p. 104–124: Zimmerli, Walther: Jahwes Wort bei Deuterojesaja.

Vogt, Ernst: Untersuchungen zum Buch **Ezechiel**. – R: Biblical Inst. Pr. 1981. X, 1980 S. = Analecta biblica XCV; Lire 16 500.

Sasson, Jack M.: On choosing models for recreating Israelite pre-monarchic history. – Journal for the study of the Old Testament XXI, 1981, 3–24; p. 25–57: Herion, Gary A.: The role of historical narrative in biblical thought: The tendencies underlying Old Testament **historiography**; p. 59–81: Holbert, John C.: "Deliverance belongs to Yahweh!": Satire in the Book of Jonah; p. 83–100: Collins, John J.: Apocalyptic genre and mythic allusions in **Daniel**; p. 101–110: Brandfon, Frederic R.: Normal Gottwald on the tribes of Yahweh; p. 111–117: Clines, David J. A.: **Nehemiah 10** as an example of early Jewish biblical exegesis.

Gordis, Robert: Religion, wisdom and history in the Book of **Esther** – A new solution to an ancient crux. – JBL C, 1981, 359–388.

Hayward, Robert: The present state of research into the Targumic account of the sacrifice of Isaac. – Journal of Jewish Studies XXXII, 1981, 127–150.

Hollander, H. W.: **Joseph** as an ethical model in the Testaments of the Twelve Patriarchs. – Lei: Brill 1981. VIII, 175 p. = Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha VI; hfl 68,–.

Kinet, Dirk: **Ugarit** – Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testamentes. – Stu: Kathol. Bibelwerk (1981). 169 S., 7 Abb. im Text = Stuttgarter Bibelstudien CIV; kart. DM 26,80.

Zobel, Hans-Jürgen – Karl-Martin Beyse: Das Alte Testament und seine Botschaft. Geschichte, Literatur, Theologie. Unter Mitarb. von Gottfried Eggebrecht . . . – B: Evang. Verlagsanstalt 1981. 298 S.; M 12,–.

Lemaire, André: Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israel. – Frb/S: Éd. Universitaires; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1981. 140 p., avec fig. = Orbis biblicus et orientalis XXXIX; DM 38,–.

Rost, Leonhard: Studien zum **Opfer** im Alten Israel. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1981). 96 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament CXIII; DM 38,–.

Loretz, Oswald: Vom kanaanäischen Totenkult zur jüdischen Patriarchen- u. Elternehrung. – Jahrbuch für Anthropologie und Religionsgeschichte III, 1978 (ersch. 1981), 149-204.

Puech, Emile: Fragment d'un rouleau de la Genèse provenant du Désert de Juda ‹Gen. 33, 18–34, 3›. – RQ X, 1980, 163–166; p. 167–202: Beckwith, Roger T.: The significance of the calendar for interpreting Essene chronology and eschatology; p. 203–211: Auffert, Pierre: Structure littéraire de l'Hymne à Sion de 11 Q Ps[a] XXII, 1–15; p. 213–233: Charlesworth, James H.: The origin and subsequent history of the authors of the Dead Sea Scrolls: Four transitional phases among the Qumran Essenes; p. 235–246: Carmignac, Jean: Qui était le Docteur de Justice?; p. 247–256: Mueller, James R.: The Temple Scroll and the Gospel divorce texts; p. 257–268: Allison, Dale C.: The authorship of l Q S III, 13 – IV, 14.

Schäfer, Peter: Der Bar **Kokhba-Aufstand**. Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom. – Tü: Mohr 1981. XVII, 271 S. = Texte und Studien zum Antiken Judentum I; Lw. DM 115,–.

Tardeanu, Émile: Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament. – Lei: Brill 1981. XII, 485 p. = Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha V.

Synopse zur **Hekhalot**-Literatur. Hrsg. von Peter Schäfer in Zusammenarb. mit Margarete Schlüter u. Hans Georg von Mutius. – Tü: Mohr 1981. XXV, 299 S. = Texte und Studien zum Antiken Judentum II; Lw. DM 285,–.

Neusner, Jacob: Beyong historicism, after structuralism: Story as history in Ancient Judaism. – Henoch III, 1981, 171–199.

Neusner, Jacob: Form-analysis and exegesis: A fresh approach to the interpretation of **Mishnah**. With special reference to Mishnah-tractate Makhshirin. – Minneapolis, Minnesota: Univ. of Minnesota Pr. (1980). 215 p.; $ 22,50.

3. Neues Testament

Wambacq, B. N., OPraem: **Matthieu 5, 31–32**. Possibilité de divorce ou obligation de rompre une union illegitime. – NRTh, A. CXIV = T. CIV, 1982, 34–49.

Heil, John Paul: Jesus walking on the sea. Meaning and Gospel functions of **Matt. 14: 22–33**, **Mark 6: 45–52** and **John 6: 15b–21**. – R: Biblical Institute Pr. 1981. XII, 200 p. = Analecta biblica LXXXVII; Lire 21 000. [Diss., Roma. Istituto Biblico]

Hallbäck, Geert: Materialistische Exegese und strukturale Analyse. Ein methodologischer Vergleich anhand von **Markus 2,1-12**. – Linguistica, 1981, 7–32.

Boomershine, Thomas E. – Gilbert l. Bartholomew: Narrative technique of Mark **16:8**. – JBL C, 1981, 213–223; p. 225–239: Boomershine, Thomas E.: Mark 16:8 and the apostolic commission.

Neirynck, F(rans): La traduction d'un verset johannique: **Jn 19, 27b**. – EThL LVII, 1981, 83–106.

Roloff, Jürgen: Die **Apostelgeschichte**. Übersetzt und erklärt. 17. Aufl., 1. Aufl. dieser neuen Fassung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1981. 385 S., 1 Kt. = Neues Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Teilband V.

Betori, Giuseppe: Perseguitati a causa del nome. Strutture dei racconti di persecuzione in **Atti 1,12–8,4**. – R: Biblical Inst. Pr. 1981. XV, 211 p. = Analecta biblica XCVII; Lire 17 000. [Diss., Roma. Istituto Biblico]

Provence, Thomas E.: "Who is sufficient for these things?" – An exegesis of **2 Corinthians II,15 – III,18**. – NovT XXIV, 1982, 54–81.

Marxsen, Willi: Der **zweite** Brief an die **Thessalonicher**. – Zü: Theolog. Verlag 1982. 128 S. = Zürcher Bibelkommentare. NT XI,2; kart. DM 22,–.

Suhl, Alfred: Der Brief an **Philemon**. – Zü: Theolog. Verlag 1981. 41 S. = Zürcher Bibelkommentar NT XIII; kart. DM 15,–.

Donker, Christian: Der Verfasser des Jak und sein Gegner. Zum Problem des Einwandes in **Jak 2, 18–19**. – ZNW LXXII, 1981, 227–240.

Böttger, Paul Christoph: Der König der Juden – Das Heil für die Völker. Die Geschichte **Jesu Christi** im Zeugnis des **Markus**evangeliums. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins 1981.) 134 S. = Neukirchener Studienbücher XIII; kart. DM 14,80.

Moloney, Francis J.: The vocation of the disciples in the Gospel of Mark. – Salesianum XLIII, 1981, 487–516.

Prete, Benedetto: «Il popolo che Dio si è scelto» negli scritti di **Luca**. – Sacra doctrina XXVI, 1981, 173–204.

Hohnjec, Nikola: Das Lamm τὸ ἀρνίον' der Offenbarung des **Johannes**. Eine exegetisch-theologische Untersuchung. – R: Herder 1980. 175 S.; Lire 12 000. [Diss., Roma. Gregoriana]

Balch, David L.: Let wives be submissive. The domestic code in **1 Peter**. – (Chico:) Scholars Press (1981). IX, 196 p. = Society of biblical literature – Monograph series XXVI.

Schröger, Friedrich: Gemeinde im **1. Petrusbrief**. Untersuchungen zum Selbstverständnis einer christlichen Gemeinde an der Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert. – (Passau:) Passavia Universitätsverl. (1981). XII, 267 S. = Schriften der Universität Passau. Reihe: Katholische Theologie I.

Kahlefeld, Heinrich: Die Gestalt Jesu in den synoptischen Evangelien. – Ffm: Knecht (1981). 264 S.; DM 34,–.

Viard, André, OP: Le salut par la foi dans l'épître aux **Hébreux**. – Angelicum LVIII, 1981, 115–136.

Gunther, John J.: The relation of the Beloved Disciple to the Twelve. – ThZ XXXVII, 1981, 129–148.

Guidetti, Armando: Conoscenza storica di Gesù di Nazareth. Dall'ipotesi dell'origine giuridico-testimoniale dei Vangeli alla loro formazione e redazione. Presentazione di Silverio Zedda. – (Mil:) Rusconi (1981). 326 p. = Cultura nuova; Lire 8500.

Riesner, Rainer: Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der **Evangelien-Überlieferung**. – Tü: Mohr 1981. XI, 614 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 7; kart. DM 59,–.

Blank, Josef: Der Jesus des Evangeliums. Entwürfe zur biblischen **Christologie**. – Mchn: Kösel-Verl. (1981). 269 S.; kart. DM 32,–.

Maccoby, Hyam: The washing of cups. – Journal for the Study of the New Testament XIV, 1982, 3–15; p. 16–57: Lincoln, Andrew T.: The use of the OT in Ephesians; p. 58–81: Tuckett, Christopher: The present Son of Man; p. 82–87: McClelland, Scott E.: "Super-Apostles, servants of Christ, servants of Satan": A response; p. 88–112: Chilton, Bruce: Jesus ben David: reflections on the *Davidssohnfrage*; p. 113–118: Wenham, David: A note on Mark 9:33–42 / Matt. 18:1–6 / Luke 9:46–50.

Zeller, Dieter: **Wunder** und Bekenntnis. Zum Sitz im Leben urchristlicher Wundergeschichten. – BZ, N. F. XXV, 1981, 204–222.

Wilckens, Ulrich: Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnisses. – NTSt XXVIII, 2, 1982, 154–190.

Martin, Ralph P.: **Reconciliation**. A study of Paul's theology. – Atlanta, Ga.: John Knox Pr. (1981). 262 p. = New Foundations Theological Library.

Klaiber, Walter: Rechtfertigung und Gemeinde. Eine Untersuchung zum paulinischen **Kirchenverständnis**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 306 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXXVII; Lw. DM 74,–. [Diss., Tübingen. Überarb.]

Weder, Hans: Das Kreuz Jesu bei Paulus. Ein Versuch, über den Geschichtsbezug des christlichen Glaubens nachzudenken. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1981. 273 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXXV; kart. DM 38,–. [Habil.-Schrift, Zürich]

Allmen, Daniel von: La famille de Dieu. La symbolique familiale dans le Paulisme. – Frb/S: Éd. Universitaires; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1981. LXVII, 330 p., 27 tables = Orbis biblicus et orientalis XLI; Lw. DM 104,–.

Klauck, Hans-Josef: Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum. – Stu: Kath. Bibelwerk (1981). 120 S. = Stuttgarter Bibelstudien CIII.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Boice, J. M.: God and history.– Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity 1981. 288 p.

Klöckner, Michael / Ferdinand Magen: Zur Erforschung der Kirchen- und Religionsgeschichte. Begriffliche Grundüberlegungen. – Köln: dme-Verlag 1981. 90 S. = Geschichte in Köln. Studentische Zeitschrift am historischen Seminar. Sonderheft II; kart. DM 7,–.

Hartmann, Karl: Atlas-Tafel-Werk zu Bibel und Kirchengeschichte. Karten, Tabellen, Erläuterungen. Bd. III: Geschichte der Kirche von Karl dem Großen bis zum Vorabend der Reformation. Teilband I–II. – Stu: Quell Verlag (1981). VI, 224 S.; Ringbuch DM 68,–.

Bibliographie générale de l'**Ordre Cistercien**. Bibliographie de Saint Bernard. Fasc. II. II, 1: Oeuvres et éditions. Par H[enri] Rochais et E[ugène] Manning. Bl. 73–96. II, 2: Notices concernant les manuscrits. Par H[enri] Rochais avec la collaboration de J. Collin. VII, Bl., ungez. Bl. – Rochefort: Les èditions ›La Documentation Cistercienne‹ 1980. Bl. 73–96. = La Documentation Cistercienne XXI, 2.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Klassiker der Theologie. Band I: Von Irenäus bis Martin Luther. Hrsg. von Heinrich Fries und Georg Kretschmar. – Mchn: Beck (1981). 462 S. mit 23 Porträtabb. im Text; Lw. DM 48,–.

Judenfeindschaft in Altertum, Mittelalter und Neuzeit. Hrsg. von Anneliese Mannzmann. Mit Beitr. von Ossip K. Flechtheim ... – Königstein/Ts.: Scriptor 1981. 208 S. = Historie heute II; kart. DM 24,80.

Frank, Karl Suso: **Basilius** von **Caesarea** und **Angelus Clarenus**: Leben nach dem Evangelium. – WiWei XLIV, 1981, 168–183.

3. Alte Kirchengeschichte

Scheffczyk, Leo: Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1981. VI, 239 S. = Handbuch der Dogmengeschichte II, 3a, 1.

Christensen, Torben: Christus oder Jupiter (Romermagt, hedenskab og kristendom. En kulturkamp, dt.). Der Kampf um die geistigen Grundlagen des Römischen Reiches. (Aus dem Dänischen von Dietrich Harbsmeier.) – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 295 S. = Sammlung Vandenhoeck.

Machielsen, John J.: Le problème du **mal** selon les pères apostoliques. – EglTh XII, 1981, 195–222.

Cochini, Christian: Origines apostoliques du **célibat** sacerdotal. Préface du A. Stickler. – P: Ed. Lethielleux; Namur: Culture et Vérité 1981. 479 p. = Le Sycomore; F 190,–.

Trilling, Wolfgang: Bemerkungen zum Thema „Frühkatholizismus". Eine Skizze. – Cristianesimo nella storia II, 1981, 329–340; p. 341–365: Ritter, Adolf Martin: Il secondo Concilio ecumencio e la sua ricezione: stato della ricerca; p. 367–370: Renoux, Charles: Note sur *L'ascension d'Isaïe* dans la tradition liturgique hiérosolymitaine.

Trevijano Etcheverría, Ramón: La escatología del **Evangelio** de **Tomás** ‹logión 3›. – Salm XXVIII, 1981, 415–441.

Halperin, David J.: Origen, Ezekiel's Merkabah, and the Ascension of Moses. – ChH L, 1981, 261–275.

Quacquarelli, Antonio: L'unità dei due Testamenti nell'iconografia del II e III secolo. – Vetera christianorum XVIII, 1981, 253–274; p. 275–285: Burini, Clara: τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλία. Una norma di vita cristiana in Tito 2, 1; p. 287–307: Carletti, Carlo: Pagani e cristiani nel sepolcreto della »piazzola« sotto la Basilica Apostolorum a Roma; p. 309–331: Ferrua, Antonio: Note al Thesaurus linguae latinae. Addenda et corrigenda al vol. I; p. 331–389: Orlandi, Tito: **Gregorio** di **Nissa** nella letteratura copta; p. 341–355: Pavan, Vincenzo: Is 54, 1 (Laetare sterilis) nella catechesi dei primi due secoli; p. 357–382: Simonetti, Manlio: Per typica ad vera. Note sull' esegesi di Ireneo; p. 383–392: Viscido, Lorenzo: Similitudini tratte dal mondo animale in **Clemente Alessandrino**; p. 393–422: Bertelli, Gioia: Per una storia di Bari paleocristiana: note sul mosaico sotterraneo della cattedrale (13 fig.).

Sesboüé, Bernard: La preuve par les Ecritures chez saint **Irénée**. Á propos d'un texte difficile du livre III de l'*Adversus Haereses*. – NRTh CXIII, 1981, 872–887.

Sauser, Ekkart: Das Bild von der Auferweckung des Lazarus in der frühchristlichen und in der östlichen Kunst. – TrThZ XC, 1981, 276-288.

Stroumsa, Gedaliahu G.: Aspects de l'eschatologie manichéenne. – RHR CXCVIII, 1981, 163–181.

Schwager, Raymund: Fluch und Sterblichkeit – Opfer und Unsterblichkeit. Zur Erlösungslehre des **Athanasius**. – ZkTh CIII, 1981, 377–399.

Lippold, Adolf: Bischof **Ossius** von **Cordova** und **Konstantin** der Große. – ZKG XCII, 1981, 1–15; S. 16–38: Collins, Richard: Beobachtungen zu Form, Sprache und Publikum der Prosabiographien des **Venantius Fortunatus** in der Hagiographie des römischen Gallien.

Orlandis, José / Domingo Ramos-Lissón: Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam ‹711›. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1981. XVII, 377 S. = Konziliengeschichte. Reihe A: Darstellungen.

Simonetti, Manilo: La *Disputatio contra Acephalos* del diacono Rustico. – Aug XXI, 1981, 259–289; p. 291–316: Van de Paverd, Frans: Disciplinarian procedures in the Early Church; p. 317–328: Swift, Louis J.: **Basil** and **Ambrose** on the six days of creation; p. 329–337: Filoramo, Giovanni: *Pneuma* e *photismos* in **Clemente Alessandrino**; p. 339–364: Mees, Michael: Textformen und Interpretation von *Jn* 6 bei **Epiphanius**; p. 365–372: Milhau, Marc: Un texte d'**Hilaire** de **Poitiers** sur les Septante, leur tradition et les autres »traducteurs« (*In psalm.* 2,2–3); p. 373–389: Cipriani, Nello: Echi antiapollinaristici e aristotelismo nella polemica di **Giuliano d'Eclano**; p. 391–397: Zumkeller, Adolar: War Augustins monasterium clericorum in Hippo wirklich ein Kloster? Antwort auf eine neue Hypothese A. P. Orbans.

Burns, Paul C.: The christology in **Hilary** of **Poitiers**' commentary on Matthew. – R: Institutum Patristicum »Augustinianum« 1981. 149 p. = Studia Ephemeridis »Augustinianum« XVI; Lire 12 000.

Szidat, Joachim: Historischer Kommentar zu **Ammianus Marcellinus** Buch XX–XXI. Teil 2: Die Verhandlungsphase. – Wiesb: Steiner 1981. 102 S., Kt. = Historia. Einzelschriften XXXVIII; kart. DM 32,–.

Mossay, J.: **Eusèbe**, Hist. Eccl., III, 30–38, dans le Ms. Princeton. Mus. Art. Gr. Acc. 41.26. – Muséon XCIV, 1981, 217–230; p. 231–234: Gordon, R. P.: A Syriac exposition of Psalm 15; p. 235–258: Haile, Getatchew: *Fekkare Haymanot* or the faith of Abba Giyorgis Säglawi.

Sagot, Solange: Le »Cantique des Cantiques« dans le »De Isaac« d'**Ambroise** de **Milan**. – RechAug XVI, 1981, 3–57; p. 59–100: Wright, David F.: The manuscripts of the "Tractatus in Iohannem": A supplementary list; p. 101–196: Berrouard, Marie-François: L'exégèse augustinienne de Rom., 7,7–25 entre 396 et 418, avec des remarques sur les deux premières périodes de la crise »pélagienne«; p. 197–288: Dubarle, Dominique: Essai sur l'ontologie théologale de saint **Augustin**.

Augustinus, Aurelius: Der Gottesstaat De Civitate Dei. Band I: Buch I–XIV. Band II: Buch XV–XXII. In deutscher Sprache von Carl Johann Perl. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1979 (ersch. 1981). XLII, 989 S.; XIV, 982 S.

Saffrey, Henri-Dominique: Les Néoplatoniciens et les oracles chaldaiques. – RevÉtAug XXVII, 1981, 209–225; p. 226–244: Molager, Jean: La prose métrique de **Cyprien**. Ses rapports avec la prose rythmique et le »cursus«; p. 245–263: Hübner, Wolfgang: Die *praetoria memoriae* im zehnten Buch der *Confessiones*. Vergilisches bei **Augustin**; p. 264–277: Berrouard, Marie-François: Les Lettres 6* et 19* de saint Augustin. Leur date et les renseignements qu'elles apportent sur l'évolution de la crise »pelagienne«; p. 278–300: Lemarié, Joseph: L'homéliaire 48.12 de la Bibliothèque Capitulaire de Tolède. Témoin de deux sermons anciens inédits et du sermon «Quod nos hortatus est dominus noster»; p. 301–305: Doignon, Jean: Commentaire doctrinal et littéraire du sermon «Praeclara huius diei solemnitas sancto me ordine compellit»; p. 306–309: La Bonnardière, Anne-Marie: Note critique sur une anthologie des *Enarrationes in Psalmos*.

Hamm, Berndt: Unmittelbarkeit des göttlichen Gnadenwirkens und kirchliche Heilsvermittlung bei Augustin. – ZThK LXXVIII, 1981, 409–441.

Lawless, George P.: The rule of saint Augustine as a mirror of perfection. – Angelicum LVIII, 1981, 460–474.

Geerlings, Wilhelm: Das Freundschaftsideal Augustins. – ThQ CLXI, 1981, 265–274.

Verrando, Giovanni N.: Liberio – Felice. Osservazioni e rettifiche di carattere storico-agiografico. – RSCI XXXV, 1981, 91–125.

Sancti Petri Chrysologi collectio sermonvm a Felice episcopo parata, sermonibvs extravagantibvs adiectis. Cvra et stvdio Alexandri Olivar. Pars II. – Turnhout: Brepols 1981; p. 367–752 = Corpvs Christianorvm. Series latina XXIV A.

Ratzinger, Joseph: Das I. Konzil von Konstantinopel. Seine Voraussetzungen und seine bleibende Bedeutung. – Internationale katholische Zeitschrift »Communio« X, 1981, 555–563.

Suttner, Ernst Christoph: Das nizäo-konstantinopeler Glaubensbekenntnis und unser Dialog mit der orthodoxen Kirche. – ThPQ CXXIX, 1981, 317–327.

Duval, Yves-Marie: La présentation arienne du concile d'**Aquilée** de **381**. A propos des »Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée« par R. Gryson. – RHE LXXVI, 1981, 317–331.

Crabbe, Anna M.: The invitation list to the Council of **Ephesus** and Metropolitan hierarchy in the fifth century. – JThSt XXXII, 1981, 369–400.

Olivar, Alexandre: Sever d'Antioquia en la història de la predicació. – Revista Catalana de Teologia V, 1980, 403–442.

Heinzer, Felix: Anmerkungen zum Willensbegriff **Maximus' Confessors**. – FZPhTh XXVIII, 1981, 372–392.

4. Mittelalter und Neuzeit

Hauschild, Wolf-Dieter: Kirchengeschichte **Lübecks**. Christentum und Bürgertum in 9 Jahrhunderten. – Lübeck: Schmidt-Römhild 1981. 569 S.

Lecherbonnier, Y.: L'abbaye de **Cérisi-Belle-Étoile**. Étude économique et sociale ‹1215–1500›. – APraem LVII, 1981, 5–27; p. 28–35: Cenefeldt, H. E.: Abbatia Jasoviensis; p. 36–46: Timmermann, Fritz: Maria Franziska **Peters**, die letzte Priorin des Klosters **Rumbeck**; p. 47–75: Valvekens, J. B.: De visitatione canonica Abbatis Parcensis Drusii in Hispania; p. 76–80: Backmund, Norbert: Das Manuskript «Res Praemonstratenses» des Grégoire **Ducrocq** in der Stadtbibliothek Laon (Nr. 538 I); p. 103–113: Valvekens, J. B.: Spiritus Sanctus et B. Deipara-Virgo apud auctores Praemonstratenses saeculi duodecimi, potissimum apud Philippum de Harveng.

Zur Geschichte der **Juden** im **Deutschland** des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Hrsg. von Alfred Haverkamp. Redaktion: Alfred Heit. – Stu: Hiersemann 1981. XI, 319 S. = Monographien zur Geschichte des Mittelalters XXIV; [enth.:] S. 1–26: Graus, Frantisek: Historische Traditionen über Juden im Spätmittelalter ‹Mitteleuropa›; S. 27–93: Haverkamp, Alfred: Die Judenverfolgungen zur Zeit des Schwarzen Todes im Gesellschaftsgefüge deutscher Städte; S. 94–121: Voltmer, Ernst: Zur Geschichte der Juden im spätmittelalterlichen Speyer. Die Judengemeinde im Spannungsfeld zwischen König, Bischof und Stadt; S. 122–162: Irsigler, Franz: Juden und Lombarden am Niederrhein im 14. Jahrhundert; S. 163–204: Röll, Walter: Zu den Judeneiden an der Schwelle zur Neuzeit; S. 205–220: Maimon, Arye: Der Judenvertreibungsversuch **Albrechts II.** von Mainz und sein Mißerfolg ‹1515/16›; S. 221–242: Cohen, Daniel J.: Die Entwicklung der **Landesrabbinate** in den Deutschen Territorien bis zur Emanzipation; S. 243–293: Press, Volker: Kaiser **Rudolf II.** und der Zusammenschluß der deutschen Judenheit. Die sogenannte **Frankfurter** Rabbinerverschwörung von **1603** und ihre Folgen.

5. Mittelalter

Das altenglische **Martyrologium**. Hrsg. von Günter Kotzor. I. II. – Mchn: Verlag der Bayer. Akad. der Wissenschaften; Mchn: Beck 1981. XX, 461 S.; VII, 449 S. = Abhandlungen / Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse. N. F. H. LXXXVIII; kart. DM 98,–.

Marenbon, John: From the circle of **Alcuin** to the School of **Auxerre**: logic, theology and philosophy in the early Middle Ages. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1981. IX, 219 p. = Cambridge studies in medieval life and thought XV.

Eckenrode, T. R.: The Venerable **Bede** and the pastoral affirmation of the christian message in anglo-saxon England. – DR IC, 1981, 258–278; p. 279–287: Ombres, Robert: The doctrine of purgatory according to St. **Thomas Aquinas**.

Steinbauer, Gaby: St. **Ulrich** – Patron des Bistums Augsburg. Unters. zur Ulrichslegende. – St. Ottilien: EOS 1981. 60 S., 1 Ill., Noten; kart. DM 3,80.

Lambert, Malcolm D.: Ketzerei im Mittelalter. **Häresien** von Bogumil bis Hus. [Übers. aus d. Engl. von Gerhard Windfuhr]. – Mchn: Callwey 1981. 576 S., Ill.; Ppb. DM 58,–.

Kienzler, Klaus: Glauben und Denken bei **Anselm** von **Canterbury**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1981. 413 S.; kart. DM 98,–. [Habil.-Schrift, Freiburg/B]

Delaruelle, Étienne: L'idée de **croisade** au Moyen Âge. Avant-propos de André Vauchez. Introduction par Jean Richard. – To: Bottega d'Erasmo 1980. XI, ‹292› p.; Lire 35 000.

Kossova, Alda Giambelluca: Il messaggio evangelico nella missione pastorale di san **Feodosij** di **Kiev**. Note sulla »Vita del venerabile padre nostro Feodosij, egumeno del Monastero delle Grotte« di Nestore. – Cristianesimo nella storia II, 1981, 371–399.

Emmerson, Richard Kenneth: **Antichrist** in the Middle Ages. A study of medieval apocalypticism, art and literature. – Seattle: Univ. of Washington Pr. (1981). X, 366 p., 11 fig.; $ 19,50.

Huerga, Alvaro: Los criterios metodológicos del diálogo ecuménico según S. **Ramón** de **Penyafort**. – Angelicum LVIII, 1981, 367–388; p. 389–419: Wojciech, Felix / B. Bednarski: La psychanalyse de l'agressivité à la lumière de la psychosynthèse de Saint **Thomas** d'**Aquin**.

Franciscus Assisiensis Sanctus: Écrits (Opera, franz., lat.) Texte latin de l'éd. K. Esser, introd., trad., notes et index par Théophile Desbonnets [e. a.]. – P: Ed. du Cerf 1981. 408 p. = Sources chrétiennes CCLXXXV.

Fink, Humbert: Franz von Assisi. Der Mann, das Werk, die Zeit. – Mchn: List 1981. 348 S.; Lw. DM 36,80.

LeGoff, Jacques: Franz von Assisi zwischen den Erneuerungsbewegungen und den Belastungen der feudalen Welt. – Conc XVII, 1981, 688–696; S. 696–705: Beer, Francis de: Der heilige Franziskus und der Islam; S. 706–712: Mollat, Michel: Die Armut des Franziskus: Eine christliche und gesellschaftliche Grundentscheidung; S. 713–720: Fabbretti, Nazareno: Franziskus, die Bewegung des „Evangelismus" und Gemeinschaften im Volksmilieu; S. 721–727: Desbonnets, Théophile: Franziskanisches Schriftverständnis.

Rotzetter, Anton: Die Gegenwart Gottes in der Welt und die Herrschaft der Kleriker. Ein ideologiekritischer Beitrag zum kirchlichen Amtsverständnis aus franziskanischer Sicht. – FStudien LXIII, 1981, 188–202; S. 203–220: Fleming, John V.: The iconographic unity of the blessing for Brother Leo; S. 221–226: McEvoy, James: Der Brief des Robert Grosseteste an Magister Adam Rufus. ‹Adam von Oxford O.F.M.›: ein Datierungsversuch; S. 227–239: Macken, Raymond: Die Editionstechnik der „Opera Omnia" des Heinrich von Gent.

Manselli, Raoul: Il gesto come predicazione per san Francesco d'Assisi. – CollFr LI, 1981, 5–16; p. 17–44: Schmucki, Octavianus: Opera intuitu octavi centenarii a sancti Francisci Assisiensis nativitate edita; p. 107–149: Fisher, Arthur L.: The Observant's transformation of the Convent of **La Verna**.

Flood, David: Die wirtschaftliche Grundlage der franzikanischen Bewegung in ihrer Entstehungszeit. – WiWei XLIV, 1981, 184–204.

La Passion des Jongleurs. Texte établi d'après la Bible des sept estaz du monde de Geufroi de Paris. Ed. critique, introduction, notes et glossaire par Anne Joubert, Amari Perry. – P: Beauchesne (1981). 250 p., 4 pl. = Textes, dossiers, documents IV; F 90,–.

Die älteste Urbare der Deutschordenskommende **Nürnberg**. Bearb. von Gerhard Pfeiffer. – Neustadt/Aisch: Degener 1981. 250 S. = Veröffentlichungen der Gesellschaft für Fränkische Geschichte. Reihe X: Quellen zur Rechts- und Wirtschaftsgeschichte Frankens X; kart. DM 32,–.

Godding, Robert: Une œuvre inédite de **Thomas** de **Cantimpré**. La »Vita Ioannis Cantipratensis«. – RHE LXXVI, 1981, 241–316.

Péano, Pierre: La »Quaestio Fr. Petri Iohannis **Olivi**« sur l'Indulgence de la Portioncule. – AFrH LXXIV, 1981, 33–76; p. 77–102: Brogliato, Bortolo: Il primo monastero delle Clarisse di Vicenza, S. Maria all'Araceli; p. 103–145: Cenci, Cesare: Il Commento al Vangelo di S. Luca di Fr. Costantino da Orvieto, O.P., fonte di S. Bernardino da Siena.

Raimvndi Lvlli opera latina. T. IX: 120–122. In Monte Pessvlano anno MCCCV composita. Edidit Aloisivs Madre. – Turnhout: Brepols 1981. XXXVII, 326 p. = Corpvs Christianorvm. Continvatio mediaevalis XXXV.

Richter, Vladimir: Zur Texttradition von **Duns Scotus'** ordinatio. – ZkTh CIII, 1981, 446–456.

O'Malley, John W.: The feast of **Thomas Aquinas** in Renaissance Rome. A neglected document and its import. – RSCI XXXV, 1981, 1–27; p. 28–39: Avarucci, Giuseppe: Problemi ed ipotesi sull'origine del culto mariano a Loreto. In margine ad alcuni studi recenti.

Perarnau, Josep: Documents de tema inquisitorial del bisbe de Barcelona, Fra **Ferrer** d'**Abella** ‹1334–1344›. – Revista Catalana de Teologia V, 1980, 443–478.

Gregorius ‹Ariminensis› OESA: Lectura super primum et secundum sententiarum. T. 1: Super primum: Prologus. Ed. Willigis Eckermann collaborante Manfred Schulze. Dist. 1–6 elaboraverunt Manuel Santos-Noya ... – B, NY: de Gruyter 1981. CIV, 522 p. = Spätmittelalter und Reformation VI.

Kadlec, Jaroslav: Studien und Texte zum Leben und Wirken des Prager Magisters **Andreas** von **Brod**. – Mstr: Aschendorff 1982. XVIII, 322 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N.F. XXII; kart. DM 98,–.

Cavigioli, Jean-Daniel: Les écrits d'**Heymericus** de **Campo** ‹1395–1460› sur les œuvres d'Aristote. – FZPhTh XXVIII, 1981, 293–371.

Stirnimann, Heinrich: Der Gottesgelehrte **Niklaus** von **Flüe**. Drei Studien. – Frb/S: Universitätsverl. 1981. 350 S., 78 Abb., davon 12 ganzs. Farbtaf. = Dokimion VII; sfr 48,–.

Berkemeier-Favre, Marie-Claire: Die Miniaturen der **Nicolaus**-de-**Lyra-Bibel** in der Zentralbibliothek zu Luzern (Msc 39–45 fol). – ZSKG LXXIV, 1980, 1–123 u. 42 Abb.; S. 125–160: Ladner, Pascal: Kardinal Cesarinis Reformstatuten für das St. Leonhardstift in Basel.

Zumkeller, Adolar: Erbsünde, Gnade und Rechtfertigung im Verständnis der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters. – ZKG XCII, 1981, 39–59.

Brann, Noel L.: The abbot **Trithemius** ‹1462–1516›. The renaissance of monastic humanism. – Lei: Brill 1981. XX, 400 p. = Studies in the history of Christian thought XXIV; hfl 124,–.

Farge, James K.: Biographical register of **Paris Doctors** of **Theology 1500–1536**. With a pref. by Jean-Claude Margolin. – Toronto: Pont. Inst. of Mediaeval Studies 1980. XVI, 562 p. = Subsidia Mediaevalia X; $ 25,–.

Wunderli, Richard M.: **London** Church courts and society on the eve of the Reformation. – Cambridge, Mass.: Mediaeval Academy of America 1981. XII, 163 p., 4 tables = Speculum anniversary monographs VII; paper $ 5,–.

6. Gesamte Neuzeit

McGrath, Alister E.: Justification: Barth, Trent, and Küng. – SJTh XXXIV, 1981, 517–529.

Opgenoorth, Ernst: Die Reformierten in **Brandenburg-Preußen** – Minderheit und Elite? – Zeitschrift für historische Forschung VIII, 1981, 439–459.

Van Vugt, Joos: De verzuiling van het lager onderwijs in **Limburg**. 1860–1940. – AGKatKN XXIII, 1981, 17–60; p. 61–79: Willemsen, Jan: Academische Leken missie actie; p. 80–117: Lenferink, Henri: De terugkeer van een katholieke eenheidspartij na de tweede Wereldoorlog; p. 118–185: Oldenhof, H.: Het einde van de **Jezuitenmissie** in **Friesland**.

Penco, Gregorio: Il concetto di »spiritualità benedettina« nelle riflessioni storico-dottrinali dell'epoca contemporanea. – SC CIX, 1981, 191–209.

7. Reformation und kath. Erneuerung

Die Reformationszeit. Martin Greschat ‹Hrsg.›. [Bd.] I.–II. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1981). 355 S., 335 S. = Gestalten der Kirchengeschichte V. VI; je DM 79,–.

Meier, Klaus-Jürgen: Arbeitshilfe Kirchengeschichte. Reform und Reformation. – Stu: Calwer Verlag 1981. 96 S., Ill., graph. Darst., 1 Kt. = Arbeiten zur Pädagogik XXII; kart. DM 19,80.

Boyle, Marjorie O'Rourke: Christening pagan mysteries. **Erasmus** in pursuit of wisdom. – Toronto, Buffalo, Lo: Univ. of Toronto Pr. (1981). XIII, 174 p. = Erasmus Studies V; $ 15,–.

Kunzler, Michael: Bilibaldi **Birckheimheri** responsio. Ein Beispiel humanistischer Eucharistieauffassung im 16. Jahrhundert. – TrThZ XC, 1981, 289–304.

Rochler, Wolfgang: Martin **Luther** und die Reformation als Laienbewegung. – Wiesb: Steiner 1981. 75 S. = Vorträge / Institut für Europäische Geschichte Mainz LXXV; kart. DM 14,–.

Luther, Martin: Operationes in Psalmos, 1519–1521. Teil II: Psalm 1–10 ‹Vulgata› unter Mitarb. von Heino Gaese, Hans-Ulrich Perels und Ursula Stock hrsg. und bearb. von Gerhard Hammer und Manfred Biersack. – Köln, Wien: Böhlau 1981. LXXXVIII, 648 S. = Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers. Texte und Untersuchungen II; Lw. DM 298,–.

Lavater, Hans Rudolf: Regnum Christi etiam externum – Huldrych **Zwinglis** Brief vom 4. Mai 1528 an Ambrosius Blarer in Konstanz. – Zwing XV, 1981, 338–381; S. 429–433: Jörg, Ruth: Johannes **Salat** – Fälscher eines Zwingli-Briefes?; S. 434–452: Meyer, Helmut: Der letzte Brief Zwinglis?; S. 453–468: Rüetschi, Kurt Jakob: Heinrich **Bullinger** und Schweden. Die Bücher des Zürcher Antistes in Västeräs.

Quinn, Peter A.: **Ignatius Loyola** and **Gian Pietro Carafa**: Catholic reformers at odds. – CHR LXVII, 1981, 386–400.

Cavallotto, Stefano: Sulla concezione della chiesa in Filippo **Melantone** ‹1518–1522›. – Cristianesimo nella storia II, 1981, 401–436.

Snyder, C. Arnold: Revolution and the Swiss Brethren: The case of Michael **Sattler**. – ChH L, 1981, 276–287.

Lalo, Jean-Xavier: Les recueils des sources juridiques franciscaines ‹1502–1535›. Description et analyse. – AFrH LXXIII, 1980, 257–340. 527–640; LXXIV, 1981, 146–230.

Phillips, Walter: Henry **Bullinger** and the Elizabethan Vestiarian controversy: An analysis of influence. – The Journal of Religious History XI, 1981, 363–384.

Barrientos García, José: Ley humana y su obligatoriedad en **Bartolomé** de **Medina**, O.P. – CTom, A. LXXII = T. CVIII, 1981, 535–573.

Rüsch, Ernst Gerhard: **St. Gallen** am Reichstag zu Speyer **1529**. – ThZ XXXVII, 1981, 342–363.

Hahn, Ferdinand: Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana auf dem Grund der apostolischen Tradition. – KuD XXVII, 1981, 287–308.

Deetjen, Werner-Ulrich: Studien zur **Württembergischen Kirchenordnung** Herzog Ulrichs **1534–1550**. Das Herzogtum Württemberg im Zeitalter Herzog Ulrichs ‹1498–1550›, die Neuordnung des Kirchengutes und die Klöster ‹1534–1547›. – Stu: Calwer Verlag 1981. XLIII, 561 S., 1 Kt. = Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte VII; kart. DM 48,–. [Diss., Tübingen]

Bireley, Robert, SJ: Religion and politics in the age of the Counterreformation. Emperor Ferdinand II, William Lamormaini, SJ and the formation of imperial policy. – Chapel Hill: The Univ. of North Carolina Press (1981). XIII. 311 p.

Bremmer, R. H.: De rol van de Gereformeerde religie in het tot stand komen van het Plakkaat van Verlatinge ‹1581›. – Theologia Reformata XXIV, 1981, 289–300.

8. Neuere Zeit

Höing, Hubert: Kloster und Stadt. Vergleichende Beiträge zum Verhältnis Kirche und Stadt im Spätmittelalter, dargestellt besonders am Beispiel der Fraterherren in **Münster**. – Mstr: Aschendorff (1981). VIII, 209 S., 12 Abb. = Westfalia Sacra. Quellen und Forschungen zur Kirchengeschichte Westfalens VII; Lw. DM 58,–. [Diss., Münster]

Brachlow, Stephen: John **Robinson** and the lure of separatism in pre-revolutionary England. – ChH L, 1981, 288–301; p. 302–315: Hamre, James S.: Norwegian immigrants respond to the common school: A case study of American values and the Lutheran tradition; p. 316–328: MacHaffie, Barbara Zink: "Monument facts and higher critical fancies": Archaeology and the popularization of Old Testament criticism in nineteenth-century Britain.

Donagan, Barbara: Providence chance and explanation: Some paradoxical aspects of Puritan views of causation. – The Journal of Religious History XI, 1981, 385–403; p. 404–429: Clark, Richard: 'The Gangreen of Quakerism': An anti-Quaker Anglican offensive in England after the glorious revolution.

Matter, Robert Allen: Mission life in seventeenth-century Florida. – CHR LXVII, 1981, 401–420.

Hubka, Karel: The late seventeenth-century Lullism in Caspar **Knittel**'s. – CollFr LI, 1981, 65–82; p. 151–163: Gieben, Servus: Franciscan art in the seventeenth century Barberini collections.

Jacobs, J. Y. H. A.: Joan Christiaan van **Erckel** (1654–1734). Pleitbezorger voor een locale kerk. Avec un résumé en français. Leven en werken van de priester-jurist en polemist, deken van het kapittel van Utrecht, grondlegger van de Oud-Katholieke kerk in Nederland. Gebaseerd op gedrukte en ongedrukte bronnen, met een bibliografie en personenregister en samenvatting in het frans. – Amst: APA-Holland Universiteits Pers 1981. XLIII, 576 blz.; hfl 90,–.

Mauzaire, Jean: Lettre inédite d'une Frère Mineur, gardien du couvent de Bethléem ‹1660›. – AFrH LXXIV, 1981, 231–264; p. 265–319: Arce, Agustín: Dichas y desdichas de Gaetano Potestà de Palermo ‹1654–1738›, custodio de Tierra Santa de 1706–1709.

Schröcker, Alfred: Die Patronage des Lothar Franz von **Schönborn** ‹1655–1729›. Sozialgeschichtl. Studie zum Beziehungsnetz in d. Germania Sacra. – Wiesb: Steiner 1981. 215 S. = Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit X; kart. DM 44,–.

Every, George: John **Goter** with laborious Christians 1680–1704. – HeythrJ XXIII, 1982, 30–45.

Ruggieri, Giuseppe: Teologia e società. Momenti di un confronto sul finire del '700 in riferimento all'opera di Nicola Spedalieri. – Cristianesimo nella storia II, 1981, 437–486.

Gargett, Graham: **Voltaire** and Protestantism. – Oxf: The Voltaire Foundation at the Taylor Institution, Oxford 1980. 532 p. = Studies on Voltaire and the eighteenth century CLXXXVIII; £ 42,–.

Mantelli, Roberto: The political and social ideas of an enlightened catholic: the Catalan Jesuit Juan Francisco **Masdeu** ‹1744–1817›. – AHSJ IC, 1981, 3–47; p. 48–75: Rambaldi, Giuseppe: Il voto del padre Emilio De Augustinis sulle ordinazioni anglicane ‹1895›.

Lenzenweger, Josef: Zum **Toleranz**patent Kaiser **Josephs II.** – ThpQ CXXIX, 1981, 328–336.

M[a]cLeod, Hugh: Religion and the people of Western Europe 1789–1970. – Oxf (e. a.): Oxford Univ. Pr. 1981. VII, 169 p. = Opus. History/Religion.

Darricau, Raymond: Trois projets apostoliques au lendemain de la Révolution et l'histoire spirituelle de la France du XIX[e] siècle. – RHE LXXVI, 1981, 331–337; p. 337–352: Poulat, Émile: Modernisme et intégrisme. Documents nouveaux.

Carignan, Maurice: L'ambivalence de la réflexion selon **Kierkegaard**. – EglTh XII, 1981, 223–236.

Belrose-Huyghues, Vincent: La pénétration protestante à **Madagascar** jusqu'en 1827: du non-conformisme atlantique à la première Mission de Tananarive. – BSHPF CXXVII, 1981, 349–361; p. 363–384: Viallaneix, Nelly: **Kierkegaard**, prophète de la modernité; p. 531–580: Goetz, Geoffroy: L'inspection de Bouxwiller de 1852 à 1870.

Alberigo, Giuseppe: Dal bastone alla misericordia. Il magistero nel cattolicesimo contemporaneo ‹1830–1980›. – Cristianesimo nella storia II, 1981, 487–521.

Blaser, Klaus-Peter: Die Abschaffung des Glaubensbekenntnisses in der Schweiz, dargestellt am Beispiel der **Waadt** ‹1839›. – Zwing XV, 1981, 382–396.

Paglia, Vincenzo: I programmi governativi nel ginnasio-liceo dell'**Apollinare** ‹1870–1904›. – RSCI XXXV, 1981, 40–73.

Giorgi, Lorenza: **Buonaiuti** e le comunità evangeliche svizzere. – Revue de Théologie et de Philosophie CXIII, 1981, 376–402.

Die Salvatorianer in Geschichte und Gegenwart **1881–1981**. Hrsg. von Anton Kiebele, Antoni Kiełbasa, Andreas Münck [u. a.]. – R: Generalrat der Salvatorianer 1981. 440 S., Abb. im Text.

9. Neueste Zeit

Russo, François: Rome et Teilhard. – RSR LXIX, 1981, 485–507.

Duda, Paul: Zur Erinnerung an den Franziskanertheologen Thaddaeus **Soiron** ‹1881–1957›. – WiWei XLIV, 1981, 82–86; S. 86–113: ~: Der kerygmatische Charakter der Theologie nach Thaddaeus Soiron.

Blamires, Harry: The secularist heresy. The erosion of the Gospel in the twentieth century. – Lo: SPCK (1981). 155 p.; £ 2,95.

Höllen, Martin: Heinrich **Wienken**, der ‚unpolitische' Kirchenpolitiker. Eine Biographie aus drei Epochen des deutschen Katholizismus. – Mz: Grünewald-Verl. 1981. XXVII, 160 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, XXXIII; kart. DM 46,–.

Clements, Keith: Worldliness or unworldliness? The issue between **Bonhoeffer** and **Bultmann** as seen by Ronald Gregor **Smith**. – SJTh XXXIV, 1981, 531–549.

Murray, Robert: Maurice **Bévenot,** scholar and ecumenist ‹1897–1980›. – HeythrJ XXIII, 1982, 1–17; p. 18–29: Poole, J. Stephen: A bibliography of the published writings of Maurice Bévenot, SJ.

Bérubé, Camille: L'icône de saint François selon Dominique **Gagnan** ‹1940–1980›. – CollFr LI, 1981, 45–64; p. 83–106: Ferretti, Osvaldo: Padre Felice ‹Luigi Molga› da Mareto ‹1909–1980›.

Gelmi, Josef: La Chiesa e la questione etnica in Alto Adige nella storia recente. – RSCI XXXV, 1981, 74–90.

Blankenberg, Heinz: Politischer Katholizismus in **Frankfurt** am Main, **1918 –1933**. – Mz: Grünewald-Verl. 1981. XIX, 317 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, XXXIV; kart. DM 64,– [Diss., Frankfurt/M]

Die Protokolle der Reichstagsfraktion der Deutschen **Zentrumspartei 1920–1925**. Bearbeitet von Rudolf Morsey und Karsten Ruppert. – Mz: Grünewald-Verl. 1981. XLI, 714 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, XXXIII.

Vogler, Bernard: Le protestantisme alsacien pendant la deuxième guerre mondial. – BSHPF CXXVII, 1981, 581–593.

Schneider, Alfred: Wort Gottes und Kirche im theologischen Denken von Heinrich **Schlier**. – Ffm, Bern: Lang (1981). 347 S.; sfr 78,–.

Brown, Robert McAfee: Gustavo **Gutiérrez**. – Atlanta: John Knox Press (1980). 89 p. = Makers of contemporary theology; $ 3,45.

Klostermann, Ferdinand: Der Papst aus dem Osten. Versuch einer ersten Bilanz. – Wien: Löcker Verlag (1980). 142 S.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Bible and mission. A. partially annotated bibliography **1960–1980**. Ed. by M. R. Spindler. – Lei: Interuniv. Instituut voor Missiologie en Oecumenica 1981. XII, 96 p. = IIMO Research pamphlet IV.

Casile, Carmelo: Missão «Ad Gentes» e vida consegrada – hoje. – Igreja e Missão XXXIII, 1981, 345–416.

Miyoshi, Michi Petoro: Die Verkündigung der Heilsbotschaft von Jesus und der Missionsauftrag Jesu an seine Jünger. – Verbum S.V.D. XXII, 1981, 243–268.

Pobee, John S.: Grundlinien einer **afrikanischen Theologie** (Toward an African theology, dt.) (Übers. aus dem Engl. von Anneliese Gensichen.) – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 155 p. = Theologie der Ökumene XVIII.

Borrmans, Maurice: Théologie et dialogue: Questions posées à la théologie par les interlocuteurs du dialogue **islamo-chrétienne**. – Euntes docete XXXIV, 1981, 307–325.

Angel Barreda, Jesús: Ideología y pastoral misionera en el »De unico vocationis modo« ‹B. de las Casas, O.P.› – Studium XXI, 1981, 186–354.

Religion in Latin American liefe and literature. Ed. by Lyle C. Brown and William F. Cooper. – Waco, Texas: Markham Pr. Fund (1980). X, 426 p.

Lorscheider, Aloisio: Impulse aus Lateinamerika. (Aus dem Portugies. von F. Regelsberger.) – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1981). 192 S.; Lw. DM 19,–.

Brandt, Hermann: In der Nachfolge der Inkarnation oder: Das »Auftauchen Gottes« in Lateinamerika. Zum Verhältnis von Befreiungspädagogik und Befreiungstheologie. – ZThK LXXVIII, 1981, 367–390.

Libânio, João Batista, SJ: A liberdade religiosa e a Igreja no **Brasil**. – Perspectiva teológica XIII, 1981, 27–44.

Köster, Fritz: **Islam** in Schwarzafrika. – ZMR LXVI, 1982, 17–34.

Lay, Michael van: Kirche im Entkolonisierungskonflikt. Eine Fallstudie zum Krieg um die Entkolonisierung **Mosambiks** 1964–1974. Mit e. Vorwort von Wilhelm Dreier und einem Nachwort von Filipe J. Couto. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1981). 399 S. = Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe XXIII; kart. DM 58,–.

Jaeschke, Ernst: Gemeindeaufbau in Afrika. Die Bedeutung Bruno **Gutmanns** für das afrikanische Christentum. – Stu: Calwer Verl. (1981). 350 S. = Calwer theologische Monographien. Reihe C: Theologie und Missionswissenschaft VIII.

Schmidt, Wolfgang: Der lange Marsch zurück. Der Weg der Christenheit in Asien. – (Mchn:) Kaiser (1980). 310 S. = Lese-Zeichen.

Hanson, Eric O.: Catholic politics in **China** and **Corea**. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1980. XVI, 140 p. = American society of missiology series II.

Spae, Joseph J.: La **Chine** et l'église: réconciliation? Traduit de l'anglais par Max Capitte. Postface d'Ernest Milcent. – P: Éd. du Cerf 1981. 204 p. = Rencontres. N.S. XXI.

Haire, James: The character and theological struggle of the church in **Halmahera, Indonesia, 1841–1979**. – Ffm, Bern: Lang 1981. XXI, 381 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XXVI; sfr 74,–.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Eliade, Mircea: Tales of the sacred and the supernatural. – Phil: Westminster Pr. (1981). 108 p.; paper $ 6,95.

Rougier, Louis: Astronomie et religion en Occident. – (P:) Pr. Univ. de France (1980). 139 p.; F 48,–.

Lincoln, Bruce: Priests, warriors, and cattle. A study in the ecology of religions. – Berkeley, Los Angeles, Lo: Univ. of California Pr. (1981). XIII, 242 p. = Hermeneutics. Studies in the history of religions X; $ 34,50.

Henninger, Joseph: Arabica sacra. Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1981. 347 S. = Orbis biblicus et orientalis XL; Lw. DM 108,–.

Paret, Rudi: Schriften zum **Islam**. Hrsg. von Josef van Ess. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1981. 271 S.; kart. DM 69,–.

Swartz, Merlin L.: Studies on Islam. – NY, Oxf: Oxford Univ. Pr. 1981. 400 p.; £ 8,75.

MacQueen, Graeme: Inspired speech in early **Mahayana Buddhism**. – Religion XI, 1981, 303–320; XII, 1982, 41–66.

Aronson, Harvey B.: Love and sympathy in **Theravāda Buddhism**. – Delhi, Varanasi, Patna: Motilal Banarsidass (1980). VIII, 127 p.; $ 11,–.

Klimkeit, Hans-Joachim: Der politische **Hinduismus**. Indische Denker zwischen Reform und politischem Erwachen. – Wiesb: Harrassowitz 1981. 325 S. = Sammlung Harrassowitz; kart. DM 34,80.

Studies in **Gnosticism** and Hellenistic religions presented to Gilles **Quispel** on the occasion of his 65th birthday. Ed. by. R. van den Broek and M. J. Vermaseren. – Lei: Brill 1981. XIV, 622 p. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain XCI; [cont.:] p. 13–30: Amersfoort, J. van: Traces of an Alexandrian Orphic theogony in the Pseudo-Clementines; p. 31–37: Bianchi, Ogo: The religio-historical relevance of Lk 20: 34–36; p. 38–57: Broek, R. van den: The creation of Adam's psychic body in the Apocryphon of John; p. 58–77: Colpe, Carsten: **Dāenā**, Lichtjungfrau, Zweite Gestalt. Verbindungen und Unterschiede zwischen zarathustrischer und manichäischer Selbst-Anschauung; p. 78–91: Culianu, Ioan P.: The angles of the nations and the origins of gnostic dualism; p. 92–116: Dörrie, Heinrich: Gnostische Spuren bei **Plutarch**; p. 117–130: Drijvers, H. J. W.: Odes of Solomon and Psalms of **Mani**. Christians and Manichaeans in third-century Syria; p. 131–142: Flamant, Jacques: Éléments gnostiques dans l'œuvre de **Macrobe**; p. 143–160: Fossum, Jarl: Samaritan demiurgical traditions and the alleged Dove cult of the Samaritans; p. 161–170: Grant, Robert M.: Charges of "Immorality" against various religions groups in antiquity; p. 171–189: Gruenwald, Ithamar: The problem of anti-Gnostic polemic in Rabbinic literature; p. 190–204: Guillaumont, Antoine: Les sémitismes dans l'Évangile selon **Thomas**. Essai de classement; p. 205–217: Harl, Marguerite: Pointes antignostiques d'Origène: le questionnement impie des Écritures; p. 218–226: Klijn, A. F. J.: An analysis of the use of the story of the flood in the **Apocalypse** of **Adam**; p. 227–260: Mahé, Jean-Pierre: Le Livre d'Adam géorgien; p. 261–314: Mansfeld, Jaap: Bad world and Demiurge: A 'Gnostic' Motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo; p. 315–335: Mussies, Gerard: Catalogues of sins and virtues personified ‹NHC II, 5›; p. 336–348: Pearson, Birger A.: Jewish elements in Corpus Hermeticum I ‹Poimandres›; p. 349–375: Segal, Alan F.: Hellenistic magic: Some questions of definition; p. 376–411: Sfameni Gasparri, Giulia: Interpretazioni gnostiche e misteriosofiche del mito di **Attis**; p. 412–418: Tardieu, Michel: Aberamenthō; p. 419–431: Vermaseren, Maarten J.: L'iconographie d'Attis mourant; p. 432–450: Wegman, H. A. J.: Une anaphore incomplète? Les fragments sur Papyrus Strasbourg Gr. 254; p. 451–457: Wilson, R. McL.: Gnosis and the mysteries; p. 458–466: Winden, J. C. M. van: "Terra autem stupida quadam erat admiratione"; Reflexions on a remarkable translation of Genesis 1: 2a; p. 467–497: Yamauchi, Edwin M.: Jewish Gnosticism? The prologue of John, Mandaean parallels, and the Trimorphic Protennoia; p. 498–584: Zandee, J.: "The Teachings of Silvanus" (NHC VII, 4) and Jewish Christianity.

Ribichini, Sergio: **Adonis**. Aspetti "Orientalis" di un mito Greco. – R: Consiglio Nazionale delle Ricerche 1981. 212 p. = Consiglio Nazionale delle Ricerche. Centro di Studio per la Cività Fenicia e Punica.

Frontisi-Ducroix, François: **Artémis** bucolique. – RHR CXCVIII, 1981, 29–56.

VI. Religionsphilosophie

Gerson, Lloyd: **Augustine**'s neoplatonic argument for the existence of God. – Thomist XLV, 1981, 571–584.

O'Connell, Robert J.: The God of Saint Augustine's imagination. – Thought LVII, 1982, 30–40.

Heimbrock, Hans-Günter: Vom Heil der Seele. Studien zum Verhältnis von Religion und Psychologie bei Baruch **Spinoza**. Zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte der modernen Religionspsychologie. – Ffm, Bern: Lang (1981). 196 S. = Erfahrung und Theologie IV; sfr 36,–. [Habil.-Schrift, Duisburg]

Perez de Laborda, Alfonso: **Leibniz** y **Newton**. II: Física, filosofía y teodicea. – Salm: Univ. Pont. de Salamanca. Biblioteca de la Caja de Ahorros y M.D.P. de Salamanca 1981. 342 p. = Bibliotheca Salmanticensis. Estudios XLVIII.

Schufreider, Gregory: **Kierdegaard** on belief without justification. – International Journal for Philosophy of Religion XII, 1981, 149–164; p. 165–178: Pojman, Louis P.: Kierkegaard, subjectivity and paradox: A response to Gregory Schufreider.

Stoker, W.: **Kants** visie op de betekenis van de godsgedachte voor kennis en wetenschap. – NThT XXXV, 1981, 210–224.

Becker, Gerhold: Neuzeitliche Subjektivität und Religiosität. Die religionsphilosophische Bedeutung von Heraufkunft und Wesen der Neuzeit im Denken von Ernst **Troeltsch**. – Rgb: Pustet (1982). XII, 382 S.; kart. DM 48,–.

Casañas, Mario: Éthique et révélation: la philosophie religieuse de **Berdiaev**. – RPhL LXXIX, 1981, 350–366.

Vermes, Pamela: **Buber** on God and the perfect man. – (Chico, Ca.:) Scholars Press (1980). 271 p. = Brown Judaic studies XIII.

Trillhaas, Wolfgang: Religionsphilosophie. – B, NY: de Gruyter 1982. 278 S.

Contemporary philosophy of religion. Ed. by Steven M. Cahn, and David Shatz. – Oxf: Oxford Univ. Pr. 1982. 288 p.; paper £ 4,50.

Wuchterl, Kurt: Thesen zur analythischen Religionsphilosophie. – PhJ LXXXVIII, 2, 1981, 343–356.

Lonergan, Bernard: Understanding and being. An introduction and companion to "Insight". The Halifax Lectures. Ed. by Elizabeth A. Morelli and Mark D. Morelli. – NY, To: The Edwin Mellen Pr. (1980). XI, 356 p. = Toronto Sudies in Theology V; $ 24,50.

Ogiermann, Helmut: Es ist ein Gott. Zur religionsphilosophischen Grundfrage. – Mchn: Johannes-Berchmanns-Verl. 1981. 166 S.; kart. DM 29,–.

Die Frage nach Gott als Frage nach dem Menschen. Hrsg. von A. J. Buch u. Heinrichs Fries. Mit Beitr. von A. J. Buch [u. a.]. – Düs: Patmos Verl. (1981). 142 S.; [enth. u. a.:] S. 9–23: Buch, Alois Johannes: Gott – eine Frage des Menschen. Eine Vorüberlegung; S. 24–50: Müller, Gerhard Ludwig: Der Auf-gang Gottes im anthropozentrischen Bewußtsein. Eine Alternative; S. 51–62: Splett, Jörg: Gottesbeweis Mitmenschlichkeit. Zur rationalen Begründung von Religion; S. 63–85: Häring, Hermann: Versöhnung Gottes mit dem Elend der Welt. Wider eine vorschnelle Theodizee; S. 86–105: Kienecker, Friedrich: Gott als Erfahrung und als Frage des Menschen in der zeitgenössischen Literatur; S. 106–117: Splett, Jörg: Religiöse Erfahrung und Traditionsanspruch. Zur Geschichtlichkeit rationaler Begründung.

VII. Fundamentaltheologie

Theology and discovery. Essays in honor of Karl **Rahner**. Ed. by William J. Kelly. – Milw, Wisconsin: Marquette Univ. Pr. (1980). 365 p.; [cont.:] p. 1–29: Dulles, Avery, SJ: Revelation and discovery; p. 39–53: Dych, William V., SJ: Method in theology according to Karl Rahner; p. 63–93: McCool, Gerald, SJ: Karl Rahner and the christian philosophy of St. Thomas Aquinas; p. 105–127: Muschalek, George, SJ: The impasse of ultmate reassurance and christian certitude; p. 139–168: Egan, Harvey, SJ: Rahner's mystical theology; p. 169–178: Metz, Johannes B.: An identity crisis in christianity? Transcendental and political responses; p. 189–221: Sobrino, Jon, SJ: Current problems in Christology in Latin American theology; p. 231–261: Ommen, Thomas: The pre-understanding of the theologian; p. 269–299: O'Donovan, Leo, SJ: Making heaven and earth: Catholic theology's search for a unified view of nature and history; p. 307–327: Schüller, Bruno, SJ: Christianity and the new man: The moral dimension; p. 337–359: Sheehan, John F. X., SJ: The historical method and canonical cristicism: A place on which to stand in doing biblical theology.

La teologia contemporanea. Introduzione e brani antologici. [Di] F(ranco) Ardusso [e.a.]. – (To:) Marietti (1980). 711 p.; Lire 25 000.

Cassidy, Laurence L., SJ: Existence and presence. The dialectics of **divinity**. – Wash: Univ. Pr. of America 1981. 240 p.; $ 7,50.

Kern, Walter – Franz-Josef Niemann: Theologische Erkenntnislehre. – Düs: Patmos Verlag (1981). 188 S. = Leitfaden Theologie IV; kart. DM 19,80.

Gounelle, André: Le dynamisms créateur de Dieu. Essai sur la **théologie** du **process**. – Montpellier: Études Théologiques et Religieuses (1981). 192 p. = Études théologiques et religieuses LVI; F 55,–.

Barr, James: Fundamentalismus (Fundamentalism, dt.) Mit einer Einf. in die dt. Ausg. von Gerhard Sauter. – (Mchn:) Kaiser (1981). 313 S.; kart. DM 36,–.

Sánchez Chamoso, Román: Criterio teológico de la ortopraxis cristiana. – Burgense XX, 1981, 209–252.

Dalferth, Ingolf Ulrich: Religiöse Rede von Gott. – Mchn: Kaiser 1981. 745 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXXXVII; DM 120,– [Diss., Tübingen]

Ebeling, Gerhard: Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft. – ZThK LXXVIII, 1981, 442–464.

Depaul, Michael R.: The rationality of belief in **God**. – Religious Studies XVII, 1981, 343–356; p. 357–368: Oakes, Robert: Religious experience, sense-perception and God's essential unobservability.

Schaeffler, Richard: Anthropologie und Theologie – ihre Vermittlung durch die Zusage der Sündenvergebung. – Im Gespräch der Mensch . . . Joseph Möller zum 65. Geburtstag . . ., Düs (1981), 222–234; S. 235–247: Fries, Heinrich: Die Ansätze im Menschlichen für die christliche Verkündigung.

Wenisch, Bernhard: Geschichten oder Geschichte? Theologie des **Wunders**. – Salzb: St. Peter (1981). 273 S.; DM 41,50.

Weimer, Ludwig: Die Lust an Gott und seiner Sache oder : Lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbaren? – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1981). 560 S.; kart. DM 68,– [Habil.-Schrift, München]

Chirico, Peter, SS: Infallibility: Rapprochement between Küng and the official church? – ThSt XLII, 1981, 529–560.

Komonchak, Joseph A.: Ecclesiology and social theory: A methodological essay. – Thomist XLV, 1981, 262–283.

Wagner, Harald: Fundamentaltheologie und Eschatologie. – ThGl LXXI, 1981, 208–219.

VIII. Dogmatik

Abraham, William J.: The divine inspiration of Holy Scripture. – Oxf: Clarendon Pr. 1981. 144 p.; L 8,50.

Stephens, Bruce M.: God's last metaphor. The doctrine of the **Trinity** in New England theology. – (Chico, Ca.:) Scholars Press (1981). VIII, 92 p. = American Academy of Religion. Studies in Religion XXIV.

Wiedenhofer, Siegfried: »**Erbsünde**« – eine universale Erbschuld? Zum theologischen Sinn des Erbsündendogmas. – ThQ CLXII, 1982, 30–44.

Galot, Jean, SJ: Le Dieu trinitaire et la passion du Christ. – NRTh, A. CXIV = T. CIV, 1982, 70–87.

Virgoulay, René: Conçu du Saint Esprit, né de la Vierge Marie. Réflexions sur le rapport du fait et du sens dans le dogme chrétien. – RSR LXIX, 1981, 509–528.

Ganne, Pierre, SJ: La personne du **Christ**. «Qui dites-vous que Je suis?» – NRTh, A. CXIV = T. CIV, 1982, 3–21.

Haubst, Rudolf: Welches Ich spricht in Christus? – TThZ XCI, 1982, 1–17.

Kaiser, Philipp: Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen westlichen Theologie. – Rgb: Pustet (1981). 336 S. = Eichstätter Studien. N.F. XIV; kart. DM 56,– [Habil.-Schrift, Würzburg. Überarb.]

Rey, Bernard: Jésus Christ – chemin de notre foi. – P: Éd. du Cerf 1981. 174 p.

Bailleux, Émile: Christ est ressuscité. – RThom, A. LXXXIX = T. LXXXI, 1981, 181–203.

Cook, Michael L(aVelle): The Jesus of faith. A study in Christology. – NY, Ramsey, Tor: Paulist Pr. (1981). VI, 208 p. = Theological inquiries; $ 6,95.

Mullady, Brian, OP: An analysis of Christology in liberation theology. – Angelicum LVIII, 1981, 438–459.

Pérez Gordo, Angel: Participación del apóstol en la función redentora de Cristo. – Burgense XX, 1981, 45–92.

Steinacker, Peter: Die Kennzeichen der **Kirche**. Eine Studie zu ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. – B, NY: de Gruyter 1981. XI, 370 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XXXIII; Lw. DM 98,–. [Habil.-Schrift, Marburg]

Congar, Yves: Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique. – P: Ed. du Cerf 1982. 257 p. = Cogitatio fidei CXII; F 90,–.

Lohfink, Gerhard: Hat Jesus eine Kirche gestiftet? – ThQ CLXI, 1981, 81–97.

Schillebeeckx, Edward: De sociale context van de verschuivingen in het kerkelijk **ambt**. – TTh XXII, 1982, 24–58; p. 59: Summary.

Dantine, Johannes: **Sakrament** als Gabe und Feier. – ThZ XXXVIII, 1982, 3–27.

Arendt, Hans-Peter: **Bußsakrament** und Einzelbeichte. Die tridentinischen Lehraussagen über das Sündenbekenntnis und ihre Verbindlichkeit für die Reform des Bußsakramentes. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1981). XII, 615 S. = Freiburger theologische Studien CXXI; kart. DM 74,–.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Die Beziehungen zwischen den Kirchen des Orients und des Okzidents. Chronologische Hinweise. – Brüs: Pro Mundi Vita 1981. 51 S., 2 Kt., 1 Zeittaf. = Pro Mundi Vita. Bulletin. 86/87 – Juli–Okt. 1981. Beiheft: Centrum Informationis.

Henrix, Hans Hermann: International encounter as a necessity for **Jewish-Christian** dialogue in Germany. – JESt XVIII, 1981, 1, 1–10; p. 16–32: Earley, Glenn David: The radical hermeneutical shift in post-Holocaust Christian thought; p. 33–40: Mittleman, Alan: Rights, beliefs, and dialogue; p. 41–62: Cotroneo, Margaret and Barbara R. Krasner: A contextual approach to Jewish-Christian dialogue; p. 63–73: Eron, Lewis John: You who revere the Lord, bless the Lord; p. 76–92: Fuchs-Kreimer, Nancy: Christian Old Testament theology: A time for new beginnings; p. 93–103: Sloyan, Gerard S.: Faith and law: An essay toward Jewish-Christian dialogue; p. 104–127: Swidler, Leonard: The Jewishness of Jesus: Some religious implications for Christians; p. 114–127: Buren, Paul M. van: Judaism in Christian theology; p. 128–139: Charry, Ellen Z.: Jewish Holocaust theology: An assessment.

Honecker, Martin: Ein gemeinsames Glaubensbekenntnis von Christen und Juden? – KuD XXVII, 1981, 198–216.

Suttner, Ernst Chr.: Das nizäo-konstantinopeler Glaubensbekenntnis und unser Dialog mit der orthodoxen Kirche. – ThpQ CXXXIX, 1981, 317–327.

Begegnungen mit dem Judentum. Bernhard Rübenach ‹Hrsg.› – Stu, B: Kreuz-Verl. (1981). 399 S.

Oberman, Heiko A.: Wurzeln des **Antisemitismus**. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation. – (B:) Severin & Siedler (1981). 217 S.; kart. DM 34,–.

Beyene, Yaqob: L'unzione di Cristo nella teologia **etiopica**. Contributo di ricerca su nuovi documenti etiopici inedite. – R: Pont. Inst. Studiorum Orientalium 1981. 314 p. = Orientalia Christiana analecta CCXV; Lire 15 000.

Furioli, Antonio: La separazione della chiesa d'etiopia da Roma. ‹Nota storico-teologica›. – Euntes docete XXXIV, 1981, 83–107.

Das geistliche Amt in der Kirche. [Hrsg.:] Gemeinsame Römisch-kathol./Evangel.-luther. Kommission. (2. Aufl.) – Pad: Bonifatius-Dr.; Ffm: Lembeck (1981). 134 S.

Herms, Eilert: Überlegungen zum Dokument „Das Herrenmahl". – ZThK LXXXVIII, 1981, 345–366.

Forum Abendmahl 2. Alle an einem Tisch. Im Auftrag und unter Mitarb. des Projektausschusses „Forum Abendmahl" des 19. Deutschen Evangl. Kirchentages in Hamburg hrsg. von Rolf Christiansen und Peter Cornehl. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1981). 159 S., Notenbeispiele = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern CCCLXXXII.

Was hindert uns? Das gemeinsame Herrenmahl der Christen. [Von] Josef Blank [u.a.] – Rgb: Pustet (1981). 143 S.; kart. DM 16,80; [enth.:] S. 9–55: Blank, Josef: Was heißt nach dem Neuen Testament: Das Herrenmahl feiern; S. 57–78: Scheffczyk, Leo: Perspektiven und Brennpunkte der eucharistischen Lehrentwicklung; S. 79–89: Kallis, Anastasios: Gemeinschaft der Agape. Zum Eucharistieverständnis der Orthodoxie; S. 91–103: Loewenich, Walter von: Die Abendmahlskontroverse in der Reformation. Ein kritischer Bericht; S. 105–124: Schütte, Heinz: Das Herrenmahldokument: Ein Schritt zur sichtbaren Einheit in einem Glauben und in einer eucharistischen Gemeinschaft; S. 125–135: Heubach, Joachim: Ein neues Verständnis für das Abendmahl. Zeichen der Hoffnung und Einheit; S. 135–143: Fries, Heinrich: Eucharistie und Ökumene. Thesen zur Diskussion.

Bieritz, K.-H.: Abendmahlsverständnis und Abendmahlspraxis in der Gegenwart. – KuD XXVII, 1981, 252–268; S. 269–286: Wirsching, Johannes: „Pforte des Himmels". Über Wesen und Ziel der christlichen Taufe; S. 287–308: Hahn, Ferdinand: Die Sakramente der Kirche in der CA auf dem Grund der apostolischen Tradition.

Wenz, Gunther: Die Lehre vom Opfer Christi im Herrenmahl als Problem ökumenischer Theologie. – KuD XXVIII, 1982, 7–41.

Zeddies, Helmut: Bekenntnis als Einigungsprinzip: der Einfluß des Bekenntnisbegriffs auf die theol. Voraussetzungen kirchl. Zusammenschlüsse. – B: Evang. Verlagsanstalt 1980. 264 S. = Theologische Arbeiten XL; kart. M 15.20 [Diss., Leipzig]

Klostermann, Ferdinand: Zukunft und Ziel der Ökumenischen Bewegung. Skeptische Überlegungen eines katholischen Theologen. – EvTh XLI, 1981, 309–325.

Lefever, Ernest W.: Weltkirchenrat und Dritte Welt (Amsterdam to Nairobi. The World Council of Churches and the Third World, dt.) Ökumene im Spannungsfeld zwischen Theologie u. Politik. Vorw. von Helmut Thielicke. – Stu: Seewald 1981. 141 S.; Pp. DM 19,80.

X. Moraltheologie

Kim, Jung-Hi: "**Caritas**" bei **Thomas von Aquin** im Blick auf den konfuzianischen Zentralbegriff "Jen". – Ffm, Bern: Lang (1981). VIII, 360 S. = Regensburger Studien zur Theologie XXV; sfr 76,– [Diss., Regensburg]

Erfahrungsbezogene Ethik. Festschrift für Johannes **Messner** zum 90. Geburtstag. Hrsg. von Valentin Zsifkovits, Rudolf Weiler. – B: Duncker & Humblot (1981). 430 S.; Lw. DM 136,–; [enth. u.a.:] S. 17–36: Utz, Arthur F.: Die epistemologische Grundlage der Ethik und Sozialethik von Johannes Messner; S. 37–66: Heintel, Erich: Ontologische und transzendentale Begründung der Ethik; S. 67–88: Montada, Leo: Gedanken zur Psychologie moralischer Verantwortung; S. 89–103: Kaulbach, Friedrich: Moralisches Sein und Sollen: Praktische Vernunft und Geschichte. Ein Dialog und seine Auswertung; S. 105–119: Nell-Breuning, Oswald von, SJ: Die norma honestatis in der Kontroverse **Cathrein/Mausbach** in bezug auf heutige Kontroversen und insbes. im Hinblick auf die Wirtschaftsethik; S. 121–128: Ermecke, Gustav: Zur Begründung sittlicher Normen; S. 129–138: Weiler, Rudolf: Die „existentiellen Zwecke" im Verständnis von Johannes Messner; S. 165–186: Inhoffen, Peter: Neigungen unter dem Gesetz der Vernunft bei **Thomas** und **Kant**. Versuch eines Vergleiches; S. 187–191: Müller-Schmid, Peter Paul: Apriori und Erfahrung. Der erkenntnistheoretische und normative Kontext von Johannes Messners Gesellschaftslehre; S. 193–207: Merk, Gerhard: Ursatz, Leitsätze und Erfahrung in der Ethik; S. 209–229: Höver, Gerhard: Zur Begründung der Menschenrechte in der Naturrechtsethik von Johannes Messner; S. 231–237: Messner, Johannes: Zur Naturrechtsethik.

Bruch, Richard: Moralia varia. Lehrgeschichtliche Untersuchungen zu moraltheologischen Fragen. – Düs: Patmos-Verl. (1981). 283 S. = Moraltheologische Studien: Historische Abt. VI; kart. DM 36,80.

Ebeling, Gerhard: Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik. – ZevE XXVI, 1982, 10–18; S. 19–28: Rendtorff, Trutz: Zum ethischen Sinn evangelischer Theologie; S. 29–39: Tödt, Heinz Eduard: Zum Verhältnis von Dogmatik und katholischer Ethik.

Toward moral and religious maturity. The First International Conference on Moral and Religious Development. Convenor: Christiane Brusselmans. Co-Convenor: James S. O'Donohoe. Senior authors: James W. Fowler [e.a.]. – Morristown, J. J. [e.a.]: Silver Burdett (1980). XII, 586 p.

Baal, J[an] van: Man's quest for **partnership**. The anthropological foundations of ethics and religion. – Assen: van Gorcum 1981. XI, 337 p.; hfl 59,90.

Spaemann, Robert: Über die Unmöglichkeit einer universaltheologischen Ethik. – PhJ LXXXVIII, 1, 1981, 70–89.

Cooper, Neil: The diversity fo moral thinking. – Oxf: Clarendon Pr. 1981. VIII, 303 p. = Clarendon Library of Logic and Philosophy.

Cahill, Lisa Sowle: Teleology, utilitarianism, and christian ethics. – ThSt XLII, 1981, 601–629.

Wagner, Falk: Zur theologischen Kritik der **Gewalt**. Ein Beitrag zum Verhältnis von dogmatischer und ethischer Urteilsbildung. – ZThK LXXVIII, 1981, 320–344.

Cyran, Wolfgang: Verantwortete Elternschaft. Kritische Anmerkungen zur Enzyklika **Humanae Vitae**. – Ffm: Knecht 1981. 160 S.; kart. DM 22,80.

Auer, Alfons: Der Mensch – „Partner" der Natur? Wider theologische Überschwenglichkeit in der **ökologischen** Diskussion. – Im Gespräch der Mensch . . . Joseph Möller zum 65. Geburtstag . . ., Düs (1981), 65–78; S. 79–90: Rauh, Fritz: Die theologische Dimension biotechnischer Manipulationsversuche am Menschen.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Stroumsa, G. G.: Ascèse et gnose, aux origines de la spiritualité monastique. – RThom, A. LXXXIX = T. LXXXI, 1981, 557–573.

Heiliger Sankt **Florian**. Friederike Tschochner unter Mitarbeit von Matthias Exner. – Mchn: Callwey 1981. 220 S., 268 Ill.; Pp. DM 48,–.

Petit, François: **Norbert** et l'origine des Prémontrés. Préf. de Régine Pernoud. – P: Ed. du Cerf. 1981. 325 p.; F 61.20.

Marenholtz, Eckehart A(ndreas): Das glîchnisse Meister **Eckharts**: Form, Inhalt und Funktion. Kleine Studie zur negativen Metaphorik. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang (1981). 133 S. = Europäische Hochschulschriften I, 374; sfr 26,- [Diss., Altana. Überarb.]

Smet, Joachim: Die **Karmeliten**. Eine Geschichte der Brüder u. L. Frau vom Berge Karmel. Von den Anfängen ‹ca. 1200› bis zum Konzil von Trient (The Carmelites. A history of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel. Ca. 1200 a.d. until the Council of Trent, dt.) [Bearb., Übers.:] Ulrich Dobhan. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1981). 464 S.; Pp. DM 58,–.

Kartäusermystik und [Kartäuser]-mystiker. Dritter internationaler Kongreß über die Kartäusergeschichte und -spiritualität. Bd. I. – Salzb: Univ. Salzburg – Institut für Anglistik und Amerikanistik 1981. VI, 238 S., 25 Abb. = Analecta Cartusiana LV; [enth.:] S. 1–46: Ruello, Francis: Statut et rôle de l' *intellectus* et de l'*affectus* dans la théologie mystique de **Hugues** de **Balma**; p. 47–80: Dupont, Philippe: L'ascension mystique chez **Guigues** du **Pont**; p. 81–102: Maisonneuve, Roland: L'experience mystique et visionnaire de **Marguerite** d'**Oingt** ‹† 1310›; moniale Chartreuse; p. 103–141: Grill, Leopold, OCist: Im Blickfeld **Ottos** von **Freising**: Reichsburgund und Kartäuser; S. 142–159: Früh, Margrit: Chorgestühle in Ittingen und Tückelhausen als Zeichen kartäusischer Geistigkeit; S. 160–187: Sargent, Michael: Contemporary criticism of Richard **Rolle**; S. 188–205: Appendix: A diplomatic transcript of Thomas Basset's *Defense* of Richard Rolle; S. 208–238: Hogg, James: A mystical diary: The *Refectorium salutis* of **Richard Methley** of Mount Grace Charterhouse.

Het visioenenboek van **Hadewijch**. Uitgegeven naar handschrift 941 van de Bibliotheek der Rijksuniversiteit te Gent. Met een hertaling en commen-

taar door H. W. J. Vekeman. – Nijmegen: Dekker & van de Vegt; Brugge: Uitgeverij Orion 1980. XIV, 252 blz.

Mommaers, P.: De mysticus **Jan** van **Ruusbroec**. – Collationes XI, 1981, 285–304.

Haubst, Rudolf: **Nikolaus** von **Kues** in der Geschichte der Marienverehrung. – De cultu Mariano saeculis XII–XV. Acta Congressus Mariologici-Mariani internationalis, Romae 1975. Vol. V, R 1981, 267–300.

Schwarz, Reinhard: Mystischer Glaube – die Brautmystik Martin **Luthers**. – Zeitwende LII, 1981, 193–205; S. 206–224: Mühlen, Karl-Heinz zur: Mystik des Wortes; S. 225–234: Zapf, Josef: Die Geburt Gottes im Menschen nach Johannes **Tauler**.

Shannon, William H(enry): Thomas **Merton**'s dark path. The inner experience of a contemplative. – NY: Farrar, Straus, Giroux (1981). VII, 245 p.; $ 15,–.

Dreyfus, Théodore: Martin **Buber**. – P: Ed. du Cerf 1981. 207 p. = Témoins spirituels d'aujourd'hui; F 60,40.

Moloney, Francis J.: Disciples and prophets. A biblical model for the religious life. – NY: Crossroad (1981). XIII, 225 p.; $ 12,95.

Boisvert, Laurent: La pauvreté religieuse. – P: Éd. du Cerf 1981. 118 p. = Problèmes de vie religieuse XLII; F 35,–.

Ostertag, Silvia: Einswerden mit sich selbst. Ein Weg der Erfahrung durch meditative Übung. Mit einem Vorwort von Karlfried Graf Dürckheim. – Mchn: Kösel (1981). 239 S., 39 Abb. im Text; kart. DM 29,80.

Linn, Matthew und Dennis, SJ: Beschädigtes Leben heilen. Was Gebet und Gemeinschaft helfen können. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1981). 298 S.

Böckmann, Aquinata: Prüfstein **Armut**. Die Herausforderung des Ordenslebens heute. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1981. 112 S.; kart. DM 14,80.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Kaiser, Jochen-Christoph: Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik. Proletarische Freidenkerverbände in Kaiserreich und Weimarer Republik. – (Stu:) Klett-Cotta (1981). 380 S. = Industrielle Welt. Schriftenreihe d. Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte XXXII; Ln. DM 118,–.

Wilson, Bryan: Religion in sociological perspective. – Oxf: Oxford Univ. Pr. 1982. 192 p.; paper £ 3,95.

Honecker, Martin: Perspektiven christlicher Gesellschaftsdeutung. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus Mohn (1981). 158 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 1404.

Gannon, Thomas M.: The new christian **right** in **America** as social and political force. – ASR XXVI, 1981, 69–84; p. 85–98: D'Epinay, Ch. Lalive: Dépendance sociale et religion. Pasteurs et protestantismes latinoaméricains; p. 99–124: Asch, Susan: Contradictions internes d'une institution religieuse. L'EJSK au **Zaïre**.

Orlando, Vito: Feste devozione religiosità. Ricerca socio-religiosa in alcuni Santuari del **Salento**. Presentazione di Michele Mincuzzi. – Galatina: Congedo Ed. 1981. 273 p., fig. = Biblioteca di Cultura Pugliese II, 24; Lire 13 000.

Carroll, Jackson W.: Some issues in clergy **authority**. – Review of religious research XXIII, 1981, 99–117; p. 118–132: Bartholomew, John Niles: A sociological view of authority in religious organizations.

Kirchengemeinschaft und politische Ethik. Ergebnis eines Theolog. Gesprächs zum Verhältnis von Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi. Hrsg. von Joachim Rogge u. Helmut Zeddics. – B: Evang. Verlagsanstalt 1980. 61 S.; kart. M 3,–.

Heinemann, Gustav W.: Reden und Schriften. Bd. II: Glaubensfreiheit – Bürgerfreiheit. Reden und Aufsätze zu Kirche, Staat, Gesellschaft 1945–1975. Hrsg. von Diether Koch. – (Ffm:) Suhrkamp (1981). 330 S.

Honecker, Martin: Evangelische Theologie vor dem Staatsproblem. – (Opladen:) Westdeutscher Verl. (1981). 44 S. = Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge CCLIV; kart. DM 12,–.

Gollwitzer, Heinz: Vorüberlegungen zu einer Geschichte des **politischen Protestantismus** nach dem konfessionellen Zeitalter. – (Opladen:) Westdeutscher Verl. (1981). 61 S. = Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge CCLIII; kart. DM 14,–.

Krumwiede, Heinrich-W.: Politik und katholische Kirche im gesellschaftlichen Modernisierungsprozeß. Tradition u. Entwicklung in **Kolumbien**. – (Hbg:) Hoffmann & Campe (1980). 308 S. = Historische Perspektiven XVI.

Klinger, Elmar: Politik und Theologie. Eine deutsche Stellungnahme zu **Puebla**. – ThGl LXXI, 1981, 184–207.

Spieker, Manfred: Die Demokratiediskussion unter den deutschen Katholiken 1949–1963. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« XI, 1982, 83–95.

Frieden wahren, fördern und erneuern. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland . – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus Mohn (1981). 96 S.

Spescha, Plasch: Arbeit – Freizeit – Sozialzeit. Die Zeitstruktur des Alltags als Problem ehtischer Verantwortung. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang (1981) 335 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 156; kart. sfr 58,–.

Thomas, Ulrich: Leben im Akkord. Eine christliche Deutung des **Arbeiter-Alltags**. – Mchn: Kaiser; Mz: Grünewald Verl. 1982. 229 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Sozialethik; kart. DM 32,00.

Einfacher Lebensstil – ein neuer Maßstab? Thesen zu Evangelisation u. sozialer Gerechtigkeit. Helmut Burkhardt, Hrsg. Mit Beitr. von Ulrich Betz [u.a.]. – Wup: Aussaat Verl. (1981). 86 S. = ABCteam C 3131.

XIII. Kirchenrecht

Kuttner, Stephan: Universal pope or servant of God's servants: The canonists, papal titles, and Innocent III. – RDC XXXII, 1981, 109–149.

Lariccia, Sergio: Stato e chiesa in Italia 1948–1980. – (Bresc:) Queriniana (1981). 358 p. = Dipartimento di scienze religiose XV; Lire 12 000.

Krämer, Peter: Kirche der freien Gefolgschaft. Kirchenrechtliche Überlegungen zu einem umstrittenen Kirchenmodell. – Mchn: Minerva Publ. 1981. 18 S. = Eichstätter Hochschulreden XXIX.

Bonnet, Piero Antonio: De momento codificationis pro iure Ecclesiae. – PRMCLit LXX, 1981, 303–368; p. 369–400: Coccopalmerio, Francesco: De persona iuridica iuxta schema Codicis novi; p. 401–428: Ghirlanda, Gianfranco, SJ: De potestate iuxta schemata a Commissione Codici recognos cendo proposita; p. 429–500: Weis, Norbert: Quaedam de laicorum prophetico munere in Ecclesia iuxta Concilium Vaticanum II.

Il diritto nel mistero della Chiesa. II: Il popolo di Dio e la sua struttura organica. – R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1981. XII, 594 p. = Quaderni di «Apollinaris» II; Lire 17 500; [cont.:] p. 1–91: Longhitano, Adolfo: Il popolo di Dio; p. 91–175: Depasquale, Annetto: Stati e funzioni del popolo di Dio; p. 176–206: Dalla Torre, Giuseppe: Il laicato; p. 207–289: Maroncelli, Settimio: La vita consacrata; p. 291–308: Giacobbi, Attilio: Le istituzioni ecclesiali; p. 309–404: Bressani, Aldo: La Chiesa particolare e le sue strutture; p. 405–428: Francescato, Mosè: Strutture centrali della Chiesa cattolica; p. 429–472: Giacobbi, Attilio: Strutture di comunione tra le Chiese particolari; p. 473–573: Montan, Agostino: Gli istituto di vita consacrata.

Anastasius ab Utrecht, OFMCap: Quaestiunculae selectae de iure particulari. – Laurentianum XXII 1981, 429–452.

Turowski, Leopold: Ein Rechtsinstitut im Umbruch. Das neue Ehe- und Familienrecht in katholischer Sicht. – Ffm: Knecht (1981). 256 S. = Familie in Kirche, Gesellschaft und Staat.

Beraudy, Roger: Le mariage des chrétiens. Étude historique. – NRTh, A. CXIV = T. CIV, 1982, 50–69.

Schlegelberger, Bruno, SJ: Die Diskussion über die **Ehescheidung** in der katholischen Theologie des beginnenden **19**. Jahrhunderts. – ThPh LVI, 1981, 535–555.

Provost, James H.: Diocesan administrations. Reflections on recent developments. – Jurist XLI, 1981, 81–104.

Il diritto nel mistero della Chiesa. IV: Diritto patrimoniale tutela della comunione e dei diritti Chiesa e comunità politica. – R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1980. XVI, 506 p. = Quaderni di «Apollinaris»; Lire 13 000; [cont.:] p. 1–70: Coccopalmerio, Francesco: Diritto patrimoniale della Chiesa; p. 71–120: Velasio, Paolis de: Lineamenti dell'ordinamento penale canonico; p. 121–152; Coccopalmerio, Francesco: Per una critica riscoperta del diritto penale della Chiesa; p. 153–204: Andriano, Valerio: Diritto processuale canonico; p. 205–257: Lobina, Giuseppe: La giustizia amministrativa; p. 258–271: Lobina, Giuseppe: Procedura per la rimozione e il trasferimento dei parroci; p. 272–278: Girotti, Gianfranco: Dispensa dagli oneri derivanti dall'Ordine; p. 279–293: Girotti, Gianfranco: Separazione dall'Istituto di vita consacrata ; p. 295–430: Bertone, Tarcisio: Il rapporto giuridico tra Chiesa e comunità politica; p. 431–447: Andriano, Valerio: La Chiesa e gli organismi internazionali; p. 448–494: Bertone, Tarcisio: Rapporto tra la Chiesa locale e la comunità civile.

Heinemann, Heribert: **Lehrbeanstandungen** in der katholischen Kirche. Analyse und Kritik der Verfahrensordnung. – Tr: Paulinus-Verl. 1981. 133 S. = Canonistica VI; kart. DM 29,80.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Lämmermann, Godwin: Praktische Theologie als kritische oder als empirisch-funktionale Handlungstheorie? Zur theologiegeschichtlichen Ortung und Weiterführung einer aktuellen Kontroverse. – Mchn: Kaiser (1981). 162 S. = Theologische Existenz heute CCXI; kart. DM 20,–.

Volkskirche – Gemeindekirche – Parakirche. – Norbert Mette: „Volkskirche" – Zeichen von Zerfall oder Aufbruch? – Josef Bommer: Gemeinde an der Basis – Zelle der Kirche. – Otto Bischofberger: Neue religiöse Bewegungen und Gruppen außerhalb der Kirchen. – Paul M(ichael) Zulehner: Auswahlchristen. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verlag (1981). 137 S. = Theologische Berichte X.

Carr, John C.: The organization and administration of pastoral counseling centers. [By] John C. Carr, John E. Hinkle, David M. Moss III. – Nashv, (Tenn.): Abingdon (1981). 304 p.; $ 15,95.

Houtsma, R(inze): De **groep** als pastorale weg. Een kritische literatuurstudie over pastoraal groepscounselen. – 's-Grav: Boekencentrum (1981). 176 blz. = Praktisch theologische handboeken XLVII; hfl 21,90.

Lauter, Hermann-Josef: Den Menschen Christus bringen. Theologie für die **Verkündigung**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1981). 142 S.; kart. DM 16,80.

Goldie, R.-M.: Laici, laicato, laicità: bilancio di trent'anni di bibliografia. – Rassegna di teologia XXII, 1981, 295–305. 386–394. 445–460.

Musall, Peter: Familienarbeit in der Stadt. – Gelnhausen, B, Stein: Burckhardthaus-Laetare Verl.; Zü, Köln: Benziger Verlag (1981). 120 S. = Beiträge zur Gemeindepädagogik; kart. DM 17,80.

Jentsch, Werner: Handbuch der Jugendseelsorge. Geschichte, Theologie, Praxis. Teil IV: Praxis der **Jugendseelsorge**: Wege. Halbbd. 1: Stufenseelsorge. Seelsorge an Kindern, Jugendlichen und jungen Erwachsenen. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1981). 675 S.; Lw. DM 150,–.

Hübinger, Willi: Der Jugend eine Chance. Aspekte kirchlicher **Jugendarbeit**. – Limburg: Lahn-Verl. 1981. 127 S. = Offene Gemeinde XXXIV.

Nipkow, Karl Ernst: Neue Religiosität, gesellschaftlicher Wandel und die Situation der Jugendlichen. – Zeitschrift für Pädagogik XXVII, 1981, 379–402; S. 403–419: Siegert, Michael T.: Neo-religiöse Bewegungen unter Jugendlichen. Eine Kränkung des herrschenden wissenschaftlichen Weltbilds?

Exeler, Adolf: Muß die Kirche die Jugend verlieren? – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1981). 71 S.; kart. DM 9,80.

Jugend und Kirche. – (Mchn:) Kaiser (1981). 145 S. = Themen der praktischen Theologie – Theologia practica XVI, 3/4.

Capps, Donald: Biblical approaches to pastoral counseling. – Phil: Westminster Press (1981). 214 p.; $ 7,95.

Religiöse **Kinderliteratur**. Religionspädagogische Beiträge **1967–1980**. Hrsg. von Josef Rabl. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald-Verl. (1981). 203 S. = Gesellschaft und Theologie. Abteilung: Praxis der Kirche XXV.

Kritische Stichwörter zum Religionsunterricht. Hrsg. von Johannes Glötzner. – Mchn: Fink Verl. 1981. 342 S. = Kritische Stichwörter XII; kart. DM 28,–.

Jehle, Frank: Augen für das Unsichtbare. Grundfragen und Ziele religiöser Erziehung. – (Zü, Köln:) Benziger (1981). 267 S.; kart. DM 22,80.

Thiele, Johannes: Bibelarbeit im Religionsunterricht. Ein Werkbuch zur Bibeldidaktik. Mit e. Beitr. v. Gotthard Fuchs. – Mchn: Pfeiffer 1981. 297 S. = Pfeiffer-Werkbücher CL; kart. DM 32,–.

Cesbron, Claude: Les lieux catéchétiques. – Catéchèse LXXXV, 1981, 9–19; p. 21–43: Le Saux, Madeleine: Pédagogie du document; p. 45–56: Marlé, René: Pédagogie du document et objet de foi; p. 57–66: Brossier, François:

La Bible dans les parcours catéchétiques; p. 67–92: Sevin, Marc: La partie biblique de «Pierres Vivantes»; p. 93–100: Favrel, Bernard: Les images de «Pierres Vivantes».

Cooper, Eugen J.: **Bußerziehung** in Schule und Gemeinde. Orientierungen und Modelle für Katechesen mit Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1980). 120 S. = Veröffentlichungen der Zeitschrift „Anzeiger für die katholische Geistlichkeit".

Spuren: Katechese zwischen Eucharistie u. Firmung, Hrsg. von Wilhelm Bruners ... unter Mitarb. von Walburga Barrawasser. Graphiken von John Barrawasser. – Düs: Patmos-Verl. 1981. 72 S., Ill.; kart. DM 10,80.

Brechtken, Josef: Die weltliche Wirklichkeit Gottes. Zur Kritik der Transzendenzauffassung in den neueren Religionsbüchern für Grund- und Hauptschule. – ThGl LXXI, 1981, 154–183.

Meditation im Religionsunterricht. Theoretische und schulpraktische Perspektiven. Hrsg. v. Albert Biesinger. Mit Beitr. v. Albert Biesinger [u. a.] – Düs: Patmos-Verl. (1981). 236 S.

XV. Liturgiewissenschaft

Guthrie, Harvey H.: Theology as thanksgiving. From Israel's Psalms to the Church's Eucharist. – NY: The Seabury Press (1981). XII, 253 p.; $ 15,95.

Corpvs praefationum. Étude préliminaire par Edmond (Eugène) Moeller. – Turnhout: Brepols 1981. CXCIV, 99 p. = Corpus Christianorum. Series latina CLXI.

Franke, Hans Michael: Der **Liber ordinarius** der Regularkanoniker der Windesheimer Kongregation. – Leverkusen-Opladen u. Bonn: Borengässer 1981. XXXV, 91 S. = Studia Vindesemenisa. Beiträge zur Erforschung der Devotio moderna und des Kanonikalen Lebens II,1; kart. DM 24,80.

Gamber, Klaus: Orientierung an der Orthodoxie. Die Tradition der Ostkirche als Richtschnur in Liturgie und Verkündigung. Mit Beitr. von Wolfram Gamber und Abraham Thiermeyer. – Rgb: Pustet in Komm. (1981). 132 S., 25 Abb. = Studia patristica et liturgica. Beih. III; kart. DM 14,80.

Neunheuser, Burkhard, OSB: Divergenzen in liturgischen Editionen als Hilfe zum Verständnis. – Notitiae XVIII, 1982, 28–36.

Meyer, Hans Bernhard: Temps et liturgie. Remarques anthropologiques sur le temps liturgique. – MD CXLVIII, 1982, 7–37; p. 39–66: Gunstone, John: Problèmes contemporains de temps liturgique: calendrier et lectionnaire; p. 67–72: Le calendrier anglican révisé ‹1980›; p. 73–102: Tripp, David: La fin des temps. Le temps dans la liturgie chrétienne selon les puritains anglais; p. 103–122: Rordorf, Willy: Origine et signification de la célébration du dimanche dans le christianisme primitif; p. 123–133: Fréchard, Maurice: L'année liturgique dans la liturgie de Paris sous Louis XV; p. 135–140: Documents sur le dimanche à Paris au 17e siècle; p. 141–144: Dalmais, Irénée-Henri: Note sur l'année liturgique dans les Eglises de tradition syrienne; p. 145–152: Jounel, Pierre: Le sacramentaire de Gellone.

Schulz, Frieder: Die Ordnung der liturgischen **Zeit** in den Kirchen der Reformation. – LJ XXXII, 1982, 1–24; S. 25–45: Talley, Thomas J.: Liturgische Zeit in der alten Kirche.

Gough, Austin: The Roman liturgy, Gregorian plain-chant and the Gallican Church. – The Journal of religious history XI, 1981, 536–557.

Quellec, Jean-Yves: Sensibilité et vie liturgique. – Communautés et liturgies LXIII, 1981, 459–474.

Maas-Ewerd, Theodor: Liturgische Einheit in Vielfalt. Die Einheit des Gottesdienstes der Kirche u. der ausgeträumte Traum von einer „Welt-Einheitsliturgie". – Mchn: Minerva-Publikation 1981. 30 S. = Eichstätter Hochschulreden XXX; geh. DM 6,80.

Vandecasteele, H.: Het christelijk **gezin** in onze dagen. – TLit XXVI, 1982, 3–14; p. 15–25: Depoortere, Kr.: Het gezin als kerncel van de kerk. Ecclesiologische benadering; p. 26–30: Desmet, A.: Gezinsgebed en christelijke gezinspraktijk ‹paneelgesprek›; p. 31–38: Zijlstra, K.: Geloofspraxis in het christelijk gezin; p. 39–41: Spitezki, J.: De Sjabbat. Het centrum van het joodse gezinsleven; p. 42–46: Robeyns-Olieslagers, H.: Gezinsbetrokkenheid bij het doopsel; p. 47–64: Pauwels, J.: Gezinsbetrokkenheid bij het vormsel; p. 67–73: Geerebaert, L.: Verloofdenpastoraal en liturgie; p. 74–76: Bortier, L., OPraem: Paneelgesprek rond de huwelijksliturgie; p. 77–86: D'Haese, P., OP: Trouwen in de kerk. Het nieuwe dienstboek voor de huwelijksliturgie.

Marshall, I. Howard: Last supper and Lord's supper. – GrR, Mich.: Eerdmans (1981). 191 p.; $ 6,95.

Lallement, D.-J.: L'Eucharistie. Mystère de la foi sacrament de la charité. – P: Téqui (1981). 435 p.; F 43,–.

Gäde, Gerhard: „Das Herrenmahl" und die eucharistische Realpräsenz. – Catholica XXXV, 1981, 287–317.

Petti, Salvatore, OFMCap: Cronistoria dell "Ordo Exsequiarum". – Laurentianum XXII, 1981, 386–428.

Kleinheyer, Bruno: Kirchweihe – Altarweihe. Zur neuen Ordnung in unserem Sprachgebiet. – LJ XXXI, 1981,214–235.

Lateinische Osterfeiern und Osterspiele. Hrsg. von Walter Lipphardt. Teil VI: Nachträge, Handschriftenverzeichnis, Bibliographie. – B, NY: de Gruyter 1981. XI, 526 S. = Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts. XCVI: Reihe Drama V; Lw. DM 298,–.

Anschriften der Mitarbeiter

Doz. Dr. Arno Anzenbacher, Saarstr. 21, 6500 Mainz; Prof. Dr. Joachim Becker, SSCC, Damiaanstraat 38, NL-6369 SV Simpelveld; Dr. Ewald Berning, Waldstr. 2, 5106 Roetgen; Dr. Martin Booz OFMCap., Kloster Reute, 7967 Bad Waldsee 1; Dr. Franz Josef Burkhard, Erfurter Str. 72, 6500 Mainz 1; Prof. Dr. Winfried Cramer OSB, Abtei St. Josef, 4421 Gerleve; Prof. Dr. Johannes Dörmann, Egbertstr. 15, 4400 Münster; Prof. DDr. Heimo Dolch, Messbeuel 6, 5340 Bad Honnef; Prof. DDr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Prof. Dr. Josef Fink, Eschenbachgasse 15, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Balthasar Fischer, Weberbach 17/18, 5500 Trier; Prof. Dr. Karl Suso Frank OFM, Kirchstr. 6, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Giesbert Greshake, Boltzmanngasse 9, A-1090 Wien; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Postfach 5127, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Fernando Inciarte, Am Kreuztor 8, 4400 Münster; Prof. Dr. Hans-Josef Klauck OFM, Noeggerathstr. 4-8, 5300 Bonn 1; Prof. Dr. Günter Krinetzki, Birkhamerstr. 18, Passau-Auerbach; Dr. Gerhard Leibold, Emmeramstr. 8, 8045 Ismaning; Dr. Cornelius Mayer, OSA, Steinbachtal 2a, 8700 Würzburg; Dr. Norbert Mette, Hammer Str. 10, 4400 Münster; Prof. Dr. Oswald von Nell-Breuning SJ, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Ludwig Ott, Am Graben 17, 8078 Eichstätt; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Moltkestr. 11, 7800 Freiburg; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Heribert Raab, Cité Beauséjour 29, CH-1700 Givisiez; Prof. Dr. Hermann Reifenberg, Kunigundendamm 64, 8600 Bamberg; Dr. Ilona Riedel-Spangenberger, Gronauweg 55a, 4400 Münster; Prof. Dr. Wolfgang Röllig, Weilhausweg 10, 7402 Kirchentellinsfurt; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Robert P. Scharlemann, University of Virginia, Charlottesville, Virginia 22903, USA; Prof. Dr. Bruno Schüller, Rothenburg 14, 4400 Münster; Dr. Christoph Stoll, Stauffenbergstr. 5, 8000 München 40; Prof. Dr. August Strobel, Föhrenstr. 15, 8806 Neuendettelsau; DDr. Klaus Thomas DD., Glockenstr. 17, D-1000 Berlin 37; Prof. Dr. Bernd Reiner Voß, Petersheide 9, 4400 Münster-Wolbeck; Prof. Dr. Harald Wagner, Eichendorffstr. 18, 3554 Gladenbach; Prof. Dr. Peter Weimar, Stefan-Zweig-Str. 36, 4400 Münster; Prof. Dr. Anton Ziegenaus, Wertachstr. 25a, 8903 Bobingen.

Diesem Heft liegen zwei Prospekte bei:
„Die Benediktus-Regel" (Beuroner Kunstverlag)
„Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche" (Verlag Aschendorff)

Abonnementspreis im Innland incl. 6,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1982 – Printed in Germany

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

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).

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