THEOLOGISCHE REVUE

Begründet von Franz Diekamp · Herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
Schriftleiter: Univ.-Prof. Dr. Hermann Eising

Jährlich 6 Hefte **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Halbjährlich DM 24,–**

Nummer 3 **1969** **65. Jahrgang**

Das Wesen des Christlichen. Ein Fundamental-Theologe und ein Dogmatiker zu dem Buch von Joseph Ratzinger: Einführung in das Christentum. Von Hubertus Mynarek und Walter Kasper.

Müller: Kulturgeschichtliche Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien (A.-Th. Khoury)

Mission nach dem Konzil. Hrsg. von Johannes Schütte (Otto)

Dubarle: Le péché originel dans l'Écriture (Loretz)

Wanke: Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang (Schreiner)

Strobel: Das Buch Prediger (Kohelet) (Loretz)

Gerhardsson: The Testing of God's Son (Matt 4, 1—11 par) (Neuhäusler)

Schütz: Johannes der Täufer (Smitmans)

Becker: Der ‚Octavius' des Minucius Felix (Cancik)

Meslin: Les Ariens d'Occident 335—430 (von Campenhausen)

Tecklenburg Johns: Luthers Konzilsidee in ihrer historischen Bedingtheit und ihrem reformatorischen Neuansatz (Bäumer)

Schurr: Die Begründung der Philosophie durch Anselm von Canterbury (von Bredow)

Möller: Zum Thema Menschsein (Schlette)

Grenzfragen des Glaubens. Hrsg. von Charlotte Hörgl und Fritz Rauh (Hammans)

Lapointe: Les Trois Dimensions De L'Herméneutique (Reinelt)

Schlippe: Die Absolutheit des Christentums bei Ernst Troeltsch auf dem Hintergrund der Denkfelder des 19. Jahrhunderts (Hünermann)

Tillich: Systematische Theologie Bd 3 (Gaboriau)

Müller: Die Lehre von der Taufe bei Albert dem Großen (A. Fries)

Seckler: Das Heil in der Geschichte (Greshake)

Schütte: Protestantismus (Scheele)

Barth: Das Glaubensbekenntnis der Kirche (Ganoczy)

III Reformed Dogmatics. Ed. by John W. Beardslee (Hughes)

Schüller: Gesetz und Freiheit (Ermecke)

Rossel: Dynamik der Hoffnung (A. Rauscher)

Weltarmut. Hrsg. von Klaus-Martin Beckmann und Klaus Lefringhausen (Schmauch)

Müller - Elsener - Huizing: Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung? (Neumann)

Boni: I Religiosi nella dottrina del Concilio Ecumenico Vat. II.

Ders.: Disciplina religiosa e aggiornamento conciliare.

Gerhartz: „Insuper promitto ..."

Franziskanisches Leben. Hrsg. von Kajetan Esser und Engelbert Grau (Wesemann)

Müller: Schulgesetzgebung und Reichskonkordat (Petermann)

Grom: Katechesen zum Alten Testament (Waltermann)

Schneyer: Die Unterweisung der Gemeinde über die Predigt bei scholastischen Predigern (Massa)

Schillebeeckx: Der Amtszölibat (Hödl)

Walter: Seelsorge an Neurose-Kranken (Stenger)

Merendino: Paschale Sacramentum (Winklhofer)

Tschirch: Spiegelungen (Stopp)

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

Das Wesen des Christlichen

Ein Fundamental-Theologe und ein Dogmatiker zu dem Buch von Joseph Ratzinger: **Einführung in das Christentum** *

A

Es handelt sich bei diesem Werk um ein Bedenken der konkreten Gestalt des christlichen Glaubens am Leitfaden des sog. Apostolischen Glaubensbekenntnisses. R. legt mit diesem Buch ein kompaktes und groß angelegtes Glaubenssystem vor, dessen Fundament, Mittel- und Höhepunkt sowie durchgängiges Erklärungsprinzip mir die Liebe zu sein scheint. Die Logik der Liebe, die Antworten auf die Frage, was Liebe vermag, liefern ihm jeweils den Verstehensschlüssel zu den großen christlichen Wahrheiten und Mysterien. Zwar spricht der Vf. formal nie von der Liebe als Verstehungsprinzip, vielleicht hätte er sogar etwas gegen eine solche Gesamtinterpretation seines Buches, es läßt sich aber m. E. nachweisen, daß Verf. an alle Glaubensprobleme mit diesem Prinzip herantritt.

So bestimmt Verf. bereits den Zweifel, an dem der Glaubende wie der Ungläubige, jeder auf seine Weise, Anteil hat, von der Liebe her, wenn er ihn als möglichen „Ort der Kommunikation" bezeichnet, „weil er den einen wie den anderen vor der Verschließung im bloß Eigenen bewahrt" (24). Sodann können ihm zufolge das technische Denken und in Anpassung an dieses jede Art von „politischer Theologie" letztlich das Sinnproblem des Lebens nicht lösen, weil sie die Wahrheit als Machbarkeit (*verum quia faciendum*) betrachten, während doch Sinn „nicht gemacht, sondern nur empfangen werden kann". „Ohne das Wort, ohne den Sinn, ohne die Liebe kommt der Mensch in die Situation des Nicht-mehr-leben-Könnens" (47). Der Akt des Glaubens selbst ist wesentlich Liebe, weil er das Sich-anvertrauen, das Sich-übereignen ist „an das Nicht-Selbstgemachte und niemals Machbare, das gerade so all unser Machen trägt und ermöglicht" (44). „Glaube, Vertrauen und Liebe ist letztlich eins" (53). Der Glaube ist wesentlich ein soziales Phänomen, er ist primär Ruf in eine Gemeinsamkeit der Geister auf Grund der Einheit des Wortes (63f). Ja, „das Geheimnis Gott" besteht vielleicht in nichts anderem als „von Anbeginn die zwingendste und die nie zum fertigen Resultat zu führende Herausforderung des Menschen zum Dialog" zu sein, „der ... den *Logos*, das eigentliche Wort, durchtönen läßt" (65).

Spielt so schon bei der grundlegenden Bestimmung des Glaubensaktes (*fides qua creditur*) die Liebe eine entscheidende Rolle, so gilt dies in noch stärkerem Maße in bezug auf die Inhalte des Glaubens (*fides quae creditur*). Im Unterschied vom wesentlich selbstbezogenen Gott der Philosophie sei der Gott des Glaubens fundamental durch die Kategorie der Beziehung bestimmt. Das Höchste ist nicht „die absolute, in sich geschlossene Autarkie ..., sondern ... Bezogenheit ..., schöpferische Macht, die anderes schafft und trägt und liebt". Damit hängt zusammen, daß der philosophische Gott reines, sich selbst denkendes Denken ist, während der Gott des Glaubens „als Gedanke Liebe und als Liebe Gedanke ist". Das Absolute ist die „Uridentität von Wahrheit und Liebe" (112). Von daher gewinnt R. die Ausgangsbasis für das Bekenntnis zum trinitarischen Gott. Denn weil Gott die Liebe ist, gibt es die Vielheit, „den Plural in der Einheit Gottes", die Personalität („Das schlechthin Einige, Beziehungslose und Unbeziehbare könnte Person nicht sein") und „die Absolutheit des Relativen, des Beziehentlichen" (140f), mit einem Wort: den dreipersönlichen einen Gott.

Die Liebe ist auch der Verstehensschlüssel zur ganzen Christologie R.s. Das philosophisch Unerhörte der Menschwerdung Gottes, „die geradezu ungeheuerliche Verknüpfung von Logos und Sarx, von Sinn und Einzelgestalt der Geschichte" (153) wird verständlicher, wenn man bedenkt, daß für den Liebenden das Große nicht zu schwer und das Geringste nicht zu niedrig ist. Mit der Liebe ist so eine Umwertung aller Werte gegeben, „eine Umwertung von Maximum und Minimum, von Größtem und Kleinstem, die für das christliche Verständnis des Wirklichen kennzeichnend ist". Die quantitativen Maßstäbe sind überholt: „Das unendlich Kleine ist das wahrhaft Umgreifende und wahrhaft Große" (111). Daher tritt Gott in der Welt im „Zeichen des Niedrigen" auf, „das kosmisch-quantitativ gemessen völlig unbedeutend, geradezu ein reines Nichts ist. Es wäre dabei die Reihe Erde-Israel-Nazareth-Kreuz-Kirche zu nennen, in der Gott immer mehr im Geringen zu ver-

* **Ratzinger**, Joseph: **Einführung in das Christentum.** München: Kösel-Verlag 1968 (= 4. Aufl.). 307 S.; Ln DM 24,80; Studienausgabe kart. DM 19,80.

31. 7. 69

schwinden scheint und gerade so immer mehr als er selber offenbar wird ... Das kosmische Nichts ist das wahre Alles, weil das ›Für‹ das eigentlich Göttliche ist ...“ (209).

Zur Gottheit des Menschen Jesus gelangt R. auf Grund der Überlegung, „daß das ›Für‹ als das entscheidende Prinzip menschlicher Existenz anzusprechen ist und im Ineinanderfallen mit dem Prinzip Liebe zur eigentlichen Erscheinungsstätte des Göttlichen in der Welt wird“ (207). Wenn Jesus die „actualitas des reinen Dienens“ ist, wenn seine Existenz „Liebe nicht nur h a t, sondern i s t — muß sie dann nicht identisch sein mit Gott, der a l l e i n die Liebe i s t?“ (169). Dieser Glaube an die Gottheit Jesu habe sich den ersten Christen zuerst vom Kreuz her erschlossen. Das Gekreuzigtsein Jesu war für sie der allererste Beweis seines Gottseins, seines Königseins. „Sein Königsein ist das Weggegebenhaben seiner selbst an die Menschen, ist das Identischwerden von Wort, Sendung und Existenz in der Drangabe eben dieser Existenz. Seine Existenz ist so sein Wort. Er i s t Wort, weil er Liebe ist“ (165). Freilich bleibt das Verstehen des Kreuzes nach R. ein Verstehen der Paradoxie desselben, denn „der Verstand des bloß Rechnenden wird es ewig absurd finden müssen, daß für den Menschen Gott selbst aufgewendet werden soll“ (214).

Die Auferstehung Jesu ist ebenfalls nur im Lichte dessen, was Liebe vermag, zu verstehen. „Sie i s t das Stärkersein der Liebe gegenüber dem Tod“ (249). Hölle und Himmel, Höllenabstieg und Himmelfahrt Jesu werden in diesem Lichte konsequent dahin gedeutet, daß die erstere das „Existieren in der endgültigen Verweigerung des ›Seins-für‹“, also „nicht eine kosmographische Bestimmtheit, sondern eine Dimension der menschlichen Natur, ihr Abgrund“ ist. Christus als der »neue Adam« mußte diese Tiefe mittragen (= Abstieg zur Hölle). „Die Himmelfahrt Christi hinwiederum verweist auf das andere Ende der nach oben und unten unendlich über sich selbst ausgestreckten menschlichen Existenz. Als Gegenpol zur radikalen Vereinsamung, zur Unberührbarkeit der verweigerten Liebe, trägt diese Existenz die Möglichkeit der Berührung mit allen anderen Menschen in der Berührung mit der göttlichen Liebe in sich, so daß das Menschsein gleichsam seinen geometrischen Ort im Innern des Selbstseins Gottes finden kann“ (258f).

Das Ende der Geschichte wird ebenfalls ein Geschehen der Liebe sein. „Kosmos und Mensch, die je schon zueinander gehören ... werden eins sein durch ihre Komplexion im Größeren der den Bios überschreitenden und umgreifenden Liebe“ (265). Dabei wird das endgültige Geschick des Menschen ihm nicht vorbei an seiner Lebensentscheidung für oder gegen die Liebe aufgedrängt werden (268). Diese Entscheidung muß freilich auf dem Hintergrund der Erbsünde gesehen und bemessen werden. Die letztere kann nur im Zusammenhang mit den kollektiven Mächtigkeiten gesehen werden. Sie ist gleichsam der sozialgeschichtliche Niederschlag der gegen die Liebe sich sperrenden Kräfte. „Der Sitz der Erbsünde ist eben in diesem kollektiven Netz zu suchen, das als geistige Vorgegebenheit der einzelnen Existenz vorausgeht, nicht in irgendeiner biologischen Vererbung zwischen lauter sonst völlig getrennten einzelnen“. Erbsünde besagt, „daß kein Mensch mehr am Punkt Null, in einem ›status integritatis‹ (= von der Geschichte völlig unversehrt), anfangen kann. Keiner steht in jenem unversehrten Anfangszustand, in dem er nur frei sich auszuwirken und sein Gutes zu entwerfen brauchte; jeder lebt in einer Verstrickung, die ein Teil seiner Existenz selber ist. Weltgericht wiederum ist die Antwort auf diese kollektiven Verflechtungen“ (202f).

Auch die Kirche bestimmt R. als Gemeinschaft der Liebe, als Gemeinschaft, die heilig ist nicht durch die Heiligkeit von Menschen, sondern durch die sich schenkende göttliche Liebe, „die Heiligkeit schenkt inmitten der menschlichen Unheiligkeit“ (283). Kirche ist Einheit der Liebe in doppeltem Sinn: als Ortskirche und als Einheit der vielen Ortskirchen untereinander, die „nur dadurch Kirche bleiben können, daß sie offen sind aufeinander hin, daß sie im gemeinsamen Zeugnis des Wortes und in der Gemeinsamkeit des eucharistischen Tisches, der allen allerorten offensteht, die eine Kirche bilden“ (287).

Von dem göttlichen Gnadengeschenk der Liebe her gewinnt R. auch den Ort für die Mariologie innerhalb der Ekklesiologie und der theologischen Anthropologie. „Als die wahre ›Tochter Sion‹ ist Maria Bild der Kirche, Bild des gläubigen Menschen, der nicht anders als durch das Geschenk der Liebe — durch Gnade — ins Heil und zu sich selbst kommen kann“. Maria „ist nicht die Bestreitung oder Gefährdung der Ausschließlichkeit des Christusheils, sondern der Verweis darauf. Darstellung der Menschheit, die als ganze Erwartung ist und die dieses Bild um so nötiger braucht, je mehr sie in Gefahr ist, das Warten abzulegen und sich dem Machen anzuvertrauen, das — so unerläßlich es ist — die Leere niemals ausfüllen kann, die den Menschen bedroht, wenn er jene absolute Liebe nicht findet, die ihm Sinn, Heil, das wahrhaft Lebensnotwendige gibt“ (230).

Wir sehen: Die Liebe in ihren verschiedenen konstitutiven Merkmalen ist durchgängig erklärendes, verbindendes und systematisierendes Prinzip aller Überlegungen R.s über die zentralen Glaubenswahrheiten. Ein solches System wird von vornherein drei Vorteile für sich in Anspruch nehmen können: Konsequenz, umfassenden, universalen Charakter und Sinntiefe.

Wie aber steht es mit seinem Wahrheitsgehalt? Wenigstens einige Hinweise sollen diese Frage einer Beantwortung näherbringen. Wir gehen dabei so vor, daß wir das in dem vorliegenden Buch enthaltene Glaubenssystem R.s zuerst mit den Augen eines Außenstehenden, etwa eines Philosophen, sodann mit denen eines vergleichenden Religionswissenschaftlers ansehen und es später mehr von innen her, aus dem Blickwinkel innertheologischer Disziplinen, zu betrachten versuchen. Der zuerst genannte Gesichtspunkt ist nicht willkürlich gewählt, denn es gibt wohl keine theologische Darstellung des Glaubens, die nur der Erhellung und Vertiefung des Denkens der ohnehin schon Glaubenden dienen soll, die nicht vielmehr auch Rechenschaft vor der Welt ablegen will.

Vom Standpunkt der (philosophischen) Vernunft wird man die Ausführungen R.s als S i n n - Überlegungen bezeichnen müssen. Der Sinn (der Liebe) ist so groß, tief und gut, ja so göttlich, daß er auch existent, wirklich, wirksam, seinsmächtig sein, daß ihm die Wirklichkeit zwar nicht auf ihrer Oberfläche, aber in ihrer Tiefe letztlich entsprechen muß. Vom Sinn wird auf das Sein gefolgert. Wir haben es hier, so scheint es, mit einer Neuauflage des ontologischen Gottesbeweises in Anwendung auf das Ganze der zentralen christlichen Glaubenswahrheiten zu tun. Damit ist eine Aporie dieses Buches aufgedeckt, denn die ganze neuzeitliche Philosophie ist in einer wesentlichen Hinsicht als Ringen um eine Überwindung, meistens aber um eine noch weiter gehende Vertiefung der Kluft zwischen Sinn und Sein, Wert und Wirklichkeit auffaßbar. Demgemäß wird der außerhalb des christlichen Glaubens Stehende in R.s Anwendung der Sinn-Logik der Liebe auf die christlichen Glaubensmysterien lediglich Angemessenheitsgründe für deren Wahrheit sehen können.

Die genannte Aporie besteht freilich nur für den Außenstehenden. Denn R. könnte darauf hinweisen, daß ein Specificum der christlichen Botschaft ja gerade darin besteht, daß der auf der philosophischen Ebene vielleicht letztlich unaufhebbare Dualismus von Sinn und Sein, Wert und Wirklichkeit im christlichen Heilsgeschehen als überwunden geglaubt wird. In dem Logos Jesus Christus ist die Einheit von Sinn und Sein absolute Wirklichkeit. Auch die Scholastiker konnten ja die Axiome: *ens est verum, ens est bonum, ens est pulchrum* nur deshalb als evidente Seinsaussagen aufstellen, weil sie, ohne sich dies explizit bewußt zu machen, an den christlichen Gott, der die Wahrheit und die Liebe ist, bereits glaubten.

Es mag mit diesem Umstand, daß die genannte Einheit nur geglaubt, dann freilich als geglaubte auch in ihrer Tiefe erfahren werden kann, zusammenhängen, daß R. im Grunde sich keine große Mühe gibt, im einführenden Teil des Buches eine solide Basis für den Glauben in seiner Auseinandersetzung mit den heutigen Welt- und Menschenbildern zu erstellen. Es scheint ihm vielmehr darum zu gehen, eine vornehme und von seiner großartig dargestellten Liebeslogik der christlichen Wahrheiten her ja auch sehr anziehende Einladung an alle Nichtchristen auszusprechen, die Wahrheit des Glaubens zu „realisieren“ (im Sinne Newmans), zu „tun“ (im Sinne des NTs), um so die machtvolle Wirklichkeit des Sinnes dieses Glaubens existentiell zu erfahren. R. begnügt sich mit ein paar Hinweisen zur Begründung des Glaubensaktes, was in Anbetracht seines „theologischen Systems der Liebe“ allerdings wiederum sehr konsequent ist, weil ja Liebe nicht bewiesen, keinem andemonstriert, sondern nur erfahren und geschenkt werden kann, daher in einer letzten Verletzlichkeit und Ungeschütztheit stehen bleiben muß, ebenso wie der letzte Sinn der christlichen Wahrheiten, den sie nach R. fundiert.

Von daher wird es verständlich, daß R. den Charakter des Sprunges, der tatsächlich zum Gläubigwerden gehört, fast überbetont und dem Atheisten, der unter Berufung auf die Wissenschaft die Totalität der Welt für die einzige Wirklichkeit hält, nur wiederholt das »Vielleicht ist alles anders« entgegenhält. „Wie sehr sich auch der Unglaube ... gerechtfertigt fühlen mag, es bleibt ihm die Unheimlichkeit des ›Vielleicht ist es doch wahr‹. Das ›Vielleicht‹ ist die unentrinnbare Anfechtung, der er sich nicht entziehen kann“ (23f). Es scheint, daß bei jeder christlichen Glaubensbegründung die Beachtung zweier Momente von fundamentaler Bedeutung ist: 1. die gemeinsame existentielle Situation a l l e r Menschen, die insofern einen Glauben im allgemeinen Sinn beinhaltet, als jeder Mensch, auch der sog. Massenmensch, eine wenn auch noch so primitive Sinngebung der Wirklichkeit, mag diese positiver oder

negativer Art sein, eine Gesamtinterpretation des Daseins vollzieht oder faktisch nach ihr lebt. Diese Gesamtinterpretationen markieren Arten von „Wirklichkeits"-Feldern, die auch noch der Wissenschaft sowohl als geheime Voraussetzung vorausliegen als auch in ihrer Universalität weit über sie und das, was sie verifizieren kann, hinausgehen. 2. Aus dem Gesagten folgt nun aber kein Relativismus in dem Sinne, als ob es gleichgültig wäre, welchen Glauben man nun habe oder sich zueigen mache, weil sich Kriterien angeben lassen, die zeigen, daß manche Sinngebungen von vornherein gegen elementare Gesetze oder Postulate der Logik, der Ontologie oder der Axiologie verstoßen [1].

Vom Standpunkt des vergleichenden Religionswissenschaftlers wäre zu sagen, daß es R. in überzeugender Weise gelungen ist, den christlichen Glauben in der Einzigartigkeit seiner Struktur (vgl. insbesondere S. 197—221) von allen anderen Religionen abzuheben. Es ist dem Vf. recht zu geben, wenn er meint, daß man bei der Bewältigung des Problems des sog. christlichen Absolutheitsanspruches von dieser Struktur auszugehen habe. Aber jeder Religionswissenschaftler weiß, daß mit der Lösung der Strukturfrage die Wertfrage, also das Problem der axiologischen Überlegenheit einer Religion gegenüber den anderen, noch lange nicht befriedigend beantwortet ist.

Auch die Behauptung R.s, es gebe im Grunde nur „drei Deklinationsformen des Gottesthemas in der Geschichte — Monotheismus, Polytheismus, Atheismus" (77, vgl. 73ff), kann nicht als endgültige Lösung des damit angesprochenen Problems angesehen werden. In dieser Dreiteilung fehlt zum Beispiel der Pantheismus, der grundlegender ist als der Polytheismus und als viele Formen des Atheismus und des Monotheismus. Ist doch der Polytheismus Pantheismus als Vergöttlichung der Welt in ihren besonders hervorstechenden Phänomenen, die er personifiziert. Und auch viele Formen des Atheismus stellen einen Pantheismus dar, indem sie vorletzte, weltimmanente Werte verabsolutieren. Und schließlich ist auch der Monotheismus durchaus kein einheitliches Phänomen, obwohl dies R. anzunehmen scheint. Vielmehr stellen viele Formen des Monotheismus in der Geschichte nur das Endergebnis im Prozeß der Vereinfachung und Vereinheitlichung des polytheistischen Götterhimmels dar, ohne daß dadurch der diesem Monotheismus wie dem Polytheismus zugrunde liegende Pantheismus angetastet würde. Die Religionsgeschichte Ägyptens, Babylons, der hellenistischen Welt, des Roms der Kaiserzeit kann das zuletzt Gesagte anschaulich bestätigen. Viel grundlegender wäre also folgende Dreiteilung der geschichtlichen Formen des Verhältnisses zu Gott gewesen: Monotheismus (aber nur der der strengen Exklusivität Gottes, also etwa der jahwistische Monotheismus oder der Monotheismus der Religion des Zoroaster) — Pantheismus — Nihilismus (im Sinne des ernüchterten, um die — im Falle der Nichtexistenz des Absoluten — Zufälligkeit und Relativität der Welt wissenden Atheismus) [2].

Mit dem hier Gesagten ist auch schon angedeutet, daß eine echte Alternative zum Pantheismus nur jener Monotheismus darstellt, der in wesentlichem Zusammenhang mit der Schöpfungsidee auftritt. Der monotheistische Gott muß — unter der Voraussetzung, daß es Welt gibt — Schöpfer dieser Welt sein oder — er existiert als solcher gar nicht! Nur von hier aus, nämlich von der Auffassung her, daß Gott die Welt aus Liebe, ohne Notwendigkeit, in ihre Eigentätigkeit, Eigenentwicklung und Freiheit einsetzt und freisetzt, wird ein großer Teil des Übels in der Welt erklärbar [3].

Vom Standpunkt innertheologischer Disziplinen, insbesondere der Exegese, ist zu R.s christlichem Glaubenssystem kurz zu sagen: Im Allgemeinen entspricht sein System der Liebe einem Zentralgedanken des Neuen Testamentes, vor allem der johanneischen Theologie, die R. dann auch entsprechend zitatenmäßig und sinngemäß stärker heranzieht als die Synoptiker. Exegetisch zu Detailfragen Stellung zu nehmen, verbietet sich im Rahmen dieser Besprechung. Aber der Fachexeget wird sicherlich einige Male ziemlich erstaunt sein, wenn er sieht, mit welch leichter Hand R. die mythologischen Elemente bzw. die religionsgeschichtlichen Parallelen bei zahlreichen Einzelfragen, etwa bei der Himmelfahrt, dem Abstieg zur Hölle, bei der Jungfrauengeburt abtut oder als nichtexistent erklärt. Er wird auch den Schwung von R.s System-Denken bzw. seinen anthropologisch-philosophischen Elan nicht immer mitvollziehen können, auf Grund derer R. einige Probleme lückenlos „löst", wie etwa das Problem der sog. Naheschatologie (vgl. S. 260f) [4].

Man hat dem Buch R.s gleich nach seinem Erscheinen eine sehr gute Aufnahme in breiten Leserkreisen vorhergesagt, was sich ja inzwischen mehr als bewahrheitet hat. Eine ähnliche Aufnahme haben bekanntlich einige Werke Teilhard de Chardins gefunden, dem übrigens R. viel Sympathie entgegenbringt, obwohl er im Unterschied von R.s mehr am Kreuz Christi orientierter Theologie allgemein als „Inkarnationstheologe" gilt. Der Grund dieses „Ankommens" der Werke Teilhards und des neuesten Buches R.s bei den Lesern dürfte der gleiche sein. Es ist das Bedürfnis nach einer universalen Ganzheitsschau des christlichen Glaubens in Konfrontation mit der modernen Welt. Bezeichnenderweise steht auch im Mittelpunkt der Systeme dieser beiden Theologen, wenn auch bei Teilhard in durchwegs evolutiver Perspektive, die Liebe, die ja die Kraft ist, die alles zu verbinden vermag. In den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts hat M. Scheler einen ähnlichen Erfolg mit seinen Büchern: Vom Ewigen im Menschen und Vom Umsturz der Werte verzeichnen können, weil er in ihnen eine phänomenologisch-philosophische Tiefenschau der nach ihm genuin christlichen Werte der Liebe und der Demut durchgeführt hat. Seine Schau wurde dann im katholischen Christentum vor allem von R. Guardini weitergeführt. Wollte man Ratzinger theologiegeschichtlich „orten", so müßte man ihn dieser neo-augustinischen Richtung Scheler-Guardini zuordnen, denn für alle drei ist der *ordo amoris* das Prinzip all ihrer theologischen Setzungen, die Quelle ihrer theologischen Ableitungen.

Mit Guardini hat R. übrigens auch die elegante, fließende, einfache und verständliche Sprache gemeinsam, die freilich bei beiden manchmal die Aporetik des Inhalts verdeckt und dem Vorwurf einer Ideologie der Einfachheit nicht ganz zu entgehen vermag. Der Religionswissenschaftler W. Hauer hat vor Jahren R. Guardini als den feinsinnigsten Apologeten des katholischen Christentums bezeichnet. Unter den veränderten Bedingungen unserer unmittelbaren Gegenwart wird man R. angesichts seines hier besprochenen Buches in gleicher Weise charakterisieren dürfen.

Wien. Hubertus Mynarek.

B

Das Wesen des Christlichen

I.

Joseph Ratzingers „Einführung in das Christentum" bedarf keiner Empfehlung. Innerhalb kürzester Zeit hat dieses Buch, das an seine Leser doch einige Ansprüche stellt, nicht weniger als sechs Auflagen erreicht. Das ist um so erstaunlicher, als Ratzinger nicht nur alles Modische strikt vermeidet, sondern sich dazu betont kritisch verhält. Das ist ein deutliches Zeichen dafür, daß es diesem Buch gelingt, die bleibende Aktualität der theologischen „Sache" selbst zur Darstellung zu bringen, die es nicht nötig hat, sich mit fremden Federn zu schmücken. Das Buch trifft auf eine Situation, in der das Wesen des Christlichen für viele innerhalb und außerhalb der Kirche sehr undeutlich geworden ist; immer mehr zeichnet sich nicht nur ein ziemlich radikaler Umbruch vieler äußeren Formen kirchlichen Lebens, sondern auch eine tiefgrei-

[1] Ich habe in meinem ein halbes Jahr vor dem hier besprochenen Werk erschienenen Buch „Der Mensch — das Wesen der Zukunft. Glaube und Unglaube in anthropologischer Perspektive" (München - Paderborn - Wien 1968, 1.—3. Kap.) diese beiden Punkte, die bei der Grundlegung eines christlichen Glaubenssystems nicht fehlen dürften, ausführlich dargestellt; vgl. dort (Kap. 4) auch die Ausführungen über das von R. nur kurz gestreifte personale Erkennen des Glaubens.

[2] Vgl. dazu mein oben angegebenes Buch, Kap. 2.

[3] Das habe ich in meinen Büchern: Der Mensch — Sinnziel der Weltentwicklung (München - Paderborn - Wien 1967, S. 1ff, 347ff), Der Mensch — das Wesen der Zukunft (S. 19ff) und in meinem Aufsatz: Zur Theologie der Evolution in: Lebendiges Zeugnis 1 (1968) 29ff ausführlich dargetan.

[4] Angemerkt sei auch noch, daß R.s Indienstnahme des lat. Wortes *persona* zur Begründung der wesenhaften Relationalität der Personalität die neueren Ergebnisse in der Erforschung der Bedeutungsentwicklung dieses Wortes, vor allem seine etruskische Abstammung, nicht berücksichtigt und deshalb wohl kaum berechtigt ist; vgl. darüber mein Buch: Der Mensch — Sinnziel . . . S. 455f, Anm. 150.

fende Krise des Glaubens selbst ab. In dieser Situation wird man den „neuen Ratzinger" (wie das Buch allenthalben angekündigt wird) gespannt in die Hand nehmen.

Doch nicht von diesen — vom Autor jedoch sehr deutlich angesprochenen — innerkirchlichen und kirchenpolitischen Aspekten soll hier die Rede sein, sondern ausschließlich von der wissenschaftlich-theologischen Bedeutung dieses Werkes. Der Anspruch, den Ratzinger hier erhebt, ist nicht gering: „Was Karl Adam vor fast einem halben Jahrhundert ... meisterhaft mit seinem ‚Wesen des Katholizismus' geleistet hatte, sollte auf diese Weise unter den veränderten Bedingungen unserer Generation von neuem versucht werden" (10). Wie sehr sich jedoch die Situation inzwischen verändert hat, geht schon aus den verschiedenen Buchtiteln hervor. In R.s „Einführung in das Christentum" ist der konfessionelle Akzent von K. Adams „Wesen des Katholizismus" völlig überwunden. Damit ist ein vor 50 Jahren noch kaum erahnbarer theologischer und kirchlicher Fortschritt des ökumenischen Gesprächs signalisiert. Damit ist freilich auch angedeutet, daß sich die Frage heute nicht mehr primär um das Problem katholisch-protestantisch, sondern um die Frage nach Glaube oder Nicht-Glaube dreht (30). Während K. Adams „Wesen des Katholizismus" in erster Linie ekklesiologisch orientiert war, interpretiert R. anthropologisch (vgl. 27f, 150, 169f, 184, 189ff, 238, 240f, 265 u. ö.). Er will helfen, „den Glauben als Ermöglichung wahren Menschseins in unserer heutigen Welt neu zu verstehen" (10). Nicht umsonst kann er darum mit seiner „Einführung in das Christentum" an Kierkegaards „Einübung ins Christentum" anknüpfen. Ähnlich wie es Kierkegaard um Existenzmitteilung ging, so geht es R. nicht um bloße Information, sondern um Kommunikation (65f).

Der Titel „Einführung" gegenüber Kierkegaards „Einübung" ist jedoch nicht Zufall; R. schließt sich mit seiner existenzialen Interpretation (wenn auch in sehr freier Weise) der objektiven kirchlichen Gestalt des christlichen Glaubens im apostolischen Symbolum an, in der er freilich „die ganze anthropologische Gestalt des Glaubens mit anwesend" (61) sieht. Auch in anderer Hinsicht überwindet R. die existenzialistische Engführung auf die menschliche Subjektivität; im Anschluß an Teilhard de Chardin (56, 192ff, 251f, 265) weitet er den Horizont „über das Anthropologische und Heilsgeschichtliche ins Kosmische" (206; vgl. 264ff).

Bei der Lektüre wird man trotzdem immer wieder an Kierkegaard erinnert. Wie Kierkegaard gegenüber Hegel und dessen theologischen Schülern gegen die Auflösung des Christentums in Spekulation polemisiert, so wendet sich Ratzinger scharf gegen ein „Interpretationschristentum" (33, 107), das den Glauben „stufenweise herunter interpretiert" (9), ihn in „wohlklingende Allgemeinheiten" auflöst (198) und am Ende in ein Gerede ausmünzt, „das nur mühsam eine völlige geistige Leere verdeckt" (10, vgl. 228f). Wer aus solchen starken Worten jedoch auf einen massiven dogmatischen Positivismus schließen möchte, sieht sich alsbald enttäuscht. R. weiß sehr wohl, daß man dem angedeuteten Trend nicht entgegenwirken kann „durch ein bloßes Beharren auf dem Edelmetall fester Formeln der Vergangenheit" (9). Damit stellt er sich in diesem Buch von allem Anfang an jenseits der törichten, schablonenhaften schwarz-weiß-malenden Fronten von konservativ und progressiv. Dem „konservativen" Leser werden sogar viele, erheblich von den traditionellen Glaubensvorstellungen abweichende Interpretationen zugemutet. Was R. in den Kapiteln über die Höllenfahrt, Auferstehung, Himmelfahrt, Wiederkunft Christi, sowie über die Auferstehung des Fleisches schreibt, steht keiner Entmythologisierungstheologie auch nur im Geringsten nach, und man fragt sich, weshalb er das Programm der Entmythologisierung mehrfach so einseitig polemisch abtut (29f, 242, 257; vgl. jedoch in einem etwas anderen Sinn 104, 177). Noch erstaunlicher ist es, daß diese Interpretationskunst eigentlich nur bei der Frage der Jungfrauengeburt Halt macht, obwohl auch dort die zunächst gelegten Prämissen eine andere Möglichkeit zuließen; das schließlich eingeführte Prinzip der Leibhaftigkeit (228f) könnte in gleicher Weise auch bei den anderen Interpretationen ins Feld geführt werden.

Viele Interpretationen R.s wirken geradezu befreiend; man stimmt ihnen um so lieber zu, als sie nicht in einen seichten Liberalismus, sondern in wirklich spirituelle Tiefen führen und damit sowohl christlich wie theologisch bereichernd sind. Das gilt vor allem von den beiden christologischen Kapiteln und ihrem vornehmlich an K. Barth orientierten Versuch, funktionale und ontologische Christologie zu vermitteln (163, 182ff); hier ist R. eine gültige Neuinterpretation des christologischen Dogmas der alten Kirche gelungen. Dasselbe gilt von der Interpretation der Sühne- und Erlösungsvorstellungen (186ff, 230ff) und der Herausstellung der Bedeutung der Dynamik der Kreuzestheologie gegenüber einer einseitigen und statischen Inkarnationschristologie (184ff), sowie des Zusammenhangs von Pneumatologie und Ekklesiologie (277). So stellt J. Ratzingers Einführung in das Christentum einen mutigen Versuch und eine anerkennenswerte Leistung dar.

II.

Die entscheidende Frage an dieses Buch ist jedoch eine Frage nach der Methode und den Kriterien. In welcher Weise gelingt es R., zu einer „Scheidung der Geister" unter den vielen Interpretationen zu kommen und zwischen Skylla und Charybdis hindurch (198) seinen eigenen Weg zu finden.

Eine solche Analyse des Werkes von R. ist nicht ganz einfach. Seine Sprache ist für ein erstes Verständnis leicht eingänglich, für eine kritische Analyse ist sie jedoch nur schwer zugänglich. Die Darstellung ist eher meditativ und intuitiv als argumentierend und reflektierend. R. umkreist sein Thema, spielt mit den verschiedenen Motiven und führt sie dann meist überraschend zur Synthese (vgl. 73, 77f, 130, 160, 186). Auf diese Weise entwirft er ein eindrucksstarkes Bild, aber die harten Konturen des logischen Gedankengangs sind nicht immer leicht herauszufinden. Der Leser erhält relativ wenig Information über den Stand der Diskussion, über Gründe und Gegengründe, sowie objektive Beurteilungskriterien. Dem theologisch nicht Informierten ist es deshalb wohl nicht immer deutlich, was sichere These und was bloße Hypothese, was gemeinsame kirchliche und theologische Lehre und was persönliche Theologie des Verfassers ist. Dadurch ist er der oft recht persönlich geprägten Sicht des Autors weitgehend ausgeliefert, zumal andere Meinungen oft von vorne herein in recht gezielter Akzentuierung zu Wort kommen. Was Ratzinger etwa als „modernes Klischee des ‚historischen Jesus'" darstellt, macht sich die Sache nun doch entschieden zu leicht (171, trotz Anm. 14); ein so schwieriges und ernstes Problem, wie das der Gottesbeweise, läßt sich wissenschaftlich wohl kaum mit einem „es bleibt dabei" (209) beantworten; schließlich darf man den „Kampf um die Reorganisation kirchlicher Formen" auch nicht so pauschal diffamieren mit Argumenten, die hart an die Grenze eines rein spiritualistischen Kirchenverständnisses führen (286). In R.s Einführung wird die theologische Wissenschaft zum engagierten persönlichen Bekenntnis. Beide lassen sich in der Tat nicht prinzipiell trennen; aber um der Sachlichkeit willen möchte man beide doch lieber etwas mehr unterschieden sehen.

Der sachliche Ausgangspunkt R.s ist eine Bestimmung des Daseinsortes des Menschen. Der Mensch lebt zunächst im Raum des Sichtbaren und Greifbaren; hier kommt Gott nicht vor (27). Aber der Mensch fragt darüber hinaus nach dem Sinn als dem Boden, „worauf unsere Existenz als ganze stehen und leben kann" (47). Der Glaube bedeutet die Option, daß das Sichtbare und Greifbare diesen Sinn nicht gewährt, sondern daß das Unsichtbare das alle Wirklichkeit Ermöglichende und Tragende darstellt (27); er ist „das Bekenntnis zum Primat des Unsichtbaren als des eigentlich Wirklichen" (48). Dieser ausgesprochen platonische Ansatz wird von R. ergänzt durch die andere Aussage, daß der Mensch zu sich und zu Gott nur gelangt, indem er beim anderen ist (75f, 190, 198ff, 238) und indem er sich selbst als Geschenk der Liebe empfängt (75, 218). Deshalb ist der Glaube kein spekulativer Entwurf; er beruht vielmehr auf der „Positivität dessen, was uns gegenübersteht, auf uns zukommt als ein Positives, zu Empfangendes" (220); er ist „die Option dafür, daß das Empfangen dem Machen vorangeht" (47; vgl. 218). Schließlich führt R. beide Sichtweisen zu einer überraschenden Synthese und glaubt, daß ihm dadurch die Beantwortung der bekannten Lessingfrage und die Lösung der „Quadratur des Zirkels der Theologie" gelingt. Die Positivität des Zufälligen und Äußerlichen läßt sich als das dem Menschen eigentlich Notwendige erweisen. „Das Inkognito Gottes als Mensch in der Geschichte ‚muß' sein — mit der Notwendigkeit der Freiheit" (220, vgl. 122, 267, 276, 297). Mit dieser erstaunlichen These akzeptiert R. faktisch die Antwort, die Schelling und Hegel auf die Lessingfrage gegeben haben. Auch ihnen ging es darum, das geschichtlich Zufällige als das Notwendige und damit die Identität von Freiheit und Notwendigkeit zu erweisen.

Hat man den latenten Idealismus in R.s Buch (trotz 119ff) einmal erkannt, dann lassen sich auch viele andere Positionen Ratzingers in ihrer immanenten Logik verstehen. Man begreift jetzt, wie der Glaube für ihn zu einem geradezu weltanschaulichen Bekenntnis zum Primat des Logos über die bloße Materie (115), des Geistes über den Bios (279; vgl. 254) zur gedanklichen (116), ja logischen (35) Struktur des Seins, zur Welt als objektiver Geist (118), zur Antwort auf die Frage nach dem Ursinn von Einheit und Vielheit (139), von absolut und relativ (141), aber auch zur Option für den Primat des Einzelnen gegenüber dem Allgemeinen 121ff; 267) werden kann. Von daher wird auch verständlich, wie Christus zu dem exemplarischen Menschen (189f, 205f) werden kann und wie Höllenfahrt, Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft Christi im Grunde auf anthropologische und kosmologische Strukturen reduziert werden können. Am auffallendsten ist dies bei der Behandlung der Auferstehung Christi. Als Schriftfundament ist für R. selbst ein so fundamentaler Text wie 1 Kor 15, 3—5 nicht nötig, es genügt Hl 8, 6: „Stark wie der Tod ist die Liebe". Von der Auferstehung kann deshalb gesagt werden: „Sie ‚ist' das Stärkersein der Liebe gegenüber dem Tod" (249). Das Wesen des Christentums ist darum schließlich das „Prinzip (!) Liebe" (221; anders 121f). Das hätten Hegel und Feuerbach ebenso sagen können. Wenn R. hinzufügt, die recht verstandene Liebe schließe den Glauben ein, und wenn er diesen Glauben als „ein letztes Empfangenmüssen des Menschen" beschreibt (221), dann ist das wiederum eine Aussage, die ebensogut von Kamlah, Jaspers, Heidegger und vielen anderen gemacht werden könnte. Dadurch wird eine solche Aussage theologisch noch lange nicht falsch, aber es wird deutlich, daß man mit dieser Aussage allein das Spezifische des Christlichen noch nicht zum Ausdruck gebracht hat.

Die Synthese von Vernunft und Geschichte wirkt sich theologisch als Identifizierung von Glaube und Liebe aus. Daß es sich hier um eine für R. sehr zentrale und fundamentale Position handelt, zeigt seine frühere kleine Schrift „Vom Sinn des Christseins" (München 1965, 53—70). Im Anschluß an P. Hacker macht Ratzinger mit Recht gegen Luther geltend, daß die Loslösung der Liebe vom Glauben zur Säkularisierung führt, die alles Äußere vom Bereich des christlichen Glaubens ausschließt und den Glauben auf die reine Innerlichkeit der Subjektivität reduziert (167f). Aber auch hier gilt, daß die Extreme sich berühren! Die Ineinssetzung von Glaube und Liebe, wie R. sie vollzieht, ja die Aussage „Liebe ist Glaube" (167) muß logisch zu Ende gedacht ebenso zur Säkularisierung, zum „Ineinsfall von Anbetung und Brüderlichkeit" (206) führen; das macht den Glauben in letzter Konsequenz, wenn auch gegen die erklärte Absicht R.s (237), zu einem bloßen ideologischen und heilsgeschichtlichen Überbau über die Mitmenschlichkeit.

Der latente Idealismus und Säkularismus in R.s Einführung ist letztlich in seinem platonisierenden Ausgangspunkt begründet, durch den das eigentliche christliche Skandalum des *„Logos sarx egeneto"* (Joh 1, 14) gegen den immer wieder erklärten besseren Willen des Autors und trotz seiner ständigen Betonung der Positivität des Christlichen (30ff, 62f, 153f, 199ff, 219f, 267f) doch immer wieder unter die Vorherrschaft und unter die Gesetzlichkeiten des Wirklichkeitsbegriffs der griechischen Philosophie gerät. Die nachträgliche idealistische Synthese von Vernunft und Geschichte erlaubt es dann R., in ähnlicher Unentschiedenheit und Ambivalenz wie Hegel, das eine Mal existenzial, das andere Mal geschichtlich-leibhaftig zu interpretieren. In gewissem Sinn wird er dadurch unangreifbar, weil er jedem Widerspruch gegen die eine Stelle eine andere entgegensetzen kann. Doch damit hebt sich die herausgestellte Positivität des Christlichen selber auf. R.s Intentionen widerstreiten der immanenten Logik seiner Kategorien und Argumente. Philosophische Grundsatzüberlegungen lassen sich in der Theologie nicht ungestraft übergehen. Wer meint, keine Philosophie zu haben, bei dem wirken sich bestimmte Philosopheme um so unkontrollierter und verhängnisvoller aus.

III.

J. Ratzingers Entwurf des Wesens des Christlichen stellt uns auf besonders dringliche Weise vor die Frage nach dem Ansatz und der Methode einer systematischen Theologie. Versucht man dabei, statt von der platonischen Dialektik von sichtbar — unsichtbar, die R.s Entwurf zur Grunde liegt, von dem konkreten Hineinverflochtensein des Menschen in die Natur, Gesellschaft, Kultur und in die Geschichte auszugehen, dann ergeben sich daraus sowohl methodisch wie sachlich auch einige andere theologische Konsequenzen. Das Unsichtbare kann uns bei diesem mehr geschichtlich-konkreten Ansatzpunkt nur in und aus der konkreten geschichtlichen Begegnung mit der Welt, anderen Menschen, Zeugnissen der Geschichte erschlossen oder auch verschlossen werden. Die Sinnfrage ist dann nur in geschichtlicher Vermittlung und im oft mühsamen Durchgang durch die konkreten geschichtlichen Probleme hindurch zu stellen und zu beantworten.

Mit diesem Ausgangspunkt kommt man zunächst zu einem weit größeren Ernstnehmen der konkreten Probleme des Menschen und damit auch der neuzeitlichen Frage nach dem Faktum und dem Faciendum (33ff) als es bei Ratzinger der Fall ist. Naturwissenschaft und Technik, der Bereich des Politischen lassen sich jetzt nicht einfach beiseite schieben oder überspringen, sie sind vielmehr der Ort, an dem sich der Mensch heute befindet, wo er abgeholt werden muß und wo ihm die Sinnfrage und die Gottesfrage erschlossen werden muß. In dieser konkreten, geschichtlich bestimmten Welt, wo auch Unrecht, Hunger, Gewalt herrschen, läßt sich dann nicht mehr so leicht von der Logoshaftigkeit der Wirklichkeit, vom Gesetz des Überflusses und vom Beschenktsein des Menschen (210ff) sprechen. Trotzdem ist es möglich, gerade von der geschichtlichen Wirklichkeit von heute her die Heilsfrage zu eröffnen und zu artikulieren, da in den Philosophien, Ideologien und Utopien der Neuzeit in säkularisierter Form viele ursprünglich christlichen Ansätze wirksam geworden sind. Damit stellt uns das neuzeitliche Denken Kategorien zur Verfügung, die mindestens ebenso geeignet sein müssen wie die der auf dem Boden der Mythologie erwachsenen griechischen Philosophie.

Im Horizont eines geschichtlichen Denkens kann auch die einmalige und unreduzierbare Bedeutung des irdischen Jesus und seines Geschicks deutlicher begründet werden. Jesus Christus ist dann nicht nur *exemplum* des Menschen, sondern auch der einmalige und bleibende Grund, der uns das, was Menschsein von Gott her ist und sein soll im Glauben erst erschließt und ermöglicht. Die historische Rückfrage nach dem irdischen (historischen) Jesus wird damit zu einem immanenten Element der Theologie, und es wird unmöglich sein, sie karikierend beiseite zu schieben. Das Wesen des Christentums läßt sich dann auch nicht mehr als das „Prinzip Liebe" umschreiben, wohl aber mit Hilfe der Aussage „Gott ist die Liebe" (1 Joh 4, 8) bestimmen. Dieser Satz drückt kein Prinzip aus, sondern ist die Reflexion über das Ereignis, daß Gott sich in Jesus Christus als die Liebe erwiesen hat; nur weil wir dies im Glauben erfahren haben, können wir dann auch sagen, daß Gott die Liebe, als die er sich erweist, auch „ist". Damit ist der Glaube in einem gewissen Sinn der Liebe vorgeordnet. Demgegenüber stellt R. die biblische und traditionelle Verhältnisbestimmung von Glaube und Liebe (DS 1578) geradezu auf den Kopf, was dem christlichen Glauben seine klaren Konturen und seinen Widerspruchscharakter nimmt.

Hält man statt an der Identität von Glaube und Liebe an deren prinzipieller und faktischer Nichtidentität unter den Bedingungen der Geschichte fest, so kommt man statt zu einer widerspruchslosen Allversöhnung der Positionen zu einem viel konfliktsreicheren Spannungsfeld. Die Welt muß jetzt als Kampfplatz der Geschichte verstanden werden. Was in Jesus Christus schon zur Deckung gekommen ist, ist für uns erst eschatologische Verheißung. Deshalb erfahren wir auch nicht die Einheit, sondern die Kluft und Entfremdung von Anthropologie, Kosmologie und Theologie. Die christliche Wahrheit muß jetzt, wie R. selbst einmal andeutet (69), konsequent als Weg begriffen werden, der in die eschatologische Zukunft hinein offen ist (196f). So verstandene Wahrheit läßt sich nicht mehr in Notwendigkeit aufheben, sondern nur noch annäherungsweise mit Hilfe geschichtlicher, immer wieder überholbarer Modelle (Analogien) begreifen. Dazu finden sich bei R. ausgezeichnete, aber leider nicht durchgehaltene Ausführungen (133ff). Aus dem Modellbegriff ließen sich auch Kriterien ableiten, die eine schöpferische, geschichtlich effiziente Verwirklichung des ursprünglichen Christentums von einem blutleeren Interpretationschristentum unterscheiden helfen. Ein solches Kriterium müßte der in der paulinischen Kreuzestheologie begründete Zusammenhang von Indikativ und Imperativ sein; eine theologische Interpretation ist immer dann falsch, wenn sie nur Bestehendes begründet und nicht mehr konkret und kritisch handlungsorientiert ist, wenn sie also nur noch geschehene und nicht mehr zu geschehende Geschichte zum Gegenstand hat. Das macht es freilich

problematisch, undifferenziert für die Relativierung der Werke und des Tuns zugunsten der Gelassenheit und der Gelöstheit einzutreten (218f). Die christliche Wahrheit will getan werden (Joh 3, 21).

Die bleibende Spannung zwischen Glaube und Liebe, Christologie, Anthropologie und Eschatologie bedeutet konkret eine wesentlich differenziertere Zuordnung von Kirche und Welt. Nicht selten begegnet uns in der Kirche zwar korrekter Glaube, aber wenig menschliche und christliche Liebe, während der Unglaube in der Welt sehr wohl mit einer Praxis der Liebe verbunden sein kann. Hält man am geschichtlichen Modellcharakter theologischer Aussagen fest, dann erscheint jedoch nicht nur der Konflikt zwischen Kirche und Welt in einem neuen Licht, es wird vielmehr auch der innerkirchliche Konflikt zwischen früheren und heutigen Aussagen, zwischen Bibel und Dogma, Dogma und Historie, Bibel und Verkündigung unausweichlich. Das einmal erkannt, läßt sich innerkirchliche Kritik nicht mehr einfach moralisierend abweisen. Von hier aus läßt sich auch eine Entmythologisierung und geschichtsgerechte Neuinterpretation früherer Glaubensvorstellungen und Glaubensaussagen rechtfertigen. Schließlich erhält dann auch der Konflikt zwischen Glaube und Unglaube eine neue Figur. Dieser Konflikt läßt sich jetzt nicht mehr allein in der relativ konfliktslosen Spannung von Stehen und Verstehen (43ff), in der Dualität von rechnendem und besinnlichem Denken (M. Heidegger) (45) austragen, sondern gerade im Sinn der bei R. zentralen Bibelstellen Ex 3, 14 und Is 7, 9 in der Relation von Stehen und Gehen, als Standfassen im Aufbruch (Exodus), als Bewahrheitung durch Bewährung. Der Streit des Glaubens mit dem Unglauben dreht sich nicht um irgendwelche tiefsinnige Hinterwelten (F. Nietzsche), sondern um die eine konkrete Wirklichkeit. Der Glaube vertraut darauf, daß sich Gottes Gottsein an und in dieser Welt und ihrer Geschichte zeichenhaft schon jetzt aufweisen läßt, voll offenbar (evident) aber erst eschatologisch.

J. Ratzingers „Einführung in das Christentum" kann sehr tiefe Einsichten in den christlichen Glauben gewähren. Sein Buch wendet sich mit Recht gegen manchen modischen Trend, der sich nur scheinbar als moderne Theologie ausgeben kann, im Grunde aber alte Ladenhüter von gestern als das Allerneueste verkaufen möchte. So ist Ratzingers Werk ein notwendiges und hilfreiches Buch, das man nicht ohne sehr viel theologischen und spirituellen Gewinn lesen wird. Aber ein im Ganzen durchdachter theologischer Entwurf dürfte es noch nicht sein. Sind seine Grundlagen nicht noch zu ungeklärt, seine Folgerungen zu zwiespältig und widersprüchlich? Trotzdem stellt dieses Buch Fragen und gibt Hinweise, die vom Oberflächlichen weg ins Zentrum führen. Wer könnte gegenwärtig schon sagen, er könne es besser und er habe die Antwort auf die vielen Fragen, die sich heute stellen?

Münster. Walter Kasper.

Müller, Klaus E.: **Kulturgeschichtliche Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien.** (Studien zur Kulturkunde, 22) Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1967. 414 S., 4 Karten, 7 Tafeln; br. DM 72,—.

Man muß dem Verf. zu dieser sehr gelungenen Studie, seiner Dissertation an der Universität München, gratulieren. Die Sektengebilde, die hier untersucht werden, sind die Tachtadschi, Kysylbasch, Bektaschi, Nusairier, Šamsīa, Drusen, Ahl-i Ḥaqq und Jesiden, alles kleinere ethnische Gruppen, die in der heutigen Türkei, Syrien, dem ʿIrāq und Persien leben.

Der erste Teil der Arbeit ist eine ausführliche Darstellung der einzelnen Gruppen (3—205). Der Verf. sammelt die Auskünfte, die man sonst in den verschiedenen Büchern, Aufsätzen und Reiseberichten suchen mußte. Nach dieser gelungenen Zusammenfassung lassen im zweiten Teil Einzeluntersuchungen über die verschiedenen Aspekte des Kultes bei diesen Sekten (Gegenstände, Feiern, Versammlungen, Riten) ein vielschichtiges Gebilde erkennen. Elemente wie die Vorstellung von der Entstehung der Götter und der Welt aus einem Ur-Ei, die Seelenwanderung, die orgiastischen Feiern vor allem am Frühjahrsfest, die Gastprostitution usw. deuten auf Überreste des altmediterranen Bauernglaubens hin, gemischt mit Vorstellungen und Riten altmesopotamischen Ursprungs und mit verschwommenen Entlehnungen aus dem iranischen Kult. Viel wichtiger ist aber die Schicht, welche altchristliche Elemente aufweist: es geht hier z. B. um die religiösen Versammlungen mit eucharistischer Feier, die Liebesmahle, den Friedenskuß, die kollektive Beichte, die Gottesbegeisterung, die Taufe, die Wasserweihe, die strenge Monogynie, den Aufbau des Klerus und dessen Verpflichtungen, die hohe Stellung Jesu, die Verneigung vor dem Kreuze, die Verehrung Marias usw. Diese Elemente wurden vornehmlich aus judenchristlichen, genauer aus ebionistischen später mit elchasaitischen Vorstellungen verschmolzenen Traditionen entnommen. Bei manchen Sekten, wie den Jesiden und Nusairiern, sind in dieser christlichen Schicht noch Reste der pythagoräisch-neuplatonischen Abstinenzregeln erkennbar: der Neuplatonismus war bis ins Mittelalter hinein in der Gegend von Ḥarrān (Nordsyrien, Südostanatolien) stark verbreitet.

„All diese Elemente verschiedenster Herkunft aber werden nun endlich zuoberst bei allen Sekten von einer verhältnismäßig dünnen islamischen Schicht unterschiedlicher Färbung überdeckt" (392). Es handelt sich hier um sunnitische, shiʿitische und extremshiʿitische (ismāʿīlitische) Elemente, auf deren Untersuchung sich der Verf. nicht weiter einlassen will. Er bezeichnet aber diese Sektengebilde allgemein als pseudo-islamisch. Ob nun diese Bezeichnung zutrifft, sei dahingestellt, denn diese Sekten weisen in ihrem Kult und in ihrer Lehre so viele islamische Elemente auf, daß man die Frage nach ihrer eigentlichen religiösen Zugehörigkeit erst beantworten kann, wenn man durch eingehenden Vergleich bestimmen kann, ob die Islamisierung dieser Gruppen die außerislamischen Elemente nur durch eine dünne Schicht überdeckt hat (wie der Verf. annimmt) oder ob der Islam einen tieferen Einfluß auf Lehre, Ethik und Kult ausgeübt hat. Der Verf. hat zwar für seine Untersuchung den richtigen Ausgangspunkt gefunden: im Kult bleiben die durch die offizielle Lehre schon überholten Riten viel länger erhalten, so z. B. in der „christlichen" Periode dieser Sekten das zähe Überleben altorientalischer Elemente. Aber der Kult allein in seinen verschiedenen Erscheinungen, trotz der Übernahme oder Beibehaltung vorheriger Riten und Symbole, macht die Religion einer Gruppe nicht aus. Die Bestimmung der religiösen Zugehörigkeit einer Sekte muß m. E. durch das ausdrückliche Bekenntnis ihrer Anhänger erfolgen; und bei den hier untersuchten Sekten ist der Islam (Sunnismus, Shiʿismus und Ismāʿīlismus) die ausdrückliche Bekenntnisreligion.

Einige Bemerkungen dürfen wohl noch gemacht werden. Bei den Riten der altorientalischen Kirchen werden die Riten der syrischen Kirchen (Monophysiten und Nestorianer), Nachbarn der betrachteten Sekten, mehr berücksichtigt als die anderen Ostkirchen. An mancher Stelle wäre aber ein Blick auf die Riten der melkitischen Kirche sehr aufschlußreich (z. B. die heute bei den Melkiten immer noch geltende vollständige Immersionstaufe, 223). Die Gestalt der Hostien als „runde Kuchen" findet man nicht nur „bei den (nicht-unierten) orientalischen Christen" (210), sondern z. B. auch bei der unierten melkitischen Kirche. Auf S. 251 wird Mummu erwähnt: Ob nun Mummu im babylonischen Schöpfungsgedicht *Enuma elisch* als Erstgeborener oder nur als Beiname der Tiāmat anzusehen ist, ist unter den Assyriologen noch nicht entschieden. Das Gedicht sagt außerdem nichts Deutliches über eine eheliche Verbindung zwischen Tiāmat und Mummu aus.

Wir wollen nicht länger bei diesen Einzelheiten verweilen. Es sei nur noch auf das ausgezeichnete Literaturverzeichnis und das Sachregister hingewiesen. Das Buch ist eine sehr gute Arbeit und leistet einen bedeutenden Beitrag zur Erforschung der hier untersuchten Sekten in ihrer Genese und Fortbildung.

Münster. Adel-Théodore Khoury.

Mission nach dem Konzil. Hrsg. von Johannes Schütte. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1967. 344 S.; Ln DM 39,—.

Bedeutsam für diesen Kommentar zum Missionsdekret des II. Vatikanums ist der Umstand, daß die Beiträge von Autoren stammen, die maßgeblich an der Gestaltung des Dekretes mitgewirkt haben. Man darf also erwarten, daß sie wohl in der Lage sind, die Absichten der Konzilsväter, die im Text ausgesprochen sind, richtig zu interpretieren.

Der Herausgeber selbst, der damals noch Generalsuperior der Steyler Missionare war und als Präsident die Unterkommission und dann als Vizepräsident die Arbeitssitzungen der Hauptkommission leitete und nicht wenig zum Gelingen des Missionsdekretes beigetragen hat, legt einleitend den ganzen Fragenbereich der Missionen dar, für den das Konzil die Antwort zu erarbeiten hatte (9—20). Wie stark das Konzil vom missionarischen Gedanken beherrscht war, macht der Beitrag von J. Ratzinger deutlich (21—47). Es folgt die Entstehungsgeschichte des Schemas (48—75); ihre chronologische Datenaufzählung bleibt ziemlich an der Oberfläche und läßt das Ringen um die Probleme kaum erkennen (man vgl. dagegen die vorzügliche Darstellung von Suso Brechter in LThK² III, 10—21). Der Exkurs über Lateinamerika (82—93) ist interessant, aber gehört insofern nicht

zur Sache, als sonst kein anderes Missionsland erwähnt, Lateinamerika nur in einer kleinen Anmerkung des Missionsdekrets (Anm. 17, zu Art. 6) genannt wird und die Anmerkung 80 (zu Art. 29) eben nicht, wie der Autor behauptet, nur für Lateinamerika gilt (92), sondern auch für die „echten" Missionen der portugiesischen Besitzungen in Afrika und Ostasien. Nach der Wiedergabe der deutschen Übersetzung des Missionsdekretes (warum nicht auch der lateinische Text?) folgt der Hauptteil des Werkes mit 9 Kommentaren zu den verschiedenen Artikeln des Missionsdekretes (134—370).

Einer der wichtigsten Beiträge stammt von Y. Congar über die theologische Grundlegung (134—172). Er versucht, die „spezifischen Missionen", um die es im Missionsdekret geht, in die „eine Mission" der Kirche zu integrieren und ihre Notwendigkeit und Zielsetzung zu begründen. „Das eigentliche Ziel dieser missionarischen Tätigkeit ist die Evangelisierung und die Einpflanzung der Kirche bei den Völkern und Gemeinschaften, bei denen sie noch nicht Wurzeln gefaßt hat" (Art. 6). Würde man sich in der volkstümlichen und wissenschaftlichen Darstellung der Missionen an diese Umschreibung der „Missionen" halten, würden endlich viele Verwirrungen über ein angebliches „Ende" der Missionstätigkeit heute oder über deren Zielsetzung verschwinden. Leider ist diese Unterscheidung von „Mission" und „Missionen" auch in den verschiedenen Beiträgen des Kommentars nicht konsequent durchgehalten, auch nicht im Titel des Buches selbst. Nicht alle Aussagen des Konzils über „die Mission" der Kirche betreffen schon die „spezifischen Missionen", von denen das Missionsdekret spricht. Wenn das Missionsdekret schon in Art. 2 schreibt, die Kirche sei „ihrem Wesen nach missionarisch", so braucht es dafür den Ausdruck *missionaria* und nicht *missionalis*. *Missionaria* ist die Kirche z. B. auch in Deutschland, aber nicht *missionalis*. Man sollte dabei auch nicht übersehen, daß noch nicht die wesenhafte Gesandtheit der Kirche („als Gesandte unterwegs", wie die deutsche Übersetzung in einer Klammer das *natura sua missionaria* wiedergibt) die „spezifischen Missionen" in ihrer Notwendigkeit und Dringlichkeit begründet, sondern erst die Universalität oder Katholizität der Kirche, worauf auch Ratzinger (22) hinweist und die auch das Missionsdekret selbst in Art. 1 ausdrücklich als erste Begründung nennt: „... aus dem innersten Anspruch ihrer eigenen Katholizität".

Nicht weniger bedeutsam sind die 3 Beiträge von X. Seumois (205—214, 215—234, 245—267) über die verschiedenen missionspastoralen Aussagen des Missionsdekrets: Katechumenat, christliche Initiation, christliche Gemeinschaft und die Teilkirchen. Ein Abriß der Missionspastoral von großer Dichte. Wenn heute wegen der Entwicklungshilfe die sozial-caritative Aufgabe der Missionen überbetont zu werden droht, so könnten diese Beiträge wesentlich dazu helfen, ein gesundes Gleichgewicht zwischen „Leibsorge" und „Seelsorge" in den Missionen zu bewahren und deutlich zu machen, daß diese Seelsorgsaufgaben der Missionen nicht weniger Verständnis und Hilfe (materielle und personelle) brauchen als die sozialcaritativen Aufgaben, die heute (im Unterschied zum Missionsdekret) in der missionarischen Werbung größere Aufmerksamkeit finden als die seelsorglichen.

Hervorragend ist, was J. Ratzinger in seinem Beitrag „Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekretes" sagt (21—47), vor allem über die brennenden Fragen „Mission und Kirche", „Mission und nichtchristliche Religionen", „Mission und Religionsfreiheit", „Mission und Dialog". Man möchte wünschen, daß dieser ebenso klare wie gediegene Beitrag dazu helfen wird, daß heute weniger Törichtes und Unverstandenes zu diesen Themen publiziert würde.

Es ist zu hoffen, daß dieser umfangreiche Kommentar zum Missionsdekret dazu beiträgt, daß auch das Missionsdekret nicht Papier bleibt, sondern zur Tat anregt oder, wie Ratzinger glänzend formuliert, „Mission als dynamische Realisierung der Katholizität der Kirche" (25) begriffen und durchgeführt wird.

Bonn. Josef A. Otto SJ.

Dubarle, A.-M.: **Le péché originel dans l'Écriture.** Nouvelle édition augmentée. (Lectio divina 20.) Paris: Les Éditions du Cerf 1967. 230 S.

Der durch seine zahlreichen exegetischen Arbeiten bekannte französische Dominikaner A.-M. Dubarle legt seine Darstellung der biblischen Erbsündenlehre in neuer und erweiterter Auflage vor. Das zu Recht mit Wohlwollen aufgenommene Werk hat in Europa und in Übersee eine weite Verbreitung gefunden.

Der Verf. teilt sein Werk in sechs Kapitel ein: Kap. I: La condition humaine dans l'Ancien Testament; Kap. II: Le péché originel dans la Genèse; Kap. III: Le péché originel dans les livres sapientaux; Kap. IV: Le péché originel dans les suggestions de l'Évangile; Kap. V: Le péché originel dans Saint Paul; Kap. VI: Le péché originel et la justice de Dieu. Ein mit „Conclusion: Le péché originel dans une perspective biblique et moderne" überschriebenes Kapitel sowie drei Indices beschließen das Werk.

Aus der Anordnung der Kapitel geht bereits das Bestreben des Verf. hervor, die Erbsündenlehre im Gesamten zu betrachten und sie in ihrer Verknüpfung mit den verschiedenen biblischen Büchern und literarischen Aussageweisen der Schrift zur Darstellung zu bringen. Dieses Ziel dürfte der Verf. in seinem vorzüglich dokumentierten Buch voll erreicht haben.

Eine zentrale Stellung nimmt im Rahmen dieses Werkes Gen 3 ein (Kap. III, S. 5—34). Der Verf. handelt ausführlich über die literarische Art dieses umstrittenen Kapitels (45ff). Er spricht Gen 3 historischen Charakter zu, und zwar in einem sehr genau umschriebenen Sinn: „Elle [cette histoire biblique] atteint les faits dans des productions littérairement apparentées aux mythes, mais dans lesquelles le contenu et l'orientation de la pensée mythique avaient déjà été profondément modifiés par la foi historique d'Israël. Il n'est pas arbitraire d'étendre à une telle composition le nom d'histoire, si l'on consent à élargir d'une manière un peu inusuelle ce mot et à entendre par là une connaissance vraie du passé, quelle que soit la manière dont elle a été obtenue" (53).

Der Verf. dürfte mit seinen Ausführungen über den historischen Charakter von Gen 3 auf dem richtigen Weg sein. Wenn seine Gedanken über die Rolle des Mythus in Gen 3 auch in keiner Weise als befriedigend oder als endgültig zu bezeichnen sind, so zeigen sie doch, daß sich auch in der französischen Theologie langsam eine neue Betrachtung der atl Aussagen über die erste Sünde des Menschen durchsetzt. Es ist das besondere Verdienst A.-M. Dubarles, mit Nachdruck für dieses Anliegen einzutreten.

Münster. Oswald Loretz.

Wanke, Günther: **Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang.** (BZAW 97) Berlin: Alfred Töpelmann 1966. V, 120 S.; Ln DM 28,—.

Es ist zu begrüßen, daß sich zur Zionstheologie eine Stimme meldet, die bisher vielfach vertretene Positionen kritisch in Frage stellt. So wird eine Überprüfung mancher Auffassungen erforderlich, und es ist zu hoffen, daß eine vertiefte Schau jener theologischen Vorstellungen und Äußerungen gewonnen wird, die im AT um den Zion als den Sitz Jahwes kreisen.

W. behandelt in seiner Studie die Zionspsalmen der Korachiten (42/43; 46; 48; 84; 87). Nach einer metrischen, textkritischen und gattungskritischen Behandlung dieser Psalmen, sowie einem Überblick über die Geschichte und die Theologie der Korachiten (1—39) wird in einem Exkurs über „Motiv und Tradition" als Ziel der Untersuchung angegeben: „Nachdem wir gesehen haben, daß die Korachiten eine am nachexilischen Tempel wirkende Levitengruppe sind, der als Gesangbuch eine Sammlung von Psalmen zugeschrieben wird, und daß wenigstens aus einem Teil dieser Psalmen, die wir Zionslieder genannt haben, eine Zionstheologie erhoben werden kann, die im Zusammenhang mit anderen Aussagen des Alten Testaments über Zion-Jerusalem ein sehr vorgeschrittenes Stadium in der theologischen Entwicklung repräsentiert, ist es nun unsere Aufgabe, in einer Einzeluntersuchung zu klären, ob an Hand von Einzelbeobachtungen an der in den Zionspsalmen gebrauchten Terminologie und an den dort verwendeten Motiven diese Theologie als eine nachexilische auszuweisen ist" (39). Daraufhin werden „Gottesbezeichnungen, mythische Motive, der Völkerkampf, Nebenmotive, Jerusalem, die Gottesstadt" (40—106), die in den genannten Psalmen Verwendung finden bzw. anklingen, durchgesprochen. In den „Auswirkungen" (106—117) werden die Ergebnisse eingebracht: „Die korachitischen Zionspsalmen ... vertreten eine an den in exilisch-nachexilischer Zeit um die Gottesstadt entstandenen Vorstellungen orientierte Zionstheologie" (113). Auch die „eschatologische Prophetie" (Jes 2, 2—4; 17, 12—14; 8, 9f) gehöre in nachexilische Zeit und sei Jesaja abzusprechen (117). Ein „Anhang: Zur Deutung der Psalmen 46 und 48" (117f) beschließt das Werk.

Die Begründung, mit der dieser erschlossene Zeitansatz für die Zionslieder bewiesen und gestützt wird, baut vor allem auf den Angaben der Psalmenüberschrift auf, mit der die betreffenden Lieder den Korachiten zugewiesen werden. Die Zuweisung wird im Sinne der Verfasserschaft verstanden. Sie besage nicht eine bloße Sammeltätigkeit (32). Die Korachiten, deren Liederbuch die mit ihrem Namen überschriebenen Psalmen bildeten, sind ein nachexilisches Levitengeschlecht, das dem Chronisten als Tempelsänger bekannt gewesen ist (31). Die von ihnen gestalteten Zionslieder sind somit nach dem Exil entstanden. Diese Argumentation schließt allerdings nicht in zuverlässiger Weise: Ps 45 hatte bereits eine lange Überlieferung hinter sich, wie W. selbst anzunehmen scheint (32), als er in das korachitische Liederbuch aufgenommen wurde. Wie kann aber dann ausgeschlossen werden, daß dies nicht auch bei anderen Psalmen der Fall ist? W. versucht eine Antwort auf diese Frage zu geben, indem er die in den genannten Zionsliedern verwendeten Motive daraufhin überprüft, wann sie entstanden sind und in die Korachpsalmen Eingang gefunden haben. Hier wird insbesondere dem Völkerkampfmotiv, das ein eigenständig israelitisches und von Ezechiel (38f) im Anschluß an Jeremias Wort von dem Feind aus dem Norden entwickelt worden sei (90), Beweiskraft zugesprochen (108). Der geschichtliche Anknüpfungspunkt, um dieses Motiv auf Jerusalem zu übertragen, sei im Sanheribsturm von 701 v.

Chr. gegeben (94). Die Übertragung jedoch sei erst in exilischer Zeit erfolgt.

Es mag sein, daß das Völkerkampfmotiv außerhalb des AT nicht nachzuweisen ist. Das bedeutet aber nicht, daß es nicht existierte, zumal für Jerusalem und den palästinensischen Raum bisher kaum Motive oder Traditionen aus Textfunden belegt werden können. Ezechiel läßt sich als Urheber kaum mit Sicherheit benennen; denn es fragt sich, ob in der Gog-Magog-Weissagung nicht eher „die an Hesekiel sich anschließende Schule“ [1] und vielleicht gar erst in einer späten Zeit spricht. Wenn wirklich die Belagerung Jerusalems durch Sanherib „bald“ (95) in den Jesajalegenden (2Kg 18,17–19,37) „eine völlig andere Deutung fand“, konnten Psalmen sicherlich ebenso rasch eine entsprechende Interpretation finden. Jeremias brauchte nicht an eine alte sagenhafte Vorstellung anzuknüpfen, um von dem Feind aus dem Norden zu reden, falls im sog. Scythensturm scythische, im Dienst der assyrischen Macht stehende Kontingente Psammetichs Invasion 638 vor Asdod zum Stehen brachten.[2] Geht jedoch die „sagenhafte Vorstellung von einem geheimnisvollen Schreckensbringer aus dem Norden“ auf „die Wanderung der Seevölker um 1200 v. Chr.“ zurück (92), die dem 600 Jahre später lebenden Jeremia doch wohl irgendwie überliefert sein muß, hat das Motiv schon vor diesem Propheten in bestimmten Traditionen bestanden. Dann ist aber auch nicht auszuschließen, daß es sich literarisch bereits vor Jeremias Zeit niedergeschlagen hat. Texte, deren Zeitansatz strittig ist, können folglich mit Hilfe des Völkerkampfmotivs nicht zeitlich festgelegt werden. Daher ist für die Zionslieder hinsichtlich der Abfassungszeit wieder alles offen. Selbst wenn man also diese Psalmen, deren Datum tatsächlich umstritten ist, in nachexilischer Zeit ansetzen will, ergibt sich nichts für das Alter der in ihnen verwendeten Motive. R. de Vaux [3] meint, Ps 46; 76 und vielleicht auch Ps 48 seien möglicherweise vorexilisch und vor Jesaja anzusetzen, „mais la question de la date est d'une importance secondaire, car ils reprennent des thèmes anciens et celui qui nous intéresse ici était certainement acclimaté depuis longtemps à Jérusalem.“ Er hält es für möglich, daß die Vorstellung von der Unverletzlichkeit Jerusalems und seines Tempels ein Erbe des jebusitischen vordavidischen Heiligtums und des Kultes des El Eljon ist, dessen Name und Attribute auf Jahwe übertragen wurden, „mais cela n'est pas nécessaire. C'est une idée commune au Proche Orient ancien que le dieu a des liens spéciaux avec ‚sa‘ ville et ‚son‘ temple et qu'il les protège.“ Der Versuch, die Theologie der Zionspsalmen als eine nachexilische auszuweisen, muß demnach als nicht gelungen bezeichnet werden.

Problematisch ist es auch, Ps 42/43, der doch kein korachitischer Psalm ist (10), in die Reihe der Zionslieder hineinzuziehen. Abgesehen davon, daß die Korrektur H. Schmidts [4] zu 42, 7f sicherlich erwägenswert ist, namentlich, wenn man in 7b statt seines Vorschlages lesen darf *mhr l'sr* „eile, zu helfen“, kommt in 42, 3 kein Ausschließlichkeitsanspruch der Gottesstadt, sondern die Abwesenheit des Betenden und eventuell seine Gottesferne zum Ausdruck (vgl. W. 33). Besser als die von W. (7a, und b,) vorgeschlagene Änderung zu 42, 1 ist jene, die E. Vogt [5] machte: *k'jlt 'rg t'rg*, wobei *'rg* als inf. abs. zu lesen ist. Für manche textkritischen Maßnahmen vermißt man eine ausreichende Begründung, so für die Eliminierung von 42, 9; 46, 9b; 48, 9 oder 10, die völlige Umstellung der Versfolge in Ps 87 (2. 1b. 5b. 3. 7. 6. 4b. 4a. 5a) [6], den Hinweis, in 46, 10 sei statt des Perf. das Impf. zu lesen. Die Bezeichnung „heilige Stadt“ ist kein Beweis für späte Abfassung. Sie wird bereits in altorientalischen Tempelliedern verwendet.[7]

Gut und m. E. zutreffend ist die Frage behandelt, wer die im ATl genannten Korachiten waren. Anregend sind die verschiedenen Thesen über die Verwendung der Gottesnamen, die Stellung Jahwes im Lobpreis der Zionslieder u. a., die hier nicht im einzelnen diskutiert werden können. Mit einleuchtenden Gründen wird dargestellt, daß die Korachitenpsalmen eine selbständige Sammlung bilden (1f). Auf die große Bedeutung der Zionstheologie in nachexilischer Zeit ist deutlich und nachdrücklich hingewiesen. Was schließlich die Propheten anbelangt, so haben sie sich sicherlich nicht nur, wie W. mit Recht fragend feststellt (118), als Sprecher und Interpreten alter Traditionen verstanden. Aber haben sie nicht auch zu alten Überlieferungen Stellung genommen, und ist es so sicher, daß die mit Zion-Jerusalem verbundenen Motive und Überlieferungen sich nicht unter diesen befanden?

Münster. Josef Schreiner.

[1] W. Eichrodt, Der Prophet Hesekiel (ATD 22/2), Göttingen 1966, 365.
[2] H. Cazelles, Sophonie, Jérémie et les Scythes en Palestine: RB 74 (1967) 24—44, 44.
[3] Jérusalem et les prophètes: RB 73 (1966) 481—509, 496f.
[4] Die Psalmen (HAT I/15), Tübingen 1934, z. St.
[5] Psalmenvorlesung Rom 1955/56.
[6] H. Gunkel, Die Psalmen, Göttingen ^{5}1968, 378, dessen Vorschlag nicht erwähnt wird, ordnet so: 1a. 2. 1b. 5c. 7. 3. 6. 4c. 4a. 4b. 5a. b. Wird auf solche Weise nicht ein beliebig anderes Lied konstruiert?
[7] Siehe Falkenstein — v. Soden, Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete. Zürich-Stuttgart 1953, 194 u. ö.

Strobel, Albert: **Das Buch Prediger (Kohelet).** (Kleinkommentare zur Heiligen Schrift). Düsseldorf: Patmos-Verlag 1967. 191 S.; kart. DM 9,80.

Der Verfasser behandelt in einer Einleitung zuerst die Stellung des Buches Kohelet in der Weisheitsliteratur (S. 12ff) und dann das Standardthema der Kohelet-Exegese: *Außerbiblische Einflüsse* (S. 14ff). In den ausführlichen Kommentar zu den einzelnen Abschnitten sind zwölf Exkurse eingeschoben. Eine Bibliographie zum Buche Kohelet schließt das Werk ab.

A. Strobel sieht in Kohelet einen Menschen, der sein Glück nicht im Hellenismus, sondern im Rahmen der alttestamentlichen Offenbarung sucht. Aber im Gegensatz zu Sirach sei er Pessimist, wenn er versuche, aus dieser Offenbarung eine Bilanz zu ziehen. Die Untersuchung der menschlichen Mühen und der überlieferten Lehre der Offenbarung führe zu einem negativen Ergebnis. So bleibe ihm nur die praktische Philosophie des auf dieser Welt erreichbaren Glücks: „Meide solche Untersuchungen, erfreue dich der Güter, die du besitzest, und hoffe in Unglückstagen auf bessere Zeiten. Religiös gesehen ergibt sich aus dieser Beweisführung die Folgerung, daß die atl Offenbarung unvollkommen ist, da sie dem Glückssucher keine zufriedenstellende Lösung zu bieten vermag“ (S. 13). Es ist einzuräumen, daß die Beschreibung Kohelets als eines Glückssuchers ein Novum darstellt und somit direkt dem Kernsatz Kohelets „Es gibt nichts Neues unter der Sonne!“ (1, 9) widerspricht.

Das Werk zeugt von einer großen Bemühung um den anerkannt schwierigen Text. Der Verfasser verrät jedoch auch von Anfang an seine starke Bindung an die bisherige Literatur und die in ihr vertretenen Auffassungen über das Buch Kohelet. Eine undeutliche Erfassung der Stellung Israels im palästinisch-syrischen Raume und dessen Verflechtung mit den geistigen Verhältnissen desselben bewegt ihn z. B. zu der Annahme der von M. Dahood vorgetragenen These über das Buch Kohelet (S. 18). Dies dürfte jedoch nur möglich sein, wenn man mit M. Dahood allein die alphabetischen Texte von Ras Schamra in die Betrachtung miteinbezieht und die zahlreichen akkadischen Textfunde unberücksichtigt läßt. Die in Ugaritica V. erfolgte Veröffentlichung weiterer akkadischer Texte aus Ugarit dürfte mit diesen Vorstellungen aufräumen. Kennzeichnend für die Haltung des Kommentators ist ferner seine Stellungnahme zur These W. F. Albrights über die Anspielungen auf kanaanäische (phönizische) Literatur in denjenigen hebräischen Werken, die zwischen dem 7. und 3. Jahrhundert v. Chr. verfaßt wurden. Er schließt sich dieser Theorie an und schreibt: „Die natürliche Erklärung für jenen direkten Einfluß ist ein Wiederaufleben der kanaanäischen Religion ungefähr [!] im 7. Jahrhundert, das nicht nur eine Renaissance der älteren ethischen Literatur, sondern auch eine beispiellose Verbreitung phönizischer Schriften mit sich brachte. Wieso diese Literatur die Juden der Exilszeit beeinflußte, ist leicht zu verstehen, da Phönizisch und Biblisch-Hebräisch nicht stärker als Dialekte voneinander abweichen“ (S. 18). Es ist zuzugeben, daß diese These brillant ist, aber sofort ihren Glanz verliert, wenn man auch die phönizisch-kanaanäische Literatur (— zwei schöne Wörter für ziemlich unbekannte Größen, falls man sie nicht mit der ugaritischen identifiziert! —) zusammen mit der hebräischen als eine Erscheinung des palästinisch-phönikisch-syrischen Raumes betrachtet. Es kann deshalb heute schon mit Sicherheit vorausgesehen werden, daß die von W. F. Albright und M. Dahood vorgetragenen Thesen grundsätzlicher Korrekturen bedürfen und sich in der sogen. Ugaritismen-Frage eine differenziertere Betrachtungsweise durchsetzen wird (wie dies bereits im Falle der Aramaismen-Frage geschieht, s. M. Wagner, Beiträge zur Aramaismenfrage im alttestamentlichen Hebräisch, in: Hebräische Wortforschungen. Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner, hg. von B. Hartmann u. a. Leiden 1967, S. 355—371).

Im einzelnen zeigt der Verfasser große Einfühlungsgabe in den Text. Ob seine weitreichenden theologischen Folgerungen und Perspektiven in jedem Falle denen Kohelets entsprechen, wird mit Vorsicht zu beurteilen sein. Sie stellen entsprechend dem Anliegen der Reihe der Kleinkommentare wohl den Versuch dar, dem Leser Grundgedanken des Buches Kohelet lebensnah zu erschließen.

Es ist zu wünschen, daß viele Leser durch diesen anregend geschriebenen Kommentar aufgerufen werden, sich selbst mit dem Buche Kohelet näher vertraut zu machen.

Münster. Oswald Loretz.

Gerhardsson, Birger: **The Testing of God's Son (Matt 4, 1—11 par).** An Analysis of an early Christian Midrash. (Coniectanea Biblica, NT Ser. 2, 1) Lund: Gleerup 1966. 83 S.; kart. Skr 12,—.

Vorliegende in sich abgeschlossene Analyse basiert in ihrer Grundkonzeption auf Gedanken, die G. bereits in seinem Buch „Tradition and Transmission in Early Christianity" (1954) vorgetragen hat. Sie ist jedoch auch ohne Kenntnis dieses Werkes verständlich. Gattungsgeschichtlich muß die dreifach berichtete Versuchungserzählung als haggadischer Midrasch angesehen werden, was am deutlichsten an der Mt-Version erkennbar wird. Um zu zeigen, wie die frühe Kirche mit dem „Wort des Herrn" gearbeitet hat, wählt G. dieses einheitlich durchkomponierte Beispiel, das offenbar von einem „narrator" konzipiert wurde, der in der Weise zeitgenössischer Schriftgelehrsamkeit mit Hilfe von Assoziationen atl Texte entfaltete und mit dieser neugefaßten Weisheit atl Tora seine Hörer ansprechen wollte (14). Und zwar handelt es sich hier, wie nicht nur die Antworten Jesu, sondern auch der ganze Hintergrund der Versuchungserzählung eindeutig ausweisen, um die Ausfaltung von Dt 6—8; der christliche Midrasch arbeitet also mit einer bereits midraschartigen Neufassung oder Homilie der älteren Pentateuchtradition (20).

Bei Mt und Lk geht es im Verlauf der Versuchungserzählung um Klärung über das, was Gott will, u. zw. von Jesus, dem „Sohne Gottes". Die Prinzipien, welche hier die Haltung des Sohnes Gottes bestimmen, sind aus Dt 6—8 gewonnen. Es ist bedeutsam, daß in der Erzählung der Titel „Sohn Gottes" und nicht „Messias" oder „Menschensohn" erscheint.

Mit dem Schlüsselwort „Sohn Gottes" müssen auch die anderen Stichworte der Erzählung aufgeschlossen werden: Wüste, Versuchung. Alle drei Begriffe gehören in die Bundestheologie Israels. Die Zeit in der Wüste ist die Erziehungs- bzw. Erprobungszeit des „Sohnes Gottes" Israel; hier muß er sich bewähren. Es ist wichtig, daß von Jahwe nie gesagt wird, er „teste" die Heidenvölker, niemals auch wird das Wort *„nasah"* in Bezug auf die Baale gebraucht. Gott erprobt, ob der Sohn treu ist und ihm sein Herz ungeteilt zuwendet, oder ob er wie Israel in *„Massah"* (= Versuchung) fragt: Ist Jahwe wirklich unter uns? (Ex 17; vgl. Ps 95). *„nasah"* hat aber verschiedene Obertöne; es beinhaltet zugleich das Moment einer Erprobung im Blick auf eine spätere Erhöhung. Ist es doch des Sohnes Privileg, gezüchtigt zu werden, damit seine Sohnschaft vollendet würde (25ff).

Der Hintergrund der ersten Versuchung (nach Mt 4) ist Dt 8, 2ff. Es liegt kein Widerspruch darin, wenn gesagt wird: Der Sohn Gottes wird durch den Geist Gottes in die Wüste geführt und vom Satan versucht. In nachexilischer Zeit war es nur nicht mehr üblich zu sagen: Gott versucht; das Verb erscheint in passiver Umschreibung: einer wird versucht, oder in Verbindung mit dem Instrumentum Gottes, dem Satan (Job), der keine unvorhergesehene Sache betreibt, sondern den Plan Gottes ausführt (26ff); daher versucht er Jesus auch entsprechend auf seine Beziehung zu Gott (nicht zu einem Schauwunder etc.): es muß sich zeigen, ob Jesus dem vertraut, von dem er alles empfängt, oder ob er Zweifel darin setzt und aus diesem Zweifel heraus dem Wort Gottes „Leben" für sich in diesem Augenblick abspricht. Entsprechend geht es in den beiden weiteren Versuchungen um die Momente des Schutzes, des Behütetseins (vgl. die Verbindung von Dt 6—8 mit Ps 91; der Hörer soll bei *pteryx — kanaph* die „Flügel" Jahwes assoziieren, 56ff) und um die Versuchung des Sohnes, Gott zu vergessen über den Reichtümern, und in Idolatrie zu fallen.

Jesus wehrt sich gegen die drei Versuchungen mit Dt 8, 3b; Dt 6, 16 und 8, 13 (das hat auch schon F. C. Grant, An Introduction to the NT Thought, Nashville 1950, 208 — der trotz der vielen Literaturangaben bei G. nicht erwähnt wird — bewogen, einen christlichen Midrasch anzunehmen).

Die für alle zukünftige Auslegung sicher zu beachtende vorliegende Untersuchung legt zu Recht den Akzent auf die „Erinnerung" Jesu an die alte Wüstenzeit in deuteronomischer Vermittlung. Hilfreich erscheint dem Verf. dabei die zeitgenössische oder spätere rabbinische Auslegung des Schema aus Dt 6, 4—5 (71ff), wie sie besonders in der Mischna in Berakhot 9, 5 zu erkennen ist. Worin Jesus sich in der Erprobung bewährt, ist im Grunde als Halten des Hauptgebotes aus Dt 6, 4 zu deuten; darin zeigt er sich als der wahre „Sohn Gottes".

Als gute Ergänzung zum besprochenen Buch sollte jedoch die Skizze von W. R. Stegner, „Wilderness and Testing in the Scrolls and in Mt 4, 1—11" (Biblical Research XII, 1967, 18—27) hinzugezogen werden, weil hier mit Beispielen aus den Qumranschriften (besonders 1QS 8, 1—9, 36) nicht nur der Zusammenhang zwischen „in die Wüste gehen", „das Gesetz halten" und „Prüfung" unterstrichen, sondern darüber hinaus die Deutung des neutestamentlichen *Peirasmos* (= *masreph*) zum Eschatologischen hin ausgezogen wird. Ein Vergleich mit dieser Skizze unterstreicht jedenfalls die Tatsache, daß zum Verständnis der „Versuchung Jesu in der Wüste" die Kenntnis der jüdischen Auslegungsweise des sowohl bei den Rabbinen wie bei den Apokalyptikern bevorzugten Deuteronomiums entscheidend ist.

München. Engelbert Neuhäusler.

Schütz, Roland: **Johannes der Täufer.** (AThANT 50) Zürich-Stuttgart: Zwingli-Verlag 1967. 149 S.; kart. DM 19,40.

Die vorliegende Arbeit ist ein Alterswerk, aber voll Temperament – eine Kampfschrift für die Größe und Originalität Johannes des Täufers.

Gattung und Tendenz der Quellen sind kritisch gesehen: Bei Flavius Josephus ist das Verständnis des Täufers durch Pharisäismus und durch die Rücksicht auf seine messianischer Erwartung fernstehenden hellenistischen Leser begrenzt. Im neutestamentlichen Zeugnis finden sich mythische (Taufepiphanie) und legendäre (Erzählung vom Tod des Täufers) Züge. Die Zuweisung des Täufers an den alten Äon bei Lukas entspricht der Tendenz des lukanischen Geschichtswerks und wird der Gestalt des Täufers nicht gerecht.

Vielmehr ist der Täufer nach Sch. Brücke vom Alten zum Neuen. In der Weise seines Auftretens als *Elias redivivus* wie in seiner Verkündigung ist er Ruf und Zeichen auf den in die Zeit einbrechenden absoluten Herrschaftsanspruch Gottes hin. Vom Hörer fordert er Sündenbekenntnis und Umkehr, die die Taufe als „eschatologisches Sakrament" besiegelt. Die Bußforderung ist eigentümlich und reißt eine Kluft auf sowohl zum Pharisäismus wie zu Qumran. Nicht Abrahamskindschaft, sondern allein die Umkehr gewährt Heil. In diesem Universalismus greift Johannes in seiner Zeit verschüttete Züge der alttestamentlichen Prophetie auf; zugleich trennt er sich von der Forderung partikularistischer Absonderung, wie sie in Qumran erhoben wurde. Eigener Art ist auch die Johannestaufe. Die jüdische Proselytentaufe dient vor allem ritueller Reinigung; sittliche Forderungen machen nicht ihr Wesen aus. In Qumran ist zwar die Bußforderung wesentlich; die Waschungen aber haben wiederum rituellen Sinn: die Heiligung der priesterlichen Gemeinde. Die von O. Betz als Bindeglied zur Johannestaufe postulierte Proselytentaufe der Essener wird mit guten Gründen abgelehnt. Auch sonst urteilt Sch. über behauptete Zusammenhänge mit Qumran kritisch; sie sind möglich, aber nicht nachzuweisen. Lk 1,80 ist heilsgeschichtlich, nicht biographisch zu verstehen. Die Lebensweisungen von Lk 3 sind in ihrer jetzigen Gestalt christliche Ethik nach der Erfahrung der Parusieverzögerung, haben aber doch einen ursprünglichen Kern: Die Predigt des Täufers war gerade für die Entrechteten eine Hoffnung. In all dem ist der Täufer „Wurzel des Evangeliums".

Minder deutlich ist das Verhältnis des Täufers zu Jesus dargestellt. Mit Recht sagt Sch., daß die Quellen über das Verhältnis zwischen Johannes und Jesus nach der Taufe Jesu keine zuverlässige Auskunft geben. Er denkt daran, daß apokalyptische Messiashoffnungen des Täufers durch das Auftreten Jesu in eine Krise gerieten. Das unterschiedliche Selbstbewußtsein beider ist an der gegensätzlichen Haltung zum Fasten erkennbar: Der Täufer steht diesseits der Schwelle zur offenbaren Gottesherrschaft – Jesus versteht sein Wirken als hochzeitlich-messianische Zeit. Am wenigsten gelingt Sch. die Scheidung des ursprünglich Täuferischen von der Deutung der Kirche bei der Behandlung der Taufe Jesu. Sie sei Messiasweihe – wobei sowohl mit Cullmann von der Bestimmung zum „Gottesknecht", d. h. auf den Tod hin, gesprochen wird, als auch von der Vereinigung von göttlicher und menschlicher Natur (– der Intention der neutestamentlichen Autoren kaum gemäß). Welches Verständnis für das eine oder andere aber der Täufer gehabt haben kann, bleibt ganz offen. Die Ablösung seiner Gestalt durch die messianische Vollmacht Jesu und die Verdrängung der Wassertaufe durch die Geisttaufe sind dann ganz aus der Sicht der neutestamentlichen Verkündigung beschrieben.

Die Untersuchung bringt der Forschung kaum neue Ergebnisse. Sie ist auch methodisch zu undifferenziert, um das Verhältnis zwischen der Historie und den verschiedenen Schichten kirchlicher und täuferischer Verkündigung aufzudecken. Aber sie vermag doch in wichtigen Zügen den Täufer als lebendige Gestalt vorzustellen und in seinem Eigenen zu zeigen.

Um so mehr ist die abenteuerliche Vernachlässigung des Manuskripts bei der Drucklegung zu bedauern. Schon der Versuch, am Inhaltsverzeichnis einen Überblick über die Arbeit zu gewinnen, scheitert. Dort stehen Überschriften, die im Textteil fehlen, während solche des Textteils nicht zu finden sind (vgl. S. 32f und 149). Mit A; B; C sind ganz verschieden gewichtige Teile bezeichnet; der Hauptteil B handelt keineswegs nur vom Bericht des Josephus. Aber auch im Textteil ist die Einteilung der Abschnitte vielfach willkürlich (vgl. z. B. S. 15. S. 43 geht sie zwischen 1. und 2. Abschnitt mitten durch ein Satzgefüge). Literaturangaben stehen manchmal im Text, manchmal in Anmerkungen (vgl. von

zahllosen Beispielen S. 8 und 12. S. 26f ist eine Grenze zwischen Text und Anmerkungen nicht zu erkennen. S. 52 steht die Anm. 34 nochmal — als eigener Abschnitt! — im Text). Das Abkürzungsverzeichnis ist weder in der Auswahl konsequent (biblische Bücher werden aufgeführt oder fehlen), noch ist es im Text beachtet (dort finden sich z. B. für das Buch Numeri außer dem Num. des Abkürzungsverzeichnisses noch Num und Nu). Im Textteil wechseln Sir und Sirach (S. 9 und 29), Dan und Daniel (S. 131 und 44); das Johannesevangelium wird zitiert: Johannesevangelium (S. 19 Z. 7 v. u.), Evangelium Joh. (S. 85 Z. 2 v. u.), Ev. Joh (S. 90 Z. 5), Ev. Joh. (S. 90 Anm. 103), EvJoh (S. 31 Z. 9 v. u.), 4. Evangelium (S. 94 Z. 1) und Joh (passim). Das bzgl. des Formalen notwendige negative Urteil ließe sich noch viel mehr belegen. Dazu kommen noch viele Druckfehler!

Tübingen. Adolf Smitmans.

Becker, Carl: **Der ‚Octavius' des Minucius Felix.** Heidnische Philosophie und frühchristliche Apologetik. (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse 1967 Heft 2) München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1967. 111 S.; DM 14,—.

Mit der „Interpretation" des Dialogs Octavius löst B. ein in seiner Habilitationsschrift („Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung", 1954) gegebenes Versprechen ein. In direktem Anschluß an R. Heinze („Tertullians Apologeticum", 1910) ordnet B. mit einem (den Schüler von Gadamer, Reinhardt und Klingner verratenden) integralen Ansatz die traditionellen Probleme von Quellenanalyse, Datierung und Bewertung des Octavius der Interpretation, der Untersuchung von Komposition, Argumentation und Imitation, von Sprache und Gattung, Kunstwollen und Aussageziel unter [1].

B. interpretiert in der angedeuteten Weise zunächst (6ff) zwei Beispiele (Zwischengespräch, c. 14f und Philosophenkatalog, c. 19, 3ff), über deren direkte Vorlagen (fast) kein Zweifel besteht (Plat. Phaid. 89f bzw. Cic. nat. deor. 1, 10, 25ff). In beiden Fällen ergibt sich, daß die *imitatio* in Sprache und Stil, in Motiven und Themen eine Umformung des übernommenen, sorgfältig ausgewählten und „behutsam" variierten und kombinierten Materials auf die eigene Argumentation und die spezielle Situation des Dialogs hin keineswegs ausschließt. So wird z. B. aus epikureischer Polemik gegen feindliche Schulen ein Beweis für die *philosophia perennis* und ihre ursprüngliche Übereinstimmung mit christlicher Offenbarung u. ä. Indem die Interpretation alle Abweichungen von Cicero aus dem Skopos der Aussage und der Imitationstechnik des Minucius erklärt, wird die Quellentheorie R. Beutlers (Diss. Königsberg 1936) für cap. 19 (neuerlich) als überflüssig erwiesen.

Mit derselben Methode und Intention beobachtet B. im Mittelteil seiner Arbeit (22—62) die ‚Selbstimitation' des Minucius, indem er paraphrasierend-kommentierend das Verhältnis der Reden von Caecilius und Octavius zueinander beschreibt.

In der Reihenfolge abweichende oder überschießende Argumente, Verdrehungen etc. folgen auch hier nicht aus dem bloßen Streben nach *variatio*, sondern zuerst aus dem Ziel der Argumentation: So unterschiebt Octavius den Worten des Caecilius unvermerkt einen neuen Sinn, fügt Begriffe hinzu, die die Rede in eine ganz andere Richtung drängen; gewisse Antworten werden zurückgestellt, die Fragen werden schon durch diese Verschiebung entkräftet; Beweise des Gegners zerfallen, weil sie durch Exkurse in andere Zusammenhänge gerückt werden, etc. Besondere Wichtigkeit mißt B. der — übrigens auch in antiken Dichtererklärungen sorgfältig beachteten — „Vorbereitung" bei, durch die selbst umfangreiche Argumentationsreihen rechtzeitig angekündigt werden (46; 53; 57 u. ö.; leider fehlt dieses Stichwort im Register; das Lemma ‚Übergänge' ist unvollständig).

Der dritte Teil (63—104) faßt die in der Paraphrase verstreuten Bemerkungen zur Komposition und Argumentationstechnik (teilweise) zusammen. Angebliche Widersprüche in der Octaviusrede können verstanden und beseitigt werden; so werden etwa (gegen Axelson, Das Prioritätsproblem Tertullian — Minucius Felix, 1941, 80ff) die Unterschiede in den Aussagen über die nichtchristliche Philosophie überzeugend aus dem Stellenwert erklärt, den diese Aussagen im Ablauf der gesamten Argumentation besitzen (vgl. Spudasmata 18 [1967] 39; 67 zu denselben Problemen in Senecas Briefen); Festigkeit der Argumentation verbindet sich mit lockerer Gesprächsführung; die Imitation des Minucius erweist sich als verständnisvoll, ja schöpferisch, insofern er über Cicero hinaus direkt auf Platons Phaidon zurückgegriffen hat. Freilich scheint B., in verständlicher Reaktion, die nicht wenigen Mißverständnisse seines Autors zu sehr zu bagatellisieren (z. B. 64 Anm. 4).

Von dieser Grundlage aus geht B. die leidige Prioritätsfrage an (derselbe Ansatz bereits bei Axelson, Prioritätsproblem, 65ff, Kytzler, u. a.). Mit guten (aber von B. unterbewerteten) alten und mit neuen Gründen datiert er den Dialog zwischen 212 und 246/49, also einige Zeit nach dem Apologeticum und vor Cyprian, ad Donatum (ebenso bereits Beaujeu, S. LXVIIff, Axelson u. a.); entscheidend ist für B., daß Minucius das gleiche Imitationsverfahren gegenüber Platon, Cicero, Seneca und Tertullian anwendet, und daß Platon durchgängig bevorzugt ist. — Aus dieser Datierung ergibt sich für B. folgende, m. E. allerdings überbewertete, Stellung des Dialoges in der Geschichte der frühen Apologetik (97ff): Mit Minucius beginne eine neue Phase, in der das Apologetische zurücktrete, der Bezug auf die heidnische Bildungswelt stärker werde; Minucius, Vermittler zwischen Philosophie und Apologetik, wird so beinahe zum Vorläufer des Hieronymus. Die von B. angekündigte Laktanzarbeit wird diesen Entwurf festigen müssen.

Wie aus dem knappen, die bei diesem Autor so reichen philologischen Spezialitäten bewußt unterdrückenden Referat ersichtlich ist, hat B. nach Meinung des Rezensenten die Minuciusforschung in fast allen wichtigen Fragen gefördert. Seine Ergebnisse wären zu konkretisieren vor allem durch eine möglichst schematische Darstellung der äußeren Technik, also der Ausbildung der Schlüsse und Anfänge (Pointen, Vergleiche; Auftreten des fiktiven Interlocutors) und der Kunst der Steigerung, durch Interpretation der Verweise und Zusammenfassungen sowie eine genauere Analyse der Übergangsschemata (vgl. z. B. 19,15—20,2: Schluß des Unterpunktes, Zusammenfassung des Hauptpunktes, Übergang zum nächsten Thema mit Rückverweisen auf den vorigen Hauptteil, Themenangabe und logischer Verknüpfung der beiden Hauptteile). Das Fehlen einer praktischen, modernen inhaltsbezogenen Stilistik (Gattungstheorie etc.) sowie unsere weitgehende Unkenntnis der (gewiß vorhandenen) entsprechenden antiken Theorien, auf die man sich klar und verläßlich wie auf Syntax und Rhetorik beziehen könnte, macht sich auch bei B. in der Variabilität der Terminologie, in der Schwierigkeit, mit der die Verbindung von Form und Inhalt, von äußerer Kompositionstechnik und Gehalt gesucht wird, nicht zuletzt in der Unhandlichkeit und Unvollständigkeit des Registers u. a. m. bemerkbar.

Ob z. B. die Wahl der Gattung ‚Dialog' unmittelbar mit dem Eingehen auf die gedankliche Welt der Heiden in Verbindung gebracht werden darf (102), scheint fraglich; daß ein harter Übergang in der Caeciliusrede (c. 6,1) die Brüchigkeit des heidnischen Weltbildes andeuten soll (64), ist zumindest überzogen, wie denn überhaupt die Eigenart des Caecilius als einer „Kollektivpersönlichkeit" (vgl. W. Speyer, JAC 7 [1954] 45–51; Axelson, Prioritätsproblem 73f) nicht genügend beachtet und sein „Charakter" verzeichnet ist: nach B. „leidet" Caecilius (69 Anm. 17); er versinkt in Schwermut, hat ein tiefes Gefühl der Unsicherheit seiner Position (73 mit Anm.) etc. Das Weltbild des Caecilius könnte, etwa im Anschluß an neuere Arbeiten zum antiken Skeptizismus, wie sie A. Weische („Cicero und die Neue Akademie", 1961), W. Burkert („Cicero als Platoniker und Skeptiker", Gymn. 72 [1965] 175–200) u. a. vorgelegt haben, deutlicher gefaßt werden. Es ist hervorzuheben, daß die Interpretationssprache, die beim Fehlen jener inhaltsbezogenen Stilistik in der Paraphrase zu einem wichtigen Erkenntnismittel wird, sich schöngeistigem Jargon fast völlig versagt.

B. s. differenzierte Interpretation hat die gedämpfte Stimme eines ‚Apologeten' besser vernehmbar gemacht, der zwar dogmengeschichtlich relativ unergiebig ist, da er spezifisch Christliches bekanntlich konsequent ausspart und beispielsweise Paradoxien über das Wesen Gottes möglichst abschwächt, dessen Eigenart jedoch unsere Vorstellungen von der frühchristlichen Literatur- und Geistesgeschichte wesentlich bereichert. Ob freilich B. mit seinem Plädoyer für die Priorität Tertullians [2] durchdringen wird, wird man leider bezweifeln müssen.

Pfäffingen/Tübingen. Hubert Cancik.

Meslin, Michel: **Les Ariens d'Occident 335—430.** (Patristica Sorbonensia 8) Paris: Éditions du Seuil 1967. 443 S.

Die zeitliche Begrenzung des Themas ist wohl zu beachten. Das Buch befaßt sich nicht mehr mit dem Arianismus der Germanen, sondern nur mit den bodenständigen, lateinischen Arianern der frühen Zeit, die nach des Verf. betonter Meinung keine Goten oder Germanen, nicht einmal Gotenfreunde, sondern echte Bürger des römischen Reiches waren.

Der erste Teil bringt eine Prosopographie, die alle erreichbaren Nachrichten zur Lebensgeschichte der in Betracht kommenden Personen sammelt, von den ersten Schrittmachern der antinicänischen Partei (auch Papst Liberius erscheint unter ihnen) bis zu den letzten, streitbaren Vertretern der geächteten arianischen Theologie.

[1] vgl. ders., Tertullian Apologeticum, lateinisch und deutsch, ²1961, (zum Octavius S. 46f); ders., Gnomon 25 (1953) 52ff; ebd. 28 (1956) 426ff.

[2] So neuerdings vor allem J. Beaujeu, Minucius Felix, 1964, S. XLIVff; B. Kytzler, Minucius Felix, 1965, bes. 24—26.

Unter anderem findet sich hier eine wenig schmeichelhafte Darstellung der Kämpfe, die Ambrosius mit diesen Gegnern geführt hat (Seltsamerweise meint Verf. S. 47, der Name Mercurinus, mit dem Ambrosius seinen Gegenbischof Auxentius II. belegt, sei frei erfunden. Es liegt weit näher, daß dieser den Namen Auxentius angenommen hat, um an die Traditionen Auxentius I. anzuknüpfen). Erstaunlich, ja fast unbegreiflich ist in diesem Kapitel nur eines: das völlige Übergehen Wulfilas, der während des fraglichen Zeitraums doch nachweislich auch in der Hochburg des westlichen Arianismus, Illyrien, gewirkt, lateinisch gelehrt und begeisterte Schüler gefunden hat. Ich stimme dem Verf. darin zu, daß von den überlieferten Texten, abgesehen vom „Bekenntnis", keiner auf Wulfila oder sonst einen gotischen Verfasser auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit zurückgeführt werden kann. Aber gegenüber Wulfila hat ihn seine immer von neuem betonte Abneigung gegen die „nationalistische" Gotenfreundlichkeit der deutschen Forschung offensichtlich zu weit getrieben. Ich glaube, Manlio Simonetti hat in seiner gleichzeitig erschienenen Studie „Arianesimo latino" (Estratti Medievali, 3 serie VIII, 11, 1967, S. 688) jedenfalls mehr recht, wenn er, seinerseits einseitig, Wulfila schlechtweg zur entscheidenden Quelle des gesamten illyrischen Arianismus erklärt. Es scheint mir auch sehr unwahrscheinlich, daß zwischen den lateinischen und den gotischen Arianern dieses Raumes keine freundschaftlichen Beziehungen entstanden sein sollten. Die einschlägigen Bemerkungen bei Ambrosius werden schwerlich, wie der Verf. will, ausschließlich auf tendenziöser Verleumdung beruhen.

Es folgt eine umfassende Prüfung der literarischen Hinterlassenschaft dieser durchweg in Illyrien ansässigen Theologen. Dies ist für den patristischen Philologen wohl der wichtigste und interessanteste Teil.

Es handelt sich um eine minutiöse, bis auf die Handschriften zurückgehende Diskussion der meist nur fragmentarisch, anonym oder pseudonym übermittelten Dokumente. Dabei widmet sich Verf. mit besonderem Eifer dem dornigen Problem der Verfasserschaften. Nur der (von Zahn einst noch Wulfila zugewiesene) Lukaskommentar des Palimpsesttextes im Ambrosianus C 73 bleibt gänzlich anonym. Alles andere wird so gut wie ausnahmslos auf zwei Verfasser verteilt: Palladius (diesem gehören die 19 Fragmente aus Bobbio und die von Augustin widerlegten Exzerpte des sogenannten Sermo Arianorum zu) und vor allem den in Illyrien beheimateten Bischof Maximin, der mit dem 427/28 in Afrika auftauchenden *Arianorum episcopus* Maximinus identisch sein soll. Ihm wird nicht nur das von orthodoxen Interpolationen gereinigte *Opus imperfectum in Matthaeum* zugeschrieben (zu dessen Text „Ergänzungen und Korrekturen" geboten werden), sondern auch der liebevoll gewürdigte, sehr gelehrte Hiobkommentar; ja Maximin gilt auch als Übersetzer des Buches VIII der apostolischen Konstitutionen und der 85 apostolischen Kanones sowie der lateinischen „vetus interpretatio" des Matthäuskommentars von Origenes (aber nicht der *Commentariorum series latina*). Hier nimmt Verf. eine von Klostermann und Früchtel verworfene Hypothese Morins von neuem auf. Alle diese Stücke sind in der Tat arianisch. Aber hinsichtlich der näheren Zuweisung werden wohl immer Zweifel möglich bleiben. M. E. hat Verf. (entgegen seiner eigenen Warnung S. 178) die beweisende Kraft der meist formelhaften Parallelen innerhalb eines verwandten theologischen Milieus öfter überschätzt. Trotzdem werden seine intensiven, weiterführenden Bemühungen zur Bewertung und Identifizierung dieser Dokumente zweifellos allen künftigen Bemühungen um die lateinisch-arianische Literatur als Ausgangspunkt dienen. Beachtung verdient auch das interessante Kapitel über die Benutzung der heiligen Schrift (hierzu eine brauchbare Tabelle) und verhältnismäßig zahlreicher Apokryphen (darunter Hermas und die pseudoklementinischen Homilien und Recognitionen). Die der Schriftautorität zugrunde liegende, angeblich klerikale Theorie wird allerdings allzusehr an Vinzenz von Lerinum herangerückt. M. E. erscheint das Problem von Schriftautorität und Kirche bei diesen Arianern noch immer in der alten naiven und unreflektierten Form, wie es schon Tertullian geläufig war.

Der dritte, umfangreichste Teil handelt auf Grund der ermittelten Quellen von den dogmatischen und kirchlichen Anschauungen der lateinischen Arianer – d. h. nach des Verf. Zuweisungen in erster Linie Maximins. Sie wird durch eine glänzende Skizze der allgemeinen kirchenpolitischen und theologischen Entwicklung eröffnet. Die durchlaufende Tendenz geht dabei auf eine gewisse Rechtfertigung der in der eusebianischen Tradition der Enkäniensynode von 341 stehenden antinicänischen Theologen. Ihr Bestreben, den Kampf gegen Athanasios im wesentlichen kirchenrechtlich zu führen und unter Abwehr aller „Radikalismen" von rechts wie von links den Weg einer biblizistischen *via media* zu beschreiten, ist angesichts der schwierigen und theologisch ungeklärten Situation durchaus verständlich. Von hier aus darf auch die Kirchenpolitik der Männer um Ursacius, Valens, Germinius usw. nicht von vornherein im Sinn ihrer antinicänischen Gegner beurteilt werden. Diese kirchenpolitisch engagierten Bischöfe konnten sich sehr wohl als Vertreter der damals „katholischen" Lehre fühlen, die im Interesse aller zu behaupten war. Sie wissen sich als Verfechter der Tradition. Erst in der nächsten Generation, die die Führung und Herrschaft verloren hat, bei Palladius, Maximin und ihren Parteigängern, ist dann der Subordinatianismus in der Christologie mit aller Schärfe an die Oberfläche getreten. Das ist richtig; aber mir bleibt doch zweifelhaft, ob dies wirklich nur die Folge der fortschreitenden theologischen Reflexion und nicht von Anfang an das theologische Ziel der homöischen Kirchenpolitik gewesen ist. Die verharmlosende Interpretation der zweiten sirmischen Formel und der Formel von Nike, die Verf. bietet, läßt sich m. E. kaum halten. Trotzdem bleibt es eine berechtigte Forderung, die kirchenpolitischen Bemühungen unter Konstantius nicht nur vom Standpunkt ihrer Gegner zu beurteilen und die groben Invektiven der Nicäner nicht unbesehen als bare Münze hinzunehmen. Eine solche Betrachtung erinnert – in einem freilich sehr anderen Ton und Geist – an Aufstellungen, wie sie einst Eduard Schwartz gemacht hat. Doch hat Verf. auf die deutsche Dogmengeschichtsschreibung kaum Bezug genommen. Selbst der Name Harnacks begegnet nur ausnahmsweise und dann ausschließlich zu untergeordneten Spezialfragen – von neueren Autoren ganz zu schweigen.

Die breiten Ausführungen zur Theologie, Ekklesiologie und „Spiritualität" der lateinischen Arianer bringen keine Überraschungen. Sie bilden ein willkommenes Repertorium aller in den erhaltenen Texten berührten Gegenstände. Die schroffe Polemik gegen die Häretiker, Heiden und Juden, und die eschatologisch orientierte Entgegensetzung von Kirche und Welt unterscheiden sich kaum von dem in jener Zeit auch sonst Üblichen. Man darf sie m. E. nicht im Sinne einer besonders „sektenhaften" Haltung interpretieren. Entsprechendes gilt für den Festkalender und die liturgischen Traditionen der Arianer, die z. T. aus dem Osten stammen und offenbar unter Auxentius I. im gesamten Mailänder Bereich heimisch geworden sind.

Ich möchte die Anzeige dieser, wie man sieht, gehaltvollen Neuerscheinung mit einer allgemeineren Bemerkung abschließen. Meslins Buch hat uns – jedenfalls für die westlichen Arianer – überall deutlich gemacht, daß diese eine ausgesprochen konservative, altertümlich biblizistische Theologie vertreten haben, die, mit älteren Traditionen zusammenstimmend, gegenüber der späteren Entfaltung der Lehre bei Hilarius, Marius Victorinus und Ambrosius doch rückständig und ein wenig primitiv wirkt. Das nimmt ihrem Untergang den Schein der Zufälligkeit. Ihr Schicksal entspricht insoweit dem der ebenfalls konservativen Monophysiten oder Pelagianer und bestätigt, wenn man so will, ein auch sonst gültiges „Gesetz" der gesamten Kirchen- und Dogmengeschichte.

Heidelberg. Hans von Campenhausen.

Tecklenburg Johns, Christa: **Luthers Konzilsidee in ihrer historischen Bedingtheit und ihrem reformatorischen Neuansatz.** Berlin: Verlag Alfred Töpelmann 1966. 214 S.; Ln DM 28,—.

Luthers Stellung zu den Konzilien hat seit der grundlegenden Untersuchung von Theodor Kolde, Luthers Stellung zu Concil und Kirche bis zum Wormser Reichstag 1521 (Gütersloh 1876) wiederholt das Interesse der Forscher geweckt. Sowohl Ernst Schäfer, Luther als Kirchenhistoriker (Gütersloh 1897) als auch Walther Köhler, Luther und die Kirchengeschichte (Erlangen 1900) haben den Problemkreis „Luther und die Konzilien" in ihre Forschungen einbezogen. An neueren Untersuchungen sind besonders zu nennen die Ausführungen von Hubert Jedin im I. Band seiner „Geschichte des Konzils von Trient". Wichtige Erkenntnisse brachte auch die Untersuchung von Robert Stupperich, Die Reformatoren und das Tridentinum in: ARG 47 (1956). Eigene Untersuchungen widmeten unserer Frage Jaroslav Pelikan, Luthers Stellung zu den Kirchenkonzilien in: „Konzil und Evangelium", Albert Ebneter, Luther und das Konzil in: ZkTh 84 (1962), nicht zuletzt Peter Meinhold, Der evangelische Christ und das Konzil (Freiburg 1961) mit den Beiträgen: Konzile der Kirche in evangelischer Sicht; Das Konzil im Jahrhundert der Reformation; Steht Luther im Weg?; Ekklesiologie und Konzil bei Luther.

Neuestens hat Christa Tecklenburg Johns in ihrer Hamburger theol. Diss. die Konzilsidee Luthers eingehend untersucht. Die Ankündigung des 2. Vatikan. Konzils habe auch die nichtkatholische Christenheit dazu geführt, sich auf ihr eigenes Konzils- und Kirchenverständnis und dessen jeweilige dogmatische und historische Grundlagen zu besinnen.

Keine der evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften enthalte aber eine dogmatische Erklärung oder Definition eines ökumenischen Konzils. Daher habe man sich in der evangelischen Kirche genötigt gesehen, die eigenen kirchen- und theologiegeschichtlichen Grundlagen — vor allem der Reformationszeit — eingehend zu prüfen, gleichsam um den Mangel an dogmatischen Aussagen auszugleichen. Man habe deshalb versucht, die Konzilsauffassung der Reformation und Luthers Einstellung zum Konzil im besonderen näher zu beleuchten. Trotz der jüngsten Untersuchungen, glaubt die Verfasserin, sei das von ihr zu behandelnde Problem der Abhängigkeit oder der Selbständigkeit von Luthers synodalem Begriff noch nicht geklärt. Es ergebe sich die Frage, ob und inwieweit sich das Konzilsverständnis des Reformators von seiner Kenntnis der Geschichte der Konzile und ihrer Theorie herleite, oder ob und inwieweit er aus einem völlig neuen reformatorischen Ansatz und insbesondere aus einem Kirchenbegriff hervorgehe.

Von der Lösung dieses Problems hänge weiterhin die Beantwortung der ebenfalls noch offenen Frage ab, aus welchem Motiv heraus Luther während seines römischen Prozesses zweimal gegen die Entscheidung des Papstes an ein Konzil als Schiedsgericht in höchster Instanz appellierte. Tecklenburg Johns behauptet: „Wie man nachgewiesen hat, stellte für den Reformator das Konzil eigentlich gar keine letzte, ausschlaggebende Instanz dar, da er die im Mittelalter als absolut anerkannte Konzilsautorität relativiert und geleugnet hatte. Der Widerspruch jedoch, der sich somit aus seinen Konzilsappellationen ergibt, ist bisher meist überhaupt nicht oder doch nur unbefriedigend erklärt worden" (13). Entweder habe man Luther eine Inkonsequenz vorgeworfen, oder man habe den Konzilsappellationen ein prozessuales und propagandistisches Motiv unterstellt und sein Vorgehen als reines Manöver ausgelegt, wie es z. B. Hubert J e d i n tue. Die Frage der Verfasserin lautet: ob sich nicht von einem neuen Kirchen- und Konzilsbegriff Luthers aus eine andere Lösung dieses Problems ergeben könnte.

Zunächst versucht sie die schwierige Frage der Wandlungen der Konzilsvorstellung darzulegen. Sie glaubt, sagen zu können: (14) „Wenn schon am Anfang des sechzehnten Jahrhunderts die kanonischen Normen für die formalrechtliche Struktur eines ökumenischen Konzils der römisch-katholischen Kirche so detailliert vorgelegen hätten, wie sie in dem 1917 erlassenen *Codex Juris Canonici*, cc. 222—229 enthalten sind, hätte Luther niemals vom Papst an ein Konzil als höhere Instanz in seinem römischen Prozeß über den aufgebrochenen Glaubensstreit appelliert. Rein rechtlich nämlich hätte er gar nicht an ein Konzil appellieren dürfen, ganz abgesehen davon, daß er an ein nach modernen römischen Prinzipien strukturiertes Konzil überhaupt nicht hätte appellieren wollen". Luther habe ein völlig anders aufgebautes und vor allem pasptfreies Konzil gefordert und anfangs auch ehrliche Hoffnungen auf das Zustandekommen eines solchen gehegt. Leider hat sie diese Aussage nicht belegt. Sie versucht zwar, ihre Behauptung mit der Feststellung zu begründen, daß Wesen und Struktur eines Konzils im 16. Jh. noch keineswegs dogmatisch und kirchenrechtlich so festgelegt waren, man habe vielmehr auf die Möglichkeit bzw. die Realisierbarkeit eines Luthers Vorstellungen entsprechenden Konzils innerhalb der damals noch ungespaltenen christlichen Kirche des Abendlandes hoffen können. Man kann es jedoch m. E. nur als eine Vermutung der Verfasserin bezeichnen, wenn sie erklärt, Luther habe anfangs ehrliche Hoffnungen auf das Zustandekommen eines papstfreien Konzils gehabt. Der Gedanke eines papstfreien Konzils ist bei Luther in Wirklichkeit in seiner Frühzeit nicht nachweisbar.

Verf. weist darauf hin, daß nach c. 228 des *Codex Juris Canonici* eine Appellation vom Papst an das ökumenische Konzil nicht möglich sei. Wer trotzdem appelliere, werde als Häretiker verdächtigt und exkommuniziert. Diesen Bestimmungen stellt sie die angebliche Situation des 16. Jh.s gegenüber, ohne zu wissen, daß die kirchenrechtlichen Strafbestimmungen für eine Appellation an das Konzil im 16. Jh. die gleichen waren. Sie behauptet: Damals habe man Luthers Appellation keineswegs als häretisch, sondern als völlig rechtmäßig, ja sogar als notwendig empfunden. Diese Tatsache zeige nur zu deutlich, wie sehr sich seitdem der Konzilsbegriff gewandelt habe. Ihre Unkenntnis der Rechtslage im 16. Jh. ist darauf zurückzuführen, daß die Verf. den Text der päpstlichen Verbote der Konzilsappellationen nicht gelesen hat. So zitiert sie die Bulle *Exsecrabilis* von Pius II. nach einem Aufsatz von Stephan Ehses. Ein *Bullarium Romanum* hat sie nicht in der Hand gehabt, weiß daher auch nicht, welche kirchenrechtlichen Strafen damals auf der Appellation vom Papst an das Konzil standen. Hier sei nur daran erinnert, daß eine Konzilsappellation nicht erst seit Martin V., sondern bereits vorher von den Päpsten als häretisch verurteilt war. Vgl. dazu meinen Aufsatz: Das Verbot der Konzilsappellation Martins V. in Konstanz: Das Konzil von Konstanz, hrsg. von A. Franzen — W. Müller (Freiburg 1964) 187ff. Aber selbst Wilhelm von Ockham erklärte in seinem „Opus nonaginta dierum": *ergo a papa pro causa haeresis est licitum appellare* und in seinem „Tractatus contra Benedictum" beschränkt er die Erlaubtheit einer Appellation auf den Fall der Häresie und des notorischen Verbrechens des Papstes. Die Nichtbeachtung der rechtsgeschichtlichen Entwicklung des Verbots der Konzilsappellation ist übrigens ein Versäumnis, das neuestens noch K. A. F i n k im Handbuch der Kirchengeschichte III/2 (Freiburg 1968) unterlaufen ist. Von hier aus gesehen wird man der Verfasserin ihre Unkenntnis in der Frage der Konzilsappellation nicht zu schwer anlasten dürfen. Die Notwendigkeit, endlich eine Geschichte der Konzilsappellation zu schreiben, wird wieder einmal klar ersichtlich.

Verf. behauptet ferner, auch der Begriff der Ökumenizität des Konzils habe sich geändert. Ökumenisch sei im modernen römischen Sinn ein konfessioneller Begriff, der aus dem partikular-kirchlichen Denken der nachreformatorischen Zeit entsprungen sei und daher Luther und dem Reformationszeitalter — zu mindest am Anfang — völlig fern gelegen habe! Sie meint, man habe Luthers in vieler Hinsicht andersartiges Konzilsdenken des öfteren mißverstanden. In Verkennung seiner Eigenständigkeit und seines möglicherweise reformatorischen Neuansatzes habe man es häufig einfach mit der konziliaristisch-antipäpstlichen Konzilsauffassung des 14. und 15. Jh.s identifizieren zu können geglaubt. Luther habe sich zwar tatsächlich zum Teil auf konziliaristische Ideen gestützt, oft genug aber habe er sich in seinen Konzilsforderungen ausdrücklich auf eine viel ältere Synodalpraxis als die des Konziliarismus berufen.

Aus diesem Grunde schließt sie auch die geschichtlich früheren synodalen Vorstellungen im Hinblick auf ihren evtl. Einfluß auf das Konzilsverständnis des Reformators in ihre Untersuchung mit ein. Sie versucht zu zeigen, welche Wandlungen, Ausprägungsformen und Entwicklungsphasen die Konzilsidee und die Geschichte der Synoden von ihrem ersten theologischen und historischen Ursprung an bis zur Reformation durchlaufen haben. Gleichzeitig zieht sie Luthers Äußerungen zu einzelnen Ereignissen der Konzilsgeschichte heran, um aus seiner Bewertung und Einschätzung derselben die Selbständigkeit seines Konzilsdenkens aufweisen zu können. Sie beschäftigt sich ferner mit Luthers Stellung zu den vornizäischen Synoden, den Reichskonzilien, den Konzilien des Mittelalters und dem Konziliarismus und den Reformkonzilien. In einem zweiten Abschnitt schildert sie den neuen Kirchen- und Konzilsbegriff Luthers, behandelt die zeitliche Entstehung von Luthers Konzilsbegriff, seinen Gegensatz zum römisch-katholischen Kirchenverständnis und abschließend Luthers Konzilsbegriff im Gegensatz zum römisch-katholischen Konzilsverständnis.

Schon diese Andeutungen zeigen, welchen umfangreichen Problemkreis die Verfasserin zu behandeln sucht. So sind eine Reihe von Fehlurteilen, die sich in der Arbeit finden, verständlich. Sie bedürfen aber, besonders angesichts einzelner scharfer, unberechtigter Urteile der Verfasserin über die bisherige Forschung, einer Richtigstellung.

Bereits im Einleitungskapitel wird das mangelnde konziliengeschichtliche Wissen der Verfasserin deutlich. Die Konzilsautorität, so muß man zunächst betonen, war auch im Mittelalter nicht als absolut anerkannt. In meinem Aufsatz „Luthers Ansichten über die Irrtumsfähigkeit des Konzils und ihre theologiegeschichtlichen Grundlagen" in der Schmaus-Festschrift (Paderborn 1967) habe ich auf die Relativierung der Konzilsautorität bereits im Mittelalter hingewiesen. Wenn Verf. ferner J e d i n vorwirft, er unterstelle den Konzilsappellationen ein prozessuales und propagandistisches Motiv, dann hat sie nicht den Versuch gemacht, diese Feststellung von Jedin zu widerlegen. Das Argument, daß Theodor K o l d e in seiner Arbeit „Luthers Stellung zu Concil und Kirche" S. 28 auf einen solchen Einwand gegen Luther anführte: „Eine solche nur scheinbare und taktische Appellation käme einer Spiegelfechterei gleich, die nicht in Luthers Wesen liege", überzeugt nicht, wie auch Verf. S. 123 zugibt.

Neuestens hat übrigens W. M a u r e r in der Festgabe für Josef Höfer: Volk Gottes (Freiburg 1967) auf eine interessante Aussage Luthers aufmerksam gemacht, aus der deutlich wird, wie stark Luther sich in der Frage der Konzilsappellation von taktischen Überlegungen leiten ließ. Am 13. Juli 1530 gab Luther den Augsburger Freunden den politischen Rat, man sollte an ein doch nicht kommendes Konzil appellieren, um für den Augenblick Frieden zu haben.

Luthers Konzilsappellation von 1520 war ein reines Manöver. An einer solchen Feststellung kommt auch eine ökumenische Lutherdeutung nicht vorbei. Sein Verhalten war hier ausgesprochen widersprüchlich. Auf der einen Seite betont er: „Ich will mich nicht dem Konzil unterwerfen", auf der anderen Seite appelliert er an das Konzil. Er behauptet die Irrtumsfähigkeit des Konzils und appelliert trotzdem an das Konzil.

Auch Verf. muß den Widerspruch zwischen Luthers Konzilsappellation und seiner Einstellung zur Konzilsautorität zugeben. Sie meint: „Vielleicht aber ließe sich der ganze Widerspruch lösen, wenn man beweisen könnte, daß der Reformator schon vor seiner ersten Konzilsappellation im November 1518 einen eigenen, neuen, nicht-konziliaristischen Konzilsbegriff gehabt hat, von dem aus er die synodale Autorität trotz des von ihm ver-

tretenen Schriftprinzips in Glaubensdingen unbedingt anerkannte" (123). Den Nachweis dieses neuen, nicht konziliaristischen Konzilsbegriffs, den Luther bereits vor November 1518 vertreten haben soll, hat Verf. leider nicht geführt.

Die Begründung, die S. 179ff versucht wird, geht von irrigen Voraussetzungen aus. Verf. beruft sich auf die Erklärung Luthers von 1518 an Prierias: *„Ego ecclesiam virtualiter non scio nisi in Christo, repraesentative non nisi in Concilio"*. Obwohl diese Definition der Kirche mit der Ekklesiologie des Konziliarismus vollkommen identisch zu sein scheine, sei das tatsächlich doch nicht der Fall. Denn im Grunde meine Luther etwas wesentlich anderes. Für die Konziliaristen stehe es fest, daß das Konzil auf dem *ius divinum* beruhe, daß deshalb das Konzil in seinen Beschlüssen unfehlbar sei. Luther hingegen leugne das *ius divinum* des Konzils und spreche ihm die Infallibilität und auch den unbedingten Beistand des Hl. Geistes in dem Sinne ab, daß dieser nicht notwendigerweise jeder rechtmäßigen Synode verheißen sei.

Hier darf man richtigstellen, daß für die Konziliaristen die Unfehlbarkeit des Konzils keineswegs feststand. Man braucht nur an Pierre d'Ailly und Nicolaus de Tudeschis zu erinnern, welche die Irrtumsfähigkeit des Konzils vertreten haben. Auch die Ansicht, daß Luther das *ius divinum* des Konzils leugne und ihm die Unfehlbarkeit abspreche, läßt sich für die Zeit vor November 1518 nicht nachweisen. Anstatt für ihre Behauptung einen Quellenbeleg anzugeben, verweist Verf. auf ihre Ausführungen S. 25f. Hier jedoch finden sich bezeichnenderweise erst Belege aus den Jahren 1521, 1536 und 1539.

Kennzeichnend für ihre Arbeitsweise sind die Ausführungen auf S. 192. Hier zitiert sie einen Text Luthers aus dem Jahre 1539 und fährt dann fort: An ein solches, von der *ecclesia abscondita* geleitetes Konzil habe Luther appelliert und ihm anheimgestellt, über seine Lehre zu urteilen. Sie projiziert also die Auffassungen Luthers von 1539 zurück und verwertet sie für seine Konzilsvorstellungen von 1518. Somit ist ihre Grundthese nicht bewiesen. Der neue Konzilsbegriff, den Luther bereits vor 1518 vertreten haben soll, bleibt eine Erfindung der Verfasserin.

Völlig irrig ist auch ihre Ansicht über das Verhältnis Luthers zum Konziliarismus. Sie behauptet: Luther war kein Konziliarist, und er hat daraus auch nie ein Hehl gemacht (142f). Die Übereinstimmung von Luthers Auffassung mit der konziliaren Lehre ist nach ihr nur eine scheinbare. Die Verwendung der Konzilsappellation der Pariser Universität durch Luther kann nach ihr vielmehr fast eher als Beweis dafür gelten, daß sich Luther von der konziliaren Theorie absichtlich distanzierte, da er gerade die historisch-konziliaristischen Argumentationen und die Berufung auf die Reformkonzile dieses Appellationsschemas nicht übernahm. Sie hat nicht beachtet, daß die Appellation vom Papst an das Konzil bereits ein Ausdruck von Luthers konziliarem Denken ist. Zudem zitiert Luther in seiner Appellation zum Teil wörtlich aus dem Konstanzer Superioritätsdekret: Er spricht vom Hl. Konzil, das rechtmäßig im Hl. Geist versammelt ist, die Universalkirche repräsentiert und in Glaubenssachen über dem Papst steht (WA 2, 36, 26ff).

Auch die Berufung Luthers auf Verfechter der konziliaren Theorie, wie Johannes Gerson und Nicolaus de Tudeschis, will Verf. nicht als Argumente für Luthers konziliare Gesinnung gelten lassen. Sie behauptet (127): Luther habe Gerson mindestens bis 1521 niemals zum Beweis der Richtigkeit der konziliaren Gedankengänge und der Lehre der Superiorität des Konzils über den Papst herangezogen. Daß diese Auffassung nicht haltbar ist, zeigt ein Blick in die Acta Augustana. Die gegenteilige Ansicht S. 129 Anm. 293 überzeugt nicht. Die häufige Berufung Luthers auf Nicolaus de Tudeschis zeigt ebenfalls, wie stark er dem konziliaren Gedanken verhaftet war. Mit Recht hat Johannes Heckel darauf hingewiesen, daß Luther ein Schüler der konziliaren Bewegung und ihrer geistigen Ahnherrn war. Daß er in seiner späteren Entwicklung über die Konziliaristen hinausging, ändert an dieser Sachlage nichts.

Es würde zu weit führen, die unrichtigen Behauptungen von Christa Tecklenburg Johns im einzelnen aufzuführen. Nur einige Korrekturen seien noch angefügt: S. 107 spricht sie von der erstmaligen und so revolutionär erscheinenden Absetzung eines Papstes durch ein Konzil (in Pisa). Von den mittelalterlichen Papstabsetzungen scheint Verf. nie etwas gehört zu haben. Hier sei nur verwiesen auf die Arbeiten von Harald Zimmermann über die Papstabsetzungen des Mittelalters (erschienen 1961). Zu S. 110: Das Verbot der Konzilsappellation wurde nicht am 10. März 1418, sondern am 10. Mai 1418 ausgesprochen.

Wenn auch Christa Tecklenburg Johns in ihren entscheidenden Thesen von falschen Voraussetzungen ausgeht und an vielen Stellen zu berichtigen ist, so hat ihre Arbeit doch das Verdienst, Luthers Konzilsidee neu zur Diskussion gestellt zu haben. Die positive Aufnahme ihrer Konstruktionen durch verschiedene Lutherforscher (vgl. z. B. Bernhard Lohse: Historische Zeitschrift 1968, 212) zeigt, daß ihr Versuch, Luthers Stellung zu den Konzilien zu rechtfertigen und ihn von dem Vorwurf der Inkonsequenz und des taktischen Manövrierens freizusprechen, den Intentionen weiter Kreise entspricht.

Paderborn. Remigius Bäumer.

Schurr, Adolf: **Die Begründung der Philosophie durch Anselm von Canterbury.** Stuttgart: Kohlhammer (1966). 136 S.; kart. DM 19,80.

In dieser Schrift wird ein „einsichtiger Nachvollzug" des Systementwurfs von Anselm versucht, der im ontologischen Gottesbeweis gipfelt. Der Ansatz der Interpretation liegt nicht in der historischen Begegnung, sondern in der ewigen Wahrheit des Gedankens; so ist er gewissermaßen un-zeitlich. Aber durch die transzendentale Fragestellung und die „Praktische Philosophie" wirkt Kant und der deutsche Idealismus Fichtescher Prägung entscheidend ein. Der Nachhall Fichtes zeigt sich gelegentlich auch in der Weise des Sprechens, die wohl von der Denkweise nicht zu trennen ist: „Die *ratio* ist Anselm primär nicht bloß »theoretische Vernunft«, vielmehr »praktische Vernunft«, nicht rezeptive, sondern ursprünglich setzen (!) wollende Spontaneität ..." (37). Die Fruchtbarkeit des Ansatzes, der so unbekümmert um die nahen Zusammenhänge der geschichtlichen Herkunft seinen eigenen Weg geht, ist jedoch nicht zu leugnen. Sie führt zu einer systematischen Explikation des ontologischen Arguments, welche die höchste Wahrheit zugleich als Inbegriff höchsten Wertes sieht. Das Argument des Proslogion wird nicht rein theoretisch im Sinne der Kantischen Position gedeutet als untauglicher Versuch, vom Denken auf das Sein zu schließen, sondern vom geistigen Lebensakt her, der immer unter Wertaspekten steht (vgl. 85). Daher kommt Verf. ohne eine vorgängige Klärung des Begriffes von Sein bei Anselm doch zu einem Verständnis des Argumentes, das die Bewußtseinsimmanenz der bloßen Denknotwendigkeit durchbricht hin auf den Gegenstand absolut höchsten Wertes, absoluter Wahrheit und Notwendigkeit durch sich.

Gelegentlich ist der anselmische Text, der mit seiner Verbindung von *intelligere* und *amare* die Interpretation des Verf. unterstützen kann, weniger ausgewertet, als man erwartet (vgl. 68). Doch ist die These des Verf., die von Anfang an sehr stark hervortritt, im Laufe der Darstellung mit Sorgfalt und Klarheit an den Texten verifiziert. Auf die Tatsache, daß überhaupt vom deutschen Idealismus her ein systematischer Nachvollzug der anselmischen Gedanken möglich ist, hat Verf. nicht methodisch reflektiert. Doch lohnt es sich wohl, über die Bedingungen der Möglichkeit eines solchen Versuches nachzudenken. Verf. weiß natürlich zu unterscheiden zwischen der Intention Anselms und einer weiteren Interpretation seines Textes aus dem Wortlaut (vgl. 38). Aber die schwierige Problematik des Erscheinens der Wahrheit in der Zeit wird kaum gesehen oder vorschnell abgetan (12 oben). Doch ist dies Buch lehrreich als Exempel des weitverzweigten Nachwirkens des Platonismus: bei Anselm als „Realismus" und — in anderer Gestalt — im deutschen Idealismus; dies könnte das eigentlich tragfähige Fundament des Versuchs sein, wie Rez. vermuten möchte.

Die Sprache des Verf. ist manchmal gewaltsam, was soll z. B. das Verb „evidieren" (= Evidenz erkennen)? Warum wird ohne Not so viel Latein in deutsche Sätze gepackt? — Die Textinterpretation bezieht sich hauptsächlich auf Monologion, De veritate und Proslogion; sie ist im allgemeinen korrekt und sorgfältig. Wo Zitate zusammengezogen sind, können sich Irrtümer ergeben, so auf S. 59: Das „Vermögen zur Gerechtigkeit ist mit dem Menschen qua Vernunftwesen und nur in ihm notwendig gesetzt". Verf. hatte sein Zitat gekürzt, aber vergessen, daß dort ausdrücklich *Deus et angelus* genannt waren. Zeigt sich hier die Hilflosigkeit „modern" Denkender vor einem philosophischen Begriff reiner Intelligenzen? — Die Interpretation S. 79 *„Aliud ... est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse [in intellectu]"*, widerspricht offensichtlich dem unmittelbaren Textzusammenhang bei Anselm, der mit dem Beispiel von dem zu malenden bzw. gemalten Bild die Unterscheidung erläutert. Vom Bilde heißt es, nachdem es gemalt ist: *„et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit"*. Aber die Gewohnheit des auf seine eigenen Akte reflektierenden Bewußtseins hat hier den Verf. auf einen Abweg geführt.

Die Stärke des Buches liegt in der unbefangenen systematischen Interpretation, der es trotz des mangelnden geistesgeschichtlichen Fundaments gelingt, durch die Einschränkungen der kantischen Position zur Mitte des anselmischen Denkens durchzustoßen.

Münster. Gerda Freiin von Bredow.

Möller, Joseph: **Zum Thema Menschsein.** Aspekte einer philosophischen Anthropologie. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1967. 94 S.; kart. DM 8,40.

Die in klarer, verständlicher Sprache geschriebene Abhandlung von J. Möller bietet eine vorzügliche Einführung in die philosophische Anthropologie. Ob eine solche überhaupt noch möglich ist, scheint heute nicht ohne Grund fraglich. Jedenfalls genügt die Definition *animal rationale* schon lange nicht mehr (vgl. 7—9). In einem kurzen, aber instruktiven Überblick (10—21) schildert Möller die anthropologischen Bemühungen in der Philosophie dieses Jahrhunderts (Scheler, Hartmann, Gehlen, Plessner, Rothacker, Teilhard de Chardin sowie Jaspers, Heidegger, Sartre), bevor er sich einer systematisch orientierten Zusammenfassung der Probleme zuwendet. Wie schwierig die Aufgabe einer philosophischen Anthropologie geworden ist, macht zum Beispiel der Beitrag von O. Marquard „Zur Geschichte des philosophischen Begriffs ‚Anthropologie' seit dem Ende des 18. Jahrhunderts" in der Festschrift zum 60. Geburtstag von J. Ritter „Collegium philosophicum" (Basel-Stuttgart 1965, 209—239) unmißverständlich deutlich; um so mehr ist hervorzuheben, daß es Möller gelungen ist, nicht nur eine Übersicht über die Thematik und die Fragestellungen zu geben, sondern auch Wege zu einer Anthropologie aufzuzeigen, deren Aufgaben zumindest eine Chance besitzen, nicht nur im Binnenraum einer einzigen Weltanschauung akzeptiert zu werden.

Möller beginnt mit einem „phänomenologischen Einstieg" (22—39). Mit Bezugnahme auf Heidegger, Gadamer, Rahner u. a. wird Menschsein als Sprache, In-der-Welt-Sein, Freiheit, Wille zur Macht und als Sein zum Tode beschrieben. Informative historische Zwischenreflexionen verdeutlichen jeweils den Gedanken. Es folgt sodann ein Kapitel über die „personal-dialogische Existenz" (40—72). Der „Durchbruch gegen die Reflexionsphilosophie, der sich im 19. Jahrhundert vollzogen hat" (42), wird nicht nur mit Berufung auf die bekannten Vertreter des sogenannten Personalismus, sondern auch unter Berücksichtigung der Psychologie, Tiefenpsychologie und Medizin dargestellt. Auch das Leib-Seele-Problem (51—56), die Geschlechtlichkeit (59—65) sowie der Problemkreis „Individuum, Masse, Kollektiv" (68—72) werden in diesem Zusammenhang mit wohltuender Nüchternheit erörtert. Ein weiteres Kapitel trägt die Überschrift: „Geschichtlicher Vollzug" (73—85). Hier werden Fragen wie Anfang, Ende, Entwicklung, Fortschritt, Geschichtlichkeit, das Verhältnis von Neuem und Altem diskutiert. Abschließend zeigt Möller das „Menschsein als Transzendenz" als ständiges Sich-Überschreiten in Wahrheit, Freiheit und Hoffnung (86—94).

Hinter den klaren und knappen Darlegungen verbirgt Möller in diesem Buch seine fundierte Kenntnis der abendländischen Philosophie und Philosophiegeschichte. Die Anmerkungen sind auf Wichtiges beschränkt, ein Literaturverzeichnis wurde nicht beigegeben. Man hat, wie gesagt, zu würdigen, daß hier eine Introduktion vorliegt, die als solche unbedingt empfohlen werden kann. Es erübrigt sich damit, zu erklären, daß man da und dort mehr erwarten mag, daß die Auswahl nicht immer einleuchtet, daß einige Urteile auch anders nuanciert sein könnten. Solche Kritik wird indes der Absicht des Buches nicht gerecht. Eher schon wäre einzuwenden, daß die moderne Soziologie im Ganzen gesehen zu kurz kommt; auch wenn man ihr kritisch gegenübersteht und zu einem im Ansatz doch idealistischen Konzept neigt (wie es aus Möllers Verständnis von Sprache, Freiheit und anderem hervorgeht), wären einige Seiten zu dieser Problematik nützlich gewesen. Die etwas abstrakt bleibende Analyse der „Masse" (70f) könnte bei einer zweiten Auflage entsprechend erweitert werden. Sympathisch wirkt die Zurückhaltung gegenüber der metaphysischen und religionsphilosophischen Problematik; die Hoffnung, „daß das auf uns Zukommende gut gefügt sei" (94), bedarf jedoch, soll es wirklich eine philosophische Hoffnung sein, gerade in Anbetracht jener Vorsicht der stärkeren Argumente, sofern man nicht auch die Hoffnung zugunsten der Aporetik aufgeben will (was m. E. notwendig ist).

Bonn. Heinz Robert Schlette.

Grenzfragen des Glaubens. Theologische Grundfragen als Grenzprobleme. Hrsg. von Charlotte Hörgl und Fritz Rauh. Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger Verlag 1967. 528 S.; Ln DM 43,—.

Der Rezensent eines solchen Sammelwerkes sieht sich vor die Schwierigkeit gestellt, der sich die Herausgeber zu entziehen wußten. Mangels Wissen nicht zuständig für die unter den Titel des Werkes fallenden „Grenzfragen des Glaubens", ließen sie diese Fragen von Fachleuten bearbeiten, welcher Ausweg ihm nicht offensteht. Er kann deshalb die einzelnen Beiträge nicht auf ihre fachliche Richtigkeit untersuchen.

Die Herausgeber unterscheiden zweierlei Grenzfragen des Glaubens, tangentiale und immanente; unter tangentialen verstehen sie Probleme, die von außen, vor allem von den Wissenschaften, an den Christen herangetragen werden und ihm zum Prüfstein des Glaubens werden können, unter immanenten solche, die den inneren Bereichen des christlichen Lebens entwachsen und an Grenzen stoßen, „die sich in bestimmten historischen Situationen zwischen ‚Kirche' und ‚Welt' einschieben" (10).

Einleitend bietet Peter Stockmeier einen Beitrag „Zur Problemgeschichte" (13—40). Da die Kirche, wenn auch göttliche Setzung, im Rahmen der irdischen Geschichte steht, stößt sie immer wieder an Grenzen, sei es, daß die Kirche durch Hypertrophie oder Hypotrophie einzelner Strukturen zum Schaden des Volkes Gottes verzerrt wird, vor allem durch einseitige Fixierung des Glaubensbewußtseins oder der organisatorischen Struktur, sei es, daß ihr Weg durch die Geschichte zwangsläufig zu Überschneidungen mit der Welt führt. Heute sucht sie unangemessene Positionen aufzugeben. Da dieser Beitrag der Selbstbesinnung der Kirche dienen möchte, wird er notwendig zu einer *histoire des malaises*.

Die Reihe der tangentialen Fragen eröffnet ein Beitrag über „Dualität und Einheit von Materie und Geist" (43—52). Da es den Herausgebern nicht gelang, „fristgerecht eine alle von uns intendierten Gesichtspunkte berücksichtigende Abhandlung zu bekommen" (43), wählten sie den Ausweg, einschlägige Gedanken von Paul Chauchard, Gernot Eder und Karl Rahner zusammenzustellen. Auf die in diesem Beitrag gegebenen Klärungen kann Fritz Rauh seine Ausführungen über „Theologische Grenzprobleme der Evolutionstheorie" (53—77) aufbauen, in denen er einen Kenntnis vermittelnden Überblick über die Erforschung der Evolution des Lebendigen und des Menschen bietet und deutlich sich jetzt oder bald zeigende Grenzprobleme zwischen den einschlägigen Wissenschaften und der Theologie sowie ihre Konsequenzen zeigt. Dieser Beitrag ist gut gelungen. Ähnliches läßt sich von den Ausführungen Peter Kirschenmanns über „Weltanschauliche Fragen zur Kybernetik" (79—111) sagen. Das Neue der Kybernetik besteht nach ihm „in der Zusammenschau von Problemen aus verschiedenen Gebieten mit der Konzentration auf bestimmte Arten von Prozessen (81). Dabei entstehen in ihr zwei Fragenkreise, die Erforschung der inneren und äußeren Informations- und Regelvorgänge beim Menschen und die technische Verwertung kybernetischer Erkenntnisse in verschiedenen Automaten. Die neue technische Denkweise, die eine solche Wissenschaft erst möglich macht, aber durch sie auch wieder gefördert wird, wird erklärt, ihre Grenzüberschreitungen werden aufgewiesen, ihre Stellung zu Philosophie und Glaube wird dargelegt. Leider erklärt der sonst verständlich schreibende Autor nicht so wichtige Begriffe wie Regelkreis und Netzwerk (79), Reflexbogen und Rückkopplungskreis (89).

Die Reihe der Beiträge bewegt sich auf die Fragen nach dem Menschen zu. So bietet Heinz Häfner, „Das Gewissen in tiefenpsychologischer Sicht" (113—151), zuerst eine Problemgeschichte des Gewissensbegriffs, um sich nach einigen Vorbemerkungen zur Tiefenpsychologie des Gewissens, die die rechte Deutung der Überlegungen sichern, dem psychoanalytischen, also Freudschen Modell der Gewissensfunktionen und ihrer Entstehung zuzuwenden. Tabu-Gewissen und Über-Ich als notwendige Phasen der Entwicklung des Gewissens werden ebenso wie Fehlentwicklungen des Gewissens dargestellt, Entwicklungstendenzen zur Psychoanalyse des Gewissens, die auf Freuds Entdeckungen aufbauen, skizziert. Sehr interessant sind die Ausführungen über Gewissen und soziale Wertnormen. In eine andere Richtung tiefenpsychologischer Forschung führt Ulrich Mann, der mit Mitteln der analytischen Psychologie C. G. Jungs „Symbole und tiefenpsychologische Gestaltungsfaktoren der Religion" (153—175) untersucht. Im Bereich des Empirischen, in dem das Christentum zur Gattung der Religion gehört, werden onto- und phylogenetisch die Gestaltungsfaktoren jeder Religion, zu denen Jungs Archetypen zu zählen sind, erklärt. Das Christentum wird als die Religion der Erfüllung aufgewiesen, die tiefenpsychologisch die Erfüllung der geschichtlichen Tendenz zur Selbstwerdung bedeutet.

Anthropologisch geht auch Charlotte Hörgl eine von ihr aufgenommene Grenzfrage an: „Der Mensch und die Massenmedien" (177—203). Die Kommunikationsmittel werden mit ihren negativen und positiven Eigenschaften beschrieben (wenn man auch fragen kann, ob sie eine Erweiterung des Personenkreises zur personalen Begegnung ermöglichen; als Gesprächsthema genügt auch ein Unfall in der Nachbarschaft, vgl. 183). Praktische Fragen des Verhältnisses des Christen

und der Kirche zu ihnen werden verständnisvoll behandelt. Schließlich wird die technisierte Kommunikation anthropologisch gewertet. Auf eine theologische Behandlung wird verzichtet. Grenzfragen, die die Soziologie stellt, bespricht Aemilian Schaer unter der Überschrift: „Religion und soziale Integration" (205—217). Religion wird als gesellschaftlicher Integrationsfaktor beschrieben, die Bedeutung der Gemeinschaft für den Glauben behandelt. Von der Seelsorge wird verlangt, sie solle sich bemühen, die personalen Räume in verstärktem Maße auszufüllen. Zahlreiche Fachwörter erschweren die Lektüre.

Etwas aus der Reihe fällt der Aufsatz von Vera Piroschkow, „Der Mensch in der totalitären Diktatur" (219—244). Er ist jedoch äußerst aktuell, da er Maßstäbe vermittelt für das Verhalten in unserer eigenen Vergangenheit und in heutigen totalitären Diktaturen: Korrumpierung der bürgerlichen Moral, völlige Politisierung des Lebens, Unwahrhaftigkeit, Verfolgung, innere Zerstörung der Person, daraus folgend innere Emigration oder Flucht in die Zukunft, vielleicht Widerstand sind nur einige Begriffe dieser Darstellung. Beherzigenswert ist ihre Warnung vor einer dialogisierenden Verbrüderung der westlichen Zukunftstheologie mit einer östlichen Zukunftsideologie, gegen die nach dem Wissen der Verfasserin gerade lebendige junge Menschen im Osten revoltieren. Das vielverhandelte Thema „Ideologienbildung und Ideologiekritik" behandelt Dietmar Eickelschulte (245—273). Nachdem er den Ideologiebegriff bei Karl Marx, Karl Mannheim und Theodor Geiger erläutert hat, zeigt er, daß Ideologie stets tangentiale Grenze des Glaubens ist; dabei zeigt sich ihm auch im theologischen Gebrauch eine Mehrheit von Ideologiebegriffen. Der Aufsatz entspricht voll der Absicht des Bandes.

Die erste der immanenten Fragen ist wohl heute die der „Bedeutung der Hermeneutik für die katholische Theologie", die Eberhard Simons behandelt. In seltener Klarheit zeigt er ihre Wichtigkeit für das Verstehen von Bibel, Dogma und Überlieferung. Eine so gute Klärung ist auf so knappem Raum m. W. sonst nicht zu finden. „Probleme christlicher Erziehung" geht Wolfgang Offele (303—323) grundsätzlich an. Einzelne seiner kritischen Bemerkungen bedürfen einer Gegenkritik, zu der hier der Raum fehlt. Mehr praktische Fragen, nämlich die nach dem „Bildungsnotstand — Schicksal oder Chance" bespricht Wilhelmine Sayler (325—340) in recht temperamentvoller Weise. Sie verzichtet auf Literaturangaben und scheut keine Vereinfachungen. Deshalb benötigt sie für den Bereich der Hohen Schulen nur eine Seite und 6 Zeilen. Da das Verhältnis des Menschen zur Liturgie schwieriger wird, gehört auch die Frage: „Gibt es eine Überwindung der Distanz des heutigen Menschen zur Liturgie?", die August Berz stellt (341—363), in diesen Rahmen. Er analysiert die objektiven und subjektiven Grenzen und Hemmnisse und überlegt, wie die Liturgie menschennäher und der Mensch liturgienäher werden können. Das gesetzliche Mißverständnis des christlichen Ethos, die stete Gefahr des katholischen Christen, führt den Glauben an eine gefährliche Grenze und wird deshalb zu Recht von Gertrude Reidick in ihrem Aufsatz: „Freiheit als Heilsgut" (365—388) besprochen, wenn auch in manchen ihrer konkreten Anwendungen die Gefahr eines neuen gesetzlichen Mißverständnisses droht.

Eine klare historische Information und eine einsichtige philosophisch-theologische Wesensdeutung durch eine ganzheitliche Gewissenstheorie bietet Johannes Gründel mit dem Beitrag: „Das Gewissen als *norma normans* und *norma normata*" (389—422). Leider stellt nur eine kurze Bemerkung die Verbindung zur psychologischen Gewissenserklärung her. „Die Abwesenheit Gottes als theologisches Problem", die von vielen Glaubenden ja als vernichtende Grenze des Glaubens empfunden wird, sucht F. P. Fiorenza (423—451) nicht nur mit der Verweltlichung von Natur und Gesellschaft, sondern auch mit der Verweltlichung der Religion zu erklären, die dazu führt, daß in der Kirche und der Schrift Gott auch abwesend zu sein scheint. Dieser so zugespitzten Frage vermag eine Reihe üblicher theologischer Antworten nicht zu entsprechen, darum versucht er den christlichen Glauben in der Hoffnung auszudrücken, in der der Christ, weil er es allein kann, seine Verantwortung für die Welt übernimmt, „um sie auf die von Jesus verheißene Zukunft hin zu verändern" (449). So ist für ihn die Abwesenheit Gottes in der Welt und der Kirche eine Anwesenheit in der Zukunft. Diese These, die interessanteste des Bandes, verdient und verlangt eine gründliche Auseinandersetzung. Das gilt auch vom Beitrag von Thomas Sartory: „Braucht der Glaube Religion?" (453—476). Seine Frage beantwortet er dahingehend, daß der Glaube das religiöse Instrumentarium, von dem er stets kritisch abzusetzen ist, in etwa benötigt, das eigene Instrumentarium des Glaubens aber der Dienst an der Welt ist. Martin Buber ist ihm dabei Helfer im Denken. Ähnliche Überlegungen liegen dem Beitrag der Mitherausgeberin Ch. Hörgl zugrunde: „Die Botschaft von Gott und unser Glaube" (477—511). Der Inhalt dieses Aufsatzes entzieht sich einer Zusammenfassung; verschiedene im Band besprochene Bereiche, die Ideologiekritik, das Verhältnis von Glaube und Religion, die Abwesenheit Gottes, die verschiedenen religiösen und nichtreligiösen Fehlinterpretationen des Menschen bilden den Hintergrund für eine Darstellung des biblischen Glaubens als eines Weges im Vertrauen und Gehorsam gegenüber dem führenden, treibenden und voranziehenden Gott. Dieser Glaube wird verwirklicht im „Sichannehmen um den Mitmenschen" (510). Kurze Biographien der Mitarbeiter, Personen- und Sachregister schließen den Band ab. Die meisten Beiträge geben Literatur zu ihrem Thema an.

Welche Maßstäbe für die Auswahl der Themen galten, läßt die Lektüre des Bandes nicht erkennen. Wenn über den Menschen vor den Massenmedien und in der totalitären Diktatur gesprochen wird, müßte man auch über die heute mögliche Manipulation des Menschen sprechen. Das nicht nur innerkirchliche Problem der Autorität taucht nur am Rande auf. Die sich aus der heutigen Weltlage ergebenden sozialen Fragen, der Kampf gegen Krieg, Hunger, Krankheit, Unwissenheit, die von den letzten Päpsten in einigen Enzykliken behandelt wurden, stellen sicher Grenzfragen des Glaubens dar.

Das Zusammenstellen des Bandes scheint mühsam gewesen zu sein; das zeigt das erwähnte Ausbleiben eines Artikels sowie die Bemerkung eines Autors, er habe seinen Beitrag bis Ende März 1966 abliefern müssen, während die kirchliche Druckerlaubnis am 8. Mai 1967 erteilt wurde. Der an die Regeln der deutschen Syntax gewöhnte Leser empfindet das nicht seltene Fehlen von Kommata störend. Vor allem die Sprache der Mitherausgeberin ist recht kompliziert, ihre Kontraktionen sind manchmal undurchsichtig. Ein Komplex kann sich kaum um etwas drehen (11), ebenso wenig kann etwas methodologisch naturwissenschaftlich ausgesagt werden (49), der Bildbegriff nicht willkommen sein, sondern in diesem Zusammenhang nur das Bild (189/190); wohl dagegen kann der Glaubensbegriff oder das Wort „Glaube" auf die Anhänger der Religionen angewandt werden, nicht aber der Glaube (488). Will man etwas absprechen, muß man auch sagen, wem man es abspricht (203). Der Satz: „Eine ebenfalls ‚moderne' Geisteshaltung ist die des Sich-geworfen-Wissens in den Unsinn, ins Nichts, ein sinnloses Sein zu besitzen, als besäße man nicht" (485), ist zum Glück trotz seiner Konstruktion verständlich, nicht dagegen die Formel: „... vor einem das Gesetz nur als Hilfestellung dargebotenen Gott..." (497, Anm. 1). Wenn gesagt wird: „Wenn der Mensch Repräsentant des Geistes und der Geschichte ist und wenn beide im Menschen eine Geschichte haben" (51), entsteht die Frage, ob hier nicht statt „Geschichte" „Materie" stehen muß, da Geschichte wohl kaum Geschichte haben kann. Bei Wolfgang Offele gewinnt ein Satz (S. 303 in Klammern) durch das Einfügen des Wortes „nicht" einen Sinn. Gelegentlich wird theologisch vereinfacht. Glaubensgewißheit bedeutet sicher „keinerlei Anspruch des Menschen auf eine besondere Hilfe oder Bestätigung Gottes für seine erzieherliches Tun" (308). Aber sie kann wohl Gewißheit der Verheißung dieser Hilfe sein. Gott und die Eltern können nicht im gleichen Atemzug als Erzieher genannt werden, da Gott durch Zweitursachen erzieht, seien es diese Eltern, seien es sonstige Erzieher (309). Die Hl. Schrift ist in der katholischen Inspirationslehre nie „als eine Sammlung göttlicher Worte, die Gott selbst diktiert hat, verstanden" worden (F. P. Fiorenza 426), die aktuale Begründung der christlichen Theologie ist, wenn man sie schon so früh ansetzen will, nicht erst Paulus, sondern der vorpaulinischen Theologie zuzuschreiben (Ch. Hörgl 477). Das Zitat aus Francis Bacon (Ae. Schaer 208) ist vermutlich unvollständig. Den abschließenden Satz der Einführung empfindet der angesprochene „einzelne" als Phrase (11).

Diese Beckmesserei, die sich fortsetzen ließe, soll nicht von dem theologischen Problem ablenken, das sich m. E. in diesem Buch zeigt. Es ist das Verhältnis von Glaube und Religion. Zunächst ist einmal erstaunlich, wie oft es genannt wird (22; 46; 153; 206; 245ff; 440; 453ff; 477ff). Der Aufsatz von Thomas Sartory befaßt sich ausdrücklich damit. Das Verhältnis von Glaube und Religion wird nun in den verschiedenen Beiträgen verschieden bestimmt. Diese Verhältnisbestimmung hängt von der Weise ab, in der Religion beschrieben wird. Drei Weisen zeichnen sich ab.

1. Ohne Wertung beschreibt Ch. Hörgl Religion abstrakt gesehen als „die Grundvoraussetzung menschlichen Vermögens, sich an Gott zu binden, einen Gott nicht nur zu erkennen, als existent, sondern so anzuerkennen, daß dem Leben dadurch neue Dimensionen erwachsen, daß der Mensch selbst dadurch ‚betroffen' ist" (487). Diese Grundpotenz findet in vielen Formen Ausdruck, die Bibel spricht die Berechtigung der Religion aus, innerhalb jeder Religion ist ein Verfall möglich, dessen Formen als Fehlformen der Religion beschrieben werden (490ff). Träger des Glaubens demgegenüber sind die im Offenbarungsbereich lebenden Menschen. Ähnliche Bestimmungen von Religion bei Mann (153) und Eickelschulte (245).

2. Anders wird von Ae. Schaer Religion als Institution des Glaubens beschrieben. Sie bildet „den Rahmen oder das System, in dem das Individuelle und Charismatische sozial gebunden wird, damit es an andere übermittelt werden kann" (206). Ähnlich Th. Sartory in einem Teil seiner Ausführungen, wenn er fragt, ob ein Christ seinen Glauben ohne jede Religion leben könne. Er verneint diese Frage, die er als Frage nach dem religiösen Instrumentarium gestellt hat, für eine Gemeinschaft, würde sie aber

für den einzelnen bejahen (468; in einem ähnlichen Sinn auch Eickelschulte 266).

3. Daneben steht die Bestimmung von Religion, wie sie von der dialektischen Theologie, also etwa vom frühen Barth oder von Dietrich Bonhoeffer stammt, „die im religiösen Handeln den Versuch des Menschen erblickt, aus eigener Kraft Gottes Gerechtigkeit zu erlangen" (22). Sie richtet sich auf den Gott, den der Mensch braucht (Sartory 454; ähnlich Hörgl/Rauh 46; Hörgl 478).

Weil nun der heutige Mensch Gott nicht mehr als Lückenbüßer, als Antwort auf die Schwäche des Menschen, der an den Grenzen des Menschen auftritt, braucht, benötigt der Glaube auch keine Religion. Damit sind auch gewisse Formen der Religion, die aus der Geschichte bekannt sind und vom NT abgelehnt werden, wie Magie, falsches Sakral-Denken, *Do-ut-des*-Gesten, abzulehnen. Sie werden von der Offenbarung gerichtet. So schließt Glaube, der ein Sich-überlassen an Jahwe ist, das durch eine geschenkte Unmittelbarkeit zu ihm möglich ist, Religion aus. Sartory exemplifiziert diese Haltung an Hiob. (Es wäre allerdings besser, den Glauben der in Hebr 11 aufgezählten Glaubenszeugen nicht mit Worten M. Bubers zu charakterisieren [469], da Buber in einem vorher zitierten Wort sagt, Glaube dürfe nicht so verstanden werden, wie ihn Hebr 11, 6 versteht! [463]) Dagegen ist nur einzuwenden, daß der Begriff „Religion", der an sich neutral ist, gleich auf eine Fehlform von Religion, auf ihr „Unwesen" (B. Welte) beschränkt wird. So nahe Wesen und Unwesen beieinander wohnen, so gefährdet Religion als die äußerste Möglichkeit des Menschen auch ist, so irreführend ist eine solche Begriffsverschiebung. Das wird noch deutlicher, wenn Sartory das Instrumentarium der Religion dem Instrumentarium des Glaubens gegenüberstellt. Das letztere ist das Tun der Liebe, das erstere sind „heilige Orte, heilige Zeiten, heilige Gegenstände, heilige Personen" (462). Religionshafter Umgang des Menschen mit Gott ist auf sie angewiesen, Glaube aber nicht. In der Schrift beobachten wir eine Tendenz zur Entgrenzung des Sakralen. Glaube benötigt dies alles nicht. Diese Ableitung von Religion als Instrumentarium (2.) aus Religion als depravierter (3.) führt dann dazu, daß Ausführungen Karl Rahners über die Relativität alles institutionell Kirchlichen (467) für die These in Anspruch genommen werden, daß Glaube grundsätzlich Religion nicht brauche. Nun hat uns inzwischen Heinz Schürmann „Neutestamentliche Marginalien zur Frage der Entsakralisierung" vorgetragen (Der Seelsorger 38 [1968] 38—48; 89—104), die die Tendenz zur Entgrenzung des Sakralen selbst begrenzen. Bei Sartory ist Religion als Instrumentarium eher eine Gefahr als eine Hilfe für den Glauben. Er fragt nicht, ob der Glaube sich nicht als sein Instrumentarium neben dem Tun der Liebe seine „Glaubenszeichen" (Schürmann a.a.O. 91) schafft. Diese Vermischung führt bei Charlotte Hörgl (478) dazu, daß nach Ausschluß von Magie, falschem Sakraldenken, *Do-ut-des*-Gesten nur noch die innere Haltung und Gesinnung bleibt. Welche, ist zu fragen. Vermutlich eine Form des Glaubens, da gesagt wird, nur wirklich mündige Menschen könnten sie praktizieren, denn der Unmündige suche stets neu Halt in anthropomorphen (gemeint sind wohl religiöse) Bildern und Handlungen. Damit ist solche Religionslosigkeit wohl als neue Hybris charakterisiert.

Wir meinen aber auch, daß die von der dialektischen Theologie übernommene und von dieser inzwischen überwundene Beschreibung der Religion als Selbstrechtfertigung des Menschen (im 3. Sinne) falsch ist. Sie verkennt die heutige geistige Lage mit der Erfahrung der Abwesenheit Gottes (Fiorenza 440/441), sie entspricht nicht dem katholischen Verständnis des Verhältnisses von Natur und Gnade. Wenn wir diese Begriffe mit denen von Religion und Glaube in Verbindung bringen, ist Religion so zu verstehen, wie es die unter Nr. 1 angeführten Stellen des Buches tun. Für Religion gelten dann alle Aussagen, die heutige Theologie über die menschliche Natur macht. In reiner Verwirklichung existiert sie nie. Sie ist wegen der Bestimmung des Menschen zum Heil in Jesus Christus übernatürlich erhöht. Sie ist auch dort, wo sie noch nicht in den Bereich der ausdrücklichen Offenbarung getreten ist, nie ohne Gnade, nie ohne Offenbarung (in einem genau zu präzisierenden Sinn), was unmöglich macht, sie rein herauszuschälen. Das ist bei der Betrachtung der nichtchristlichen Religionen, die Sartory von seinem Ansatz her recht negativ wertet (474ff), zu beachten. Sie ist auch nie frei von Depravationen, was ja sogar von der Verwirklichung des christlichen Glaubens gesagt werden muß, wenn er auch die Fähigkeit hat (Charismen, Lehramt), sich immer wieder von seinen Depravationen zu befreien. In solcher Sicht ist Christentum erlösendes Gericht über die Religion. Die damit bloß angedeutete Theologie der Religion dürfte allein dem katholischen Glauben entsprechen. Sie dürfte auch die Behauptung überflüssig machen, daß Gott wegen der relativen Autonomie der Schöpfung niemals beweisbar sei (455), falls „beweisbar" hier nicht im Sinne eines naturwissenschaftlichen oder historischen Beweises genommen wird, wobei es sicher besser wäre, von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines denkerischen Zugangs zur Wirklichkeit Gottes zu sprechen. Wie soll denn der Mensch von der Offenbarung getroffen werden und sie im Glauben beantworten, wenn ihm dieser Zugang versperrt ist?

Diese Bemerkungen sollen nur zeigen, daß die Grenzfragen des Glaubens, zu deren Beantwortung dieser Band einen höchst schätzenswerten Beitrag leistet, nicht dadurch erschwert werden müssen, daß der Glaube dort Grenzen zieht, wo für ihn dazu keine Veranlassung besteht.

Bonn. H. Hammans.

Lapointe, R. OMI: **Les trois dimensions de l'Herméneutique**. (Cahiers de la Revue Biblique 8) Paris: J. Gabalda et Cie 1967. 151 S.; kart. F 37,—.

Der Verfasser will in seiner vorliegenden Untersuchung keine vollständige Darlegung der biblischen Hermeneutik bieten, sondern versucht mit der Sprache der heutigen Philosophie Grundlinien für eine neue biblische Hermeneutik aufzuzeigen und die essentiellen Dimensionen der Schriftinterpretation zu enthüllen. Sein Weg führt ihn über eine kritische und eingehende Darlegung der profanen Hermeneutik, die ihren Ansatzpunkt in der Existentialphilosophie und in der protestantischen Theologie bei Barth und Bultmann hat. Der Verfasser negiert eine Trennung zwischen biblischer und profaner Hermeneutik. Die biblische Hermeneutik wird der allgemeinen Hermeneutik als Sonderfall untergeordnet. Für den im Titel seiner Untersuchung gewählten Begriff „Dimension" wird im Text ein neuer geprägt: „paramètre" (S. 8), der der mathematischen Fachsprache entnommen ist, wozu gesagt werden muß, daß dieser Begriffswechsel höchst überflüssig und erschwerend ist. Unter einem „Parameter" versteht man mathematisch die „zur Unterscheidung der einzelnen Funktionen einer bestimmten Gruppe gewählte charakteristische Konstante". Bezogen auf die Hermeneutik versteht der Verfasser darunter wohl die charakteristischen Konstanten zwischen einem Text und dem Leser desselben, die dieser bei der Auslegung des Textes zu beachten hat. Er unterscheidet drei Parameter, den ästhetischen, den ontologischen und den existentiellen. Diese Einteilung orientiert sich an den bisher üblichen Regeln, die bei der Auslegung eines Textes allgemein zu beachten sind. Der literarischen Eigenart eines Textes entspricht der ästhetische Parameter; die geschichtliche Umwelt (im weitesten Sinne des Wortes) eines Textes ist der ontologische Parameter; und die existentielle Dimension wird ersetzt durch den existentiellen Parameter.

Die ersten drei Kapitel der vorliegenden Untersuchung sind der Diskussion über den heutigen Stand der hermeneutischen Frage gewidmet. In den Kapiteln 4—6 werden die drei vom Verfasser aufgestellten Parameter in je einem Kapitel eingehend dargeboten. Im 7. Kapitel demonstriert der Verfasser die Bezogenheit der einzelnen Parameter aufeinander. Das abschließende 8. Kapitel bringt die theoretische Anwendung der aus den vorausgegangenen Kapiteln gewonnenen Prinzipien der allgemeinen Hermeneutik auf die biblische Hermeneutik. Dabei aber treten für den Exegeten, der ja in der Hl. Schrift ein göttlich-menschliches Literaturwerk vor sich hat, neben die aus der profanen Hermeneutik für das Verstehen eines Textes anzuwendenden Normen weitere Regeln, die sich mit Rücksicht auf Gott als den „Urheber" der Hl. Schrift ergeben, nämlich: Inspiration, Offenbarung und Kanonizität. So baut der Verfasser gemäß seiner Theorie, daß die biblische Hermeneutik ein Sonderfall der allgemeinen Hermeneutik ist, diese zusätzlich zu beachtenden Regeln in das System seiner drei Parameter ein. Die Inspiration ist der biblische ästhetische Parameter, die Offenbarung wird zum biblischen ontologischen Parameter und die Kanonizität wird durch den biblischen existentiellen Parameter dargestellt, wobei der Glaube als fundamentale Grundhaltung vorauszusetzen ist.

Die vorliegende Untersuchung bleibt bei der theoretischen Abhandlung des gestellten Themas stehen. Es ist aber gut, daß die biblische Hermeneutik einmal von den Gesetzen der allgemeinen modernen profanen Hermeneutik her dargestellt worden ist, obwohl diese Normen jedem Exegeten bekannt sind. Kann aber die biblische Hermeneutik vorbehaltlos der profanen Herme-

neutik untergeordnet werden? Diese Frage bedarf wohl im katholischen Raum noch einer weiteren Klärung durch die Exegeten und vorab die Religionsphilosophen. Das Lesen und Verstehen der vorliegenden Studie ist durch die vielfältige Fachterminologie zitierter Autoren und philosophischer Richtungen nicht immer leicht. Der in diesen philosophischen Termini nicht so versierte Leser tut gut daran, sich vorher einmal mit M. Heidegger, Sein und Zeit (vorab mit dem Abschnitt über den Begriff des hermeneutischen Zirkels), mit H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode ([2] Tübingen 1965) und mit dem Artikel „Hermeneutik" von G. Ebeling in: RGG III ([3] Tübingen 1959) 242–262 vertraut zu machen.

Königstein/Ts. H. Reinelt.

Schlippe, Gunnar von: **Die Absolutheit des Christentums bei Ernst Troeltsch auf dem Hintergrund der Denkfelder des 19. Jahrhunderts.** Neustadt a. d. Aisch: Degener 1966. 131 S.; kart. DM 12,50.

Der Titel dieser Marburger Dissertation nennt nicht nur die letztlich bewegende Frage des großen Werkes von Ernst Troeltsch: Die Frage nach der Absolutheit des Christentums. Der Titel nennt zugleich den geistigen Raum, in dem jenes Problem erwächst und in dem Troeltsch eine Antwort darauf sucht: die Denkfelder des 19. Jahrhunderts. Schaut man näher hin, so ist der Boden des Troeltschschen Denkens vor allem die zweite Hälfte dieses Jahrhunderts. Männer wie Ritschl, Lotze, Eucken, Dilthey, Rickert haben einen tiefen Einfluß auf ihn ausgeübt. Vielleicht ist die Gestalt und das Werk Ernst Troeltschs gerade wegen seiner Zugehörigkeit zu diesem Zeitraum heute besonders denkwürdig. Unsere Zeit ist mit ihrem Neopositivismus der geistigen Gestimmtheit jener Jahrzehnte in vieler Hinsicht verwandt.

So ist es instruktiv, die immer neu einsetzenden und immer wieder scheiternden Versuche Troeltschs zu sehen, ausgehend von den modernen Wissenschaften und einer Philosophie metaphysischer Prägung, die Geschichte als Geschichte zu bedenken und darin das Christentum mit seinem eigenen Anspruch zu verstehen. Wenn hier von einer Philosophie metaphysischer Prägung die Rede ist, dann soll damit nicht nur auf denkerische Systeme wie das von Lotze angespielt werden, sondern ebenso auf die Wertphilosophie, den vorausgehenden Neukantianismus oder die monadologische Absolutheitsphilosophie und die existentiell gefärbte Subjektphilosophie von Troeltsch selbst. Alle diese philosophischen Ansätze sind späte Formen der abendländischen Metaphysik, welche in Leibniz, Kant und Hegel letzte große Ausprägungen erfahren hat. Es ist nicht zufällig, daß diese Männer an entscheidenden Stellen des Troeltschschen Werkes als Zeugen und Meister jenes Denkens genannt werden. Es hat etwas Erschütterndes zu sehen, wie dieses Denken angesichts der neu aufsteigenden Problematik der Geschichte zerschellt.

Die Größe Ernst Troeltschs besteht wohl darin, daß er sich mit der größten Offenheit in die neue Situation einzulassen suchte. Ausgerüstet mit einem durchdringenden Scharfblick und einer empfindsamen Sensibilität hat er die Problemlage deutlich erfaßt. Er hat zugleich gesehen, wie mit diesem Wandel eine epochale Gestalt des Christentums zu Ende geht. Mit allen Kräften hat er an einer Neuorientierung gearbeitet. Aber die überkommenen Elemente, an die er sich hielt, versagten. So versteht man Troeltschs Bemerkung in einem Brief an v. Hügel (März 1903), seine Schriften seien „Bruchstücke", „größtenteils aus Konflikten und Leiden" hervorgegangen (vgl. 102). In diesem Sinne mahnt das umfangreiche Werk Ernst Troeltschs den Theologen und Philosophen von heute gleichsam auf jeder Seite, in einem geduldigen, bohrenden Gang jene denkerischen Ansätze zu vertiefen und auszuarbeiten, welche aus der „Verwindung" der Metaphysik entstanden sind und die man wohl kurz als „geschichtliches Denken" bezeichnen kann. Eine gute, der Sache des Christentums angemessene Theologie wird sich ohne solche philosophische Arbeit nicht aufbauen lassen.

Diese einleitenden Bemerkungen lassen zugleich die Bedeutung der vorliegenden Arbeit Schlippes erkennen. Der Verfasser untersucht in einem ersten Kapitel die Entstehung des Absolutheitsproblems für Troeltsch. Er zeichnet den Charakter der neuen Wissenschaftlichkeit und den kritischen Zugriff der Historie, der Religionsgeschichte und -philosophie, welchem das Christentum plötzlich ausgesetzt ist. Zugleich stellt er die einzelnen von Troeltsch genannten Erosionsphänomene der Kirche und der herkömmlichen Glaubensstruktur zusammen. In einer geschickten Art wird hier aus dem breitflächigen Werk von Troeltsch eine scharfe Situationsanalyse herausgelesen. Interessant ist der umfängliche Katalog von Glaubenslehren, welche Troeltsch für unvereinbar mit dem neuzeitlichen Denken hält. In seinem Hauptteil, dem zweiten Kapitel, stellt Verf. die Versuche Troeltschs dar, die Absolutheit des Christentums 1. innerhalb eines historischen Verständnisses von Geschichte, 2. im Rahmen einer religionswissenschaftlichen und religionsphilosophischen Deutung von Religion überhaupt, 3. im Bezugssystem einer existentiellen Anthropologie zu denken.

In eingehender Weise werden dabei jeweils der zeitgeschichtliche Kontext und die Haupteinflüsse gezeichnet, die Troeltschs Entwürfe charakterisieren. Schaut man auf die Lösungselemente, die Troeltsch auf den einzelnen Feldern verwendet, so weisen sie eine gewisse formale Gleichartigkeit auf. Zum ersten taucht der Entwicklungsgedanke auf, begleitet vom Partizipations- und Telosbegriff. Das übergeschichtliche Ziel ermöglicht eine vergleichende Abmessung der am Ziel auf verschiedene Weise teilhabenden und auf es sich zubewegenden Typen von Religionen innerhalb der Geschichte. Auf dem zweiten Feld erscheint dieselbe Konstellation, nur wird sie jetzt von einer transzendentalen Subjektivität aus entfaltet. Das religiöse Apriori als ermöglichender Grund alles Verstehens und Erfahrens von religiösem Verhalten in der Geschichte ist die Präsenz des Absoluten in der Subjektivität. Von ihm aus kann dann der jeweilige Rang der Religionen bestimmt werden. Die existentielle Grundkonzeption, welche Troeltsch in seiner letzten Schaffensperiode entwickelt, geht zwar aus von Kategorien wie Entscheidung, schöpferische Tat, die jeweils einen existentiellen Absolutheitsbezug haben. Das Spannungsfeld, in welchem sich diese persönlichen Realisierungen aber ausprägen, ist die Polarität von Natur und Geist. So sind die Akte zugleich jeweils Wertleistungen, bezogen auf einen bestimmten Kulturkreis. Innerhalb dessen können sie folglich verglichen werden. So ergibt sich hier im Binnenbereich die Möglichkeit einer relativen Absolutheit des jeweiligen Kulturkreises.

Auf Grund dieser verschiedenartigen und im Tiefsten doch selbigen Ansätze glaubt Troeltsch, das Christentum entgeschichtlichen zu müssen, um es als absolute Religion im Schmelztiegel des Historismus bewahren zu können. Die Sache des Christentums wird ihm unter der Hand zu einem Prinzip, dessen „Anregung" Jesus Christus ist. Offenbarung, Sünde, Erlösung verblassen zu Bildern der naiven Religiosität. Neben der dialektischen Theologie, welche in der letzten Schaffensperiode Troeltschs kraftvoll einsetzt, wirkt diese Theologie wie ein von der Auszehrung befallenes Wesen.

sehr kurzen Stellungnahme. Er resümiert die wichtigsten kritischen

Der Verfasser beschließt seine Ausführungen mit einer leider Anmerkungen zu Troeltschs Werk aus der bisherigen Literatur, geht auf seine Person und die geschichtlichen Voraussetzungen seines Denkens ein und beurteilt sehr knapp die von Troeltsch vorgeschlagenen Lösungen auf den einzelnen Denkfeldern. Dies alles geschieht auf zwölf Seiten. Angesichts der Bedeutung der hier verhandelten Sache wünschte man sich eine breiter angelegte philosophische und theologische Stellungnahme. Wahrscheinlich hätten die referierenden Kapitel dieser Arbeit von solcher selbständigen Reflexion her auch noch mehr an Profil gewonnen.

Freiburg i. Br. Peter Hünermann.

Tillich, Paul: **Systematische Theologie Bd 3.** Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1966. 534 S.; engl. br. 25,60; Ln DM 32,—.

Systeme, so meint P. Tillich, sind Kristallisationspunkte, auf welche die Erörterung von Problemen zuläuft und von denen gleichzeitig neue Fragestellungen und deren Behandlung ausgehen. Sie haben den Vorteil, den Theologen aufzufordern, konsequent, d. h. logisch und widerspruchsfrei zu sein und darüber hinaus — „überraschenderweise" — Beziehungen zwischen Symbolen und Begriffen aufzudecken, die sonst verborgen blieben. Schließlich drückt sich im systematischen Aufbau ein gesundes Bedürfnis aus, den Gegenstand und die Tragweite der Offenbarung in ihrer Gesamtheit gründlicher zu erfahren und zu vermitteln.

Der dritte Band der „Systematischen Theologie" P. Tillichs stellt einen Höhepunkt innerhalb seines Hauptwerkes dar, das mit Recht als die Quintessenz seiner Theologie und Philosophie gilt. Er enthält die beiden letzten Teile des ganzen Systems: Teil IV — „Das Leben und der Geist"; Teil V — „Die Geschichte und das Reich Gottes". Obwohl dieser Band nicht unbedingt das Studium der vorher erschienenen zwei Bände voraussetzt, ist es zweckmäßig, ihn innerhalb der bekannten trinitarischen Gliederung des Gesamtwerkes zu betrachten: 1. Sein und Gott; 2. Die Existenz und der Christus; 3. Das Leben und der Geist. Dabei ist anzumerken, daß die jeweils philosophischen Begriffe (Sein, Existenz, Leben) in Korrelation zu den theologischen (Gott, Christus, Geist) gedacht und formuliert sind. Diesen Hauptteilen ist im Gesamt-

system ein einführender Teil über „Vernunft und Offenbarung" vorangestellt, woraus sich der bekannte Gesamtaufbau ergibt.

Im dritten Band seiner „Systematischen Theologie" entfaltet Tillich die vieldimensionale Einheit des Lebens, das sich nur zweideutig selbst aktualisieren kann. Damit ist die Frage nach Eindeutigkeit gestellt, die Tillich durch die Gegenwart des Geistes beantwortet sieht. Diese wird als heilende, klärende Macht dargestellt, die sich in allen Dimensionen des Lebens durchsetzt und dessen Zweideutigkeiten in Religion, Kultur und Moral überwindet. Diese Macht des Geistes wird wirksam in und durch die trinitarischen Symbole, deren dreifaltige Einheit auf die innere Dialektik des zweideutigen Lebens heilend antwortet.

Aus methodischen und sachlichen Gründen behandelt Tillich die Problematik der Geschichte gesondert im letzten Teil, obwohl sie sein ganzes System durchzieht und insbes. für seine Analyse des Lebens von zentraler Bedeutung ist; denn jede Zweideutigkeit in der Dimension des Lebens ist als solche auch geschichtlich.

Indem Tillich die Strukturen dieser zweideutigen Geschichte bedenkt und auslegt, stellt er die Frage nach dem Sinn und Ziel dieser Geschichte. Darauf sieht er die theologische Antwort im biblischen Symbol des Reiches Gottes gegeben. Dieses Symbol hat sowohl eine innergeschichtliche, „immanente" und eine übergeschichtliche, „transzendente" Bedeutung, der Tillich im einzelnen nachgeht. Für den katholischen Leser ist es dabei besonders anregend, wie Tillich in diesen Zusammenhang die Lehre von der Kirche einzeichnet und die innere Dynamik der Geschichte auf ihr erfüllendes Ende hin darstellt.

Zweifellos wird sich vor allem der systematische, philosophisch geschulte Theologe für den Entwurf P. Tillichs interessieren. Er wird bestätigen, was Tillich im Blick auf ein Detail der Eschatologie grundsätzlich erklärt: „Trotz der spekulativen Form geht es hier um ein höchst existentielles Problem im christlichen Denken" (469). Tillich versteht es tatsächlich, die Fragen theologisch glaubwürdig zu bedenken, die sich in Einzelexistenz und Gesamtgeschichte neute stellen und Antwort suchen.

Trotz dieser erheblichen Vorzüge seines Werkes müssen kritische Fragen und Bedenken geäußert werden. Tillich suggeriert dem Leser u. a., daß er in einer voraussetzungslosen Erkenntnistheorie die Fragen darstelle, die er dann theologisch beantworte. Ist diese Erkenntnistheorie aber nicht schon von der vorhergeglaubten und -gewußten Antwort mitgeprägt? Weiter: Tillich sucht eine Vermittlung von Kategorien des Seins und der Geschichte. Gelingt es ihm dabei, die Geschichtlichkeit der Geschichte wirklich zu würdigen oder gerät er zuletzt nicht doch in den Sog des ungeschichtlichen Substanzdenkens? Gelingt es Tillich, in der gesuchten Versöhnung des griechischen Begriffs der Unsterblichkeit und des biblischen der Auferstehung das spezifisch Christliche endzeitlicher Hoffnung zu formulieren?

Schon diese wenigen Fragen zeigen, wie anregend das Werk Tillichs ist — anregend zum kritischen Weiterdenken. Sie zeigen vor allem, daß jede christliche Theologie ihre weltgeschichtliche Chance verpassen und provinziell bleiben würde, wenn sie nicht imstande sein sollte, in einen schöpferischen Dialog mit Tillich einzutreten. Dabei wäre es besonders wichtig, die „katholische Substanz" mit dem „protestantischen Prinzip" kritisch zu verbinden. Ist die protestantische Theologie heute im Begriff, „ihre gesamte Tradition zu revidieren", so gilt derselbe Wunsch für die katholische Theologie — zur Würdigung der jeweiligen Tradition und zur Ehrenrettung des philosophischen Elements in jeder christlichen Theologie.

Paris-Rom. Florent Gaboriau OP.

Müller, Alfons: **Die Lehre von der Taufe bei Albert dem Großen.** (Münchener Universitäts-Schriften, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, Neue Folge 2) München-Paderborn-Wien: F. Schöningh 1967. XXIV, 280 S.; DM 32,—.

Das Werk ist ein Beitrag zur Erforschung der Entwicklung, welche die mittelalterliche Tauftheologie aufzuweisen hat und wie sie an einem wichtigen Punkt und in hervorragender Weise zu fassen ist bei Albertus Magnus. Es ist eine Inaugural-Dissertation (München WS 1961/62), die vor der Drucklegung noch einmal überarbeitet wurde unter besonderer Berücksichtigung der historischen Gesichtspunkte und Einbeziehung der bis Mitte 1965 erschienenen Literatur.

Das 1. Kap. behandelt die Johannestaufe, das letzte (11.) die Beschneidung, und in den übrigen neun wird die — aus Schrift und Überlieferung in der Lehre der Kirche geschöpfte — Theologie Alberts von der Taufe dargestellt. Sie wird aus den systematischen Schriften *De sacramentis* und *Super IV Sent.* erhoben, wobei dem Sentenzenkommentar auch die primäre Orientierung der Darstellung entnommen ist, an der allerdings an manchen Punkten im Interesse der Systematik nicht festgehalten wird. Öfters werden auch die — jüngeren — bibelexegetischen Schriften Alberts befragt, die ja nicht rein exegetisch gehalten sind, vielmehr eine Menge Dogmatik, Spiritualität und Pastoral enthalten. Die Deutung der Texte, die auch gedankliche und sprachliche Wandlungen beachtet, geschieht unter ständiger Vergleichung mit den Äußerungen älterer (z. B. Guido von Orchelles, Wilhelm von Auxerre) und zeitgenössischer Autoren, besonders des Alexander von Hales, Bonaventura, Thomas von Aquino, Johannes Duns Skotus. Dadurch wird die Verwurzelung einzelner Lehrpunkte in der theologischen Tradition, die Albert vorfand, und gegebenenfalls eine Weiterführung seiner Aussagen wie überhaupt der theologie- und dogmengeschichtliche Zusammenhang sichtbar. Für die Beziehungen der Lösungsversuche der scholastischen Theologie zur gegenwärtigen Diskussion über die Taufe ist jeweils in den Anmerkungen auf neuere Veröffentlichungen, auch evangelischer Autoren, hingewiesen. In das Vorwort ist eine kurze Einführung eingearbeitet, und auf den letzten vierzehn Seiten sind die Ergebnisse übersichtlich zusammengefaßt. Inhalts-, Quellen-, Literatur- und Personenverzeichnis sind beigegeben.

M. geht kurz auf literarhistorische Fragen ein, soweit sie im Vorgelände seiner ideengeschichtlichen Untersuchung liegen.

Die Datierung durch F. Pelster (1923) für den Lk-Kommentar, „der zusammen mit dem Matthäuskommentar erst 1270 oder später vollendet wurde" (1), ist aber wohl zu spät angesetzt, jedenfalls ist sie nicht sicher. Fest steht bisher nur, daß *Super Luc.* n a c h den darin erwähnten Kommentaren zu Mt und Mk und auch n a c h der darin zitierten Schrift *De animalibus* — deren Entstehungszeit noch gesucht wird — verfaßt ist. *Super Luc.* 19, 9 (B. 23, 558 a) wird zweimal die *praefatio episcopalis dedicationis ecclesiae* herangezogen; das legt die Vermutung nahe, daß diese Stelle des Lk-Kommentars geschrieben wurde, als Albert bereits Bischof war, d. h. ab 1260. Ob der Kommentar in Regensburg (1260/61) oder — gemäß der *Legenda Coloniensis* — in Würzburg (1264—1267) herausgegeben wurde, ist noch nicht geklärt. — Bedenken gegen die Echtheit der *Summa de mirabili scientia Dei* (35 Anm. 9) erhob neuestens — nach der Drucklegung des vorliegenden Werkes — A. Hufnagel, Zur Echtheitsfrage der Summa theologiae Alberts d. Gr., in: Tüb. Theol. Quart. 146 (1966) 7—39. Wenn es übrigens in der *Summa* so weitergegangen wäre wie gegen Ende des 2. Teiles, wo es mehr und mehr ein schlichtes Kopieren der *Summa fratris Alexandri* geworden ist, wäre vom 4. Teil für „die Entwicklung in der Tauftheologie Alberts" sowieso nichts zu erwarten. Es wäre wohl auch zweckmäßig gewesen, den Lehrgehalt der *Summa* — etwa über Urstand und Erbsünde (168—177) — von den Schriften Alberts abzusetzen.

In einer sorgfältigen Analyse, die auch manchen heute weniger interessierenden Fragen nachgeht, werden die Gedanken Alberts herausgearbeitet, und zwar mit Hilfe von modernen Denk- und Ausdrucksformen. Die Deutung der Texte scheint im großen ganzen den Sinn zu treffen, wenn man auch mitunter etwas anderer Meinung sein kann.

Unter dem *„scire articulos explicite"* (*Super IV Sent. d. 3 a. 1, ad diff. 3, ad 1* [B. 29, 59a]) ist nicht „ein Wissen um Taufsubstanz und Taufeffekt" zu verstehen wie auch nicht unter dem *„credere articulos explicite"* „der Glaube an den Heilsgehalt der Taufe" (34 Anm. 1); es handelt sich — im Unterschied zu Cornelius — um ausdrückliches Kennen und Annehmen der Glaubensartikel des Symbolum; vgl. *Super III Sent. d. 25 a. 4* (B 28, 478 ff); A. Fries, Zum theologischen Beweis in der Hochscholastik, in: Schrift und Tradition (Mariologische Studien I) Essen 1962, 136 ff. — Für Albert ist die der Johannestaufe mangelnde Form (6), soweit ich sehe, nicht „nur einer der Gründe", sondern der Grund, weshalb keine Gnadenmitteilung zustandekommen konnte (*Super Ioh. 1, 26* [B. 24, 62b]; *3, 22* [140b]). Anderseits gibt Guido von Orchelles an erster Stelle das Nichtbewirken der Vergebung und dann auch das Fehlen der trinitarischen Form als Unterschied zwischen der Johannestaufe und der Christustaufe an. — Die Meinung, die auch Petrus Cantor von Paris hält, die Taufe sollte vor der Passion Christi, der Quelle ihrer Wirksamkeit, nicht eingesetzt werden (46), wird angefochten durch den Hinweis darauf, daß denen, die vor der Inkarnation lebten, die Passion Christi schon zum Heil gereichte kraft des Glaubens. Wie der Glaube, so konnte also auch die Taufe schon vor der Passion wirksam werden (wie es Thomas später annimmt: *Summa theologiae III q. 66 a. 2 ad 1*). Darauf Albert: Die Glaubenden aus der Zeit vor der Inkarnation erlangten vor Passion und Auferstehung Christi noch nicht die volle Heilung und Befreiung von der auf der menschlichen Natur lastenden Verschuldung durch die Erbsünde. Somit konnte die Taufe — anders als die anderen Sakramente des Neuen Bundes — gerade „als Sakrament der vollen Wirkung und vollständigen Heilung" nicht vor der Passion eingesetzt werden. Albert gibt zu, daß der Glaube an den kommenden Erlöser die Menschen der vorchristlichen Zeit persönlich retten

konnte, auch in der Beschneidung (196, 261 f), doch nur soweit, daß die schuldhafte Naturbelastung noch weiterbestand und der Himmel verschlossen blieb. Erst die vollbrachte Erlösung gab die endgültige Heilung und Befreiung, und deren Zuwendung geschieht durch die Taufe. Daher mußte die Taufe nach der Passion eingesetzt werden. Albert sagt nicht, „daß vor der Menschwerdung Christi eine volle Befreiung ... nicht möglich gewesen (sei)", vielmehr — und damit trifft er sehr wohl den Diskussionspunkt — vor der Passion und Auferstehung Christi. Der Glaube an den kommenden Erlöser war in der ganzen Zeit vor Christus heilsmächtig, aber nicht zur vollständigen Rettung. Diese nämlich und ihr Sakrament, die Taufe, kommt aus dem Leiden, Sterben und Auferstehen Christi. So unterstreicht auch dieser Grund, „weshalb dieses Sakrament in besonderem Maß seine Wirksamkeit aus der Passion Christi schöpft" (46).

Für die Begriffsbestimmung der Erbsünde (36 Anm. 1) liegt näher — entsprechend § 26, 3 (172 f) — ein Rückgriff auf das nur wenig ältere *Scriptum super II Sent.*, also einen Teil desselben Werkes (statt des Bezuges auf die *Summa theologiae*). Dorthin weist sogar die Formulierung — mit der Kombination des Augustinischen mit dem Anselmianischen —: *„Originale enim dicit pronitatem ad omne malum causa carentiae iustitiae debitae"* (*Super IV Sent. d. 3 a. 1 ad diff. 3, ad 3* [B. 29, 59b]). Vgl. *Super II Sent. d. 30 a. 3 solutio* (B. 27, 505a); *Quaestio de peccato originali, a. 2* (*Cod. Vat. lat. 781, f. 29rb*). Albert neigt dahin, die ungeordnete Begehrlichkeit in das Wesen der (übernatürlich verstandenen) Erbsünde einzubeziehen, wogegen die *Summa* sie in die Gattung der Wirkung und Strafe verlegt. Vgl. O. Lottin, Le péché originel chez Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin, in: Rech. de théol. anc. et méd. 12 (1940) 280 f. — Der Hinweis auf den nicht von Albert stammenden *„Paradisus animae"* (34) ist gegenstandslos, da es sich dort bei *„confessio"* um das Sündenbekenntnis als Bestandteil des Bußsakramentes handelt, während im Albert-Text — vom Einwand her — das Glaubenszeugnis zu verstehen ist. — Bei der „Wesensbestimmung des Ps.-Dionysius Areopagita" für die Taufe (28—33) hätte noch ein bezeichnender Satz über das Eschatologische an der Taufwirkung eine Beachtung verdient: *„Haec autem res (scilicet significata et non contenta) nitor est et fulgor futurae resurrectionis ..."* (*Super IV Sent. d. 3 a. 1 ad diff. 2, ad 4* [B. 29, 59a]). Er kehrt wieder *Super IV Sent. d. 9 a. 13 solutio: „... sicut res baptismi est fulgor gloriae in resurrectione"* (B. 29, 239b). Eine Erläuterung dazu findet sich *Super Ioh. 14, 19b* (B. 24, 543b). Da ist gut gesagt, was die Taufe „schon jetzt" wirkt und was „noch nicht", und auch der Zusammenhang mit der Auferstehung Christi ist unterstrichen.

„Die besondere Auszeichnung der Bluttaufe" (139) beschreibt Albert etwas genauer. Nicht nur daß das Martyrium vor der Möglichkeit eines sündhaften Lebensvollzugs bewahrt — *„non inquinatur secundis sordibus"* — und den Blutzeugen „der übernatürlichen Lebensordnung eingliedert". Es folgen noch zwei Teilsätze: *„... et quia adducit meritum aureolae, et quia radit falce acerbitatis venialium adhaerentiam"* (*Super IV Sent. d. 4 a. 6 ad 2* [B. 29, 89b]). Das Martyrium erwirkt auch jene besondere, zur Seligkeit in der Gotterfüllung hinzutretende Freude über einen in der Nachfolge Christi errungenen glänzenden Sieg über den Teufel (*Quaestio de aureola* [*Cod. Vat. lat. 781, f. 21rb*]). Auch trennt das Martyrium mit scharfem Schnitt von der ungeordneten Anhänglichkeit an Geschöpfliches, d. h. von Unvollkommenheit. — Es stimmt zwar, daß Albert bei der Begierdetaufe (*baptismus poenitentiae*) den Glauben und die Gottesliebe nicht eigens nennt (139/140). Aus dem Zusammenhang scheint jedoch hervorzugehen, daß er den Glauben als entscheidend mitdenkt: Die Taufe ist ja mit Betonung *„sacramentum fidei"* (*Super IV Sent. d. 4 a. 2 ad 2* [B. 29, 83b]); ferner aus dem Gegensatz zum *„fictus"* als *„non credens"* und *„indevotus"*, womit also Glaube und Hingabe gefordert wird; er kennt auch eine *„poenitentia"*, die zwar nicht dem Wesen nach, wohl aber aus dem Beweggrund heraus Gottesliebe ist (*Super IV Sent. d. 14 a. 7 solutio* und *ad 2* [B. 29, 419/20]). Schließlich betont er — wie M. Seite 125 und 188 hervorhebt — den *„Spiritus operans in sacramentis"* (B. 29, 85b). Einen Fall von Begierdetaufe (*baptismus poenitentiae*) erkennt Albert beim Schächer am Kreuz (114), und da nennt er *„caritas et fidei confessio"* (*d. 4 a. 7 solutio* [B. 29, 91b]).

Einmal wird der von Albert eingesetzte allegorische Schriftsinn wohl überfordert (234, § 34, 1). Bezeichnend ist bei dieser Schriftanwendung die hermeneutische Formel *„significat"* im Sinn von bezeichnen, vorbilden, darstellen. Das Wort Gottes sagt Geschichte aus, bietet aber auch und erst recht Geheimnisse, so sah man es. Was nicht ausgesagt ist, kann vor-gebildet sein. Anderseits soll mit dem allegorischen Sinn nichts bewiesen, vielmehr das Bewiesene als auch in der Bibel „dargestellt" aufgezeigt werden. Demgemäß sucht Albert, nachdem er im 5. Artikel (der Dist. 6) für den sakramentalen Charakter die Dreizahl festgestellt hat, diese im 6. Artikel — weniger zu „erhärten" als — zu veranschaulichen, „indem er atl Heilstaten dem ntl Sakramentsgeschehen von Taufe, Firmung und Priesterweihe gegenüberstellt". Die Zwischenüberschrift: „Untersuchungen über die Zahl möglicher Charaktereinprägungen" könnte etwa lauten: „Biblische Vor-Bildung der Dreizahl ..." — Über die vorgeburtliche Heiligung (149) spricht Albert auch im *„Fragmentum postillae super Ieremiam"* (1, 5 [*ed. Colon.* 19, 633/34]). Jeremias, der Täufer Johannes und Maria wurden als besonders Erwählte durch ein um Christi willen gewährtes Gnadenprivileg schon im Mutterschoß ohne Sakrament geheiligt, und zwar — wie wir in der Taufe — „durch unseres heiligen Christus Heiligkeit".

Als Ergänzung zu der ausgiebig herangezogenen Literatur kommt — für S. 101 — neuestens noch F. J. Nocke, Sakrament und personaler Vollzug bei Albertus Magnus (Beiträge z. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. Mittelalters, Band XLI Heft 4 [Münster i. W. 1967]) hinzu. — Für Anselms Erbsündenlehre steht die erweiterte Arbeit von O. Lottin zur Verfügung: Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles, tome IV, troisième partie, I (Louvain-Gembloux 1954) 12 ff. Vgl. auch die Besprechung in der Theol. Revue 1957, 196—200 für Alberts Ansicht von der Erschaffung des Menschen in Gnade. — Im Interesse einer — von M. dankenswerterweise angebotenen — Vergleichungsmöglichkeit läge bei der Taufmaterie (52—60) auch ein Hinweis auf das Wasser als „Archetypus des menschlichen Lebens" nahe: Gerardus van der Leeuw, Sakramentales Denken. Erscheinungsformen und Wesen der außerchristlichen und christlichen Sakramente (Kassel 1959) 137—143. — Zur Vervollständigung des theologiegeschichtlichen Zusammenhangs trägt sicher auch bei Petrus Cantor von Paris, *Summa de sacramentis et animae consiliis I* (ed. J.-A. Dugauquier [Louvain-Lille 1954]); zu dem Fragenkomplex über die Wirkweise der Sakramente (194—199) H.-D. Simonin - G. Meersseman, *De sacramentorum efficientia apud theologos Ord. Praed. I*: 1229—1276 (Rom 1936).

Die geringen Lücken in der Literaturverwertung sollen nur der Sache dienen und keineswegs die wert- und verheißungsvolle Leistung von M. schmälern, die darin liegt, daß er eine solche Arbeit gewählt und so gründlich ausgeführt hat. Alberts Darlegungen — das stellt M. heraus — haben bei allem Zeitbezogenen und — was eben die Theologie betrifft — Durchschnittlichen immer noch Aktualität und Bedeutsamkeit. — Druckfehler sind selten; der aufmerksame Leser wird immerhin einige finden.

Hennef/Sieg. A. Fries.

Seckler, Max: **Das Heil in der Geschichte.** Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin. München: Kösel-Verlag 1964. 267 S.; Ln DM 28,—.

In den letzten Jahrzehnten erschien eine Reihe von Arbeiten über Thomas von Aquin, welche dessen Werk von einer typisch neuzeitlichen Fragestellung her betrachteten, die in dieser Form noch nicht bei Thomas thematisch wird. In die Reihe dieser Arbeiten fügt sich die vorliegende (Habilitations-)Schrift von M. Seckler „Das Heil in der Geschichte" ein.

Im Vorwort gibt der Autor offen zu, daß ohne vorhergehende gründliche Beschäftigung mit der geschichtsphilosophischen und -theologischen Literatur der Gegenwart diese seine Untersuchung nicht hätte geschrieben werden können (12). „Die Texte des Aquinaten (waren) von Anfang an in den Horizont neuzeitlichen Fragens hineingestellt und (begannen) erst dabei zu sprechen" (13). Seckler ist sich zwar des damit gegebenen methodischen Problems bewußt, markiert dieses aber nur unscharf in einigen thesenhaften Aussagen: Wiewohl nicht versucht wird, moderne Fragestellungen in das Werk des Thomas „hineinzutragen", sondern seine Texte in Kenntnis des heutigen Fragens „aufmerksam zu lesen", ist es nötig, „immer wieder hinter die Texte zurückzufragen nach den Voraussetzungen, aus denen heraus sie formuliert wurden, oder sie von einem anderen Zusammenhang her neu zu lesen"; und obzwar es in der ganzen Arbeit um das von Thomas tatsächlich Gedachte oder Mitgedachte geht, handelt es sich häufig „um die Erhebung eines latenten Sachverhalts..., der als solcher seiner Natur nach nicht offen zu Tage liegen kann, sondern der Erhellung oder Interpretation bedarf" (13f).

Von diesem so umrissenen Horizont her, der in sich bereits eine Fülle von Problemen aufgibt, erhebt Seckler aus dem Werk des Thomas, das weithin als Muster eines geschichts- und ereignislosen Denkens gilt, eine Fülle von geschichtstheologisch relevanten Aussagen, die eine oft verblüffende Aktualität aufweisen; dies so sehr, daß Seckler meint, „Thomas scheint e i n e n entscheidenden Punkt des christlichen Zeit- und Geschichtsverständnisses so getroffen zu haben, daß keine wesentlich anderslautende Antwort mehr denkbar ist" (11). Diese überzeitliche Gültigkeit sieht der Autor in der „Geschichtsformel" des Aquinaten (26ff), einem „Leitfaden a priori", der dem Ganzen des geschichtlichen Ablaufs Sinn und Ziel zuspricht. Diese Geschichtsformel artikuliert sich am deutlichsten im neuplatonischen Egreß-Regreß-Schema, welches jedoch in der Rezeption des Thomas vom Schöpfungsbegriff her grundsätzlich korrigiert wird. „Von Gott durch die Welt und durch Christus zu Gott" heißt die universale Sinn-Struktur geschichtlichen Werdens. Somit steht für Thomas die Geschichte unter dem archetypischen Primat des Kreises, der gerade deswegen sich für eine Deutung der Geschichte als Heilsgeschichte eignet, weil daran sichtbar wird, „daß Ende (*finis*) und Vollendung (*perfectio*) ineinsfallen, und daß andererseits das *télos* in der *arché* liegt" (31).

Aber — so muß kritisch gefragt werden, und Seckler tut dies durch weite Teile seiner Arbeit selbst — ist nicht gerade der Kreis die Figur, die am ungeeignetsten ist, das Wesen der Geschichte als einen offenen, auf Zukunft und auf ein Neues gerichteten Prozeß zu erhellen?

Dieser Einwurf würde zutreffen, wenn die thomanische Geschichtsformel als Aussage über einen chronologischen Ablauf mißverstanden und nicht streng als ontologisches Strukturschema begriffen wird. In der Tat kennt Thomas neben dem zyklischen Schema (*exitus-reditus*) ein lineares Verlaufsschema der Geschichte (*status naturae, gratiae, gloriae; tempus ante legem, sub lege, sub gratia*). Dieses ist nicht wie das erste a priori ableitbar. Festgelegt im göttlichen Plan, ist es dem Menschen unerfindbar und unergründbar und kann nur am faktischen Verlauf der Geschichte abgelesen werden. Aber dieses Verlaufsschema der Heilsgeschichte „integriert sich dem genannten Strukturschema" (32), und zwar in dem Sinne, daß dieses das universale Prinzip jeden Geschehens ist, unabhängig von allem tatsächlichen Sich-Ereignen von Geschichte. Oder anders formuliert: Wo immer und wie immer Geschichte sich ereignet, weist jedes „Jetzt" die Sinn-Struktur des *exitus a Deo et reditus in Deum* auf, d. h. in seiner Bewegung gelangt das Seiende zu seiner Vollendung, zu seinem Heil, indem es zu seinem Ursprung zurückkehrt. Die Geschichtsformel sagt also nichts über das Jetzt in seiner Faktizität aus, sie ist vielmehr offen für alle Weisen des sich geschichtlich — zumal in den verschiedenen „Heilsstadien" — wandelnden „Jetzt". Immer aber bleibt wahr: „Die Geschichte ist ein *motus ad perfectionem*", das Woraufhin der Geschichte ist ... die *perfectio*, das Heil" (196); sie bringt die „Vollendung der anfänglich gegebenen Grundgestalt" (122). Weil aber jedes „Jetzt" den universalen und letztgültigen Sinn des *exitus-reditus* realisiert, ist das „Eigentliche" jederzeit präsent; das fließende „Jetzt" der Zeit ruht im „‚stehenden' Jetzt", der sich in der Kreisbewegung vollziehenden „Nähe zur Mitte" (163). Darum liegt auch das Heil formal nicht in einem „inner- oder außergeschichtlichen Endzustand, sondern in einem permanenten Vollendungsgeschehen" (104), in einer Art „präsentischer Eschatologie" also.

Hat Thomas mit seinem „Grundgesetz der Geschichte", wie Seckler es herausarbeitet, tatsächlich einen Punkt des christlichen Geschichtsverständnisses so getroffen, „daß keine wesentlich anderslautende Antwort mehr denkbar ist"? Wird das geschichtstheologische Denken des Thomas, wie Seckler es erhebt, wirklich dem heutigen Fragen gerecht? Hier müssen Bedenken angemeldet werden, die über die kritischen Anfragen, die Seckler an Thomas richtet, hinausgehen. Können — so muß vor allem gefragt werden — Strukturschema und Verlaufsschema der Geschichte, überzeitlicher Sinn und zeitliches Faktum so getrennt werden, wie Thomas es in der gewiß nicht unanfechtbaren Interpretation von Seckler tut? Vor allem ist es in neuerer Zeit H. Schillebeeckx, der den linearzeitlichen Elementen in der Geschichtstheologie des Thomas vor den zyklischen Struktur-Schemata bei weitem den Primat einräumt. Ist es wirklich so, daß „das Heil des Menschen (und damit der Sinn des zeitlichen Geschehens) ... von vornherein" festliegt (103), daß a priori zu aller Faktizität der ontologische Sinn allen Geschehens gegeben ist? Zeigt sich hier nicht eine mangelnde Unterscheidung zwischen Natur und Geschichte? Darauf weist ein Prinzip thomanischen Denkens, das innerhalb einer Ontologie der Natur fundamentale Gültigkeit hat, von Seckler aber häufig zur Bestätigung seiner Geschichtstheologie herangezogen wird: *„Omnis effectus naturaliter ad suam causam convertitur"*. Für menschliche Freiheitsgeschichte trifft dieses Prinzip gerade nicht zu. Hier findet keine *„naturalis conversio"* statt, sondern Freiheit streckt sich wagend in die Zukunft aus, die nicht das eigene Ge-Wesen — auch nicht der wesende Ursprung aus Gott — zu sein braucht, sondern die ein Neues ist, das allererst durch den Akt der Freiheit in der Offenheit der Begegnung mit dem unverfügbaren *adventus* des anderen miterstellt wird. Gerade weil bei Thomas in der Interpretation von Seckler die geschichtliche Zukunft in der anwesenden Vergangenheit gründet und nicht die Neuheit des sich in Freiheit Ereignenden ist, weil sie *futurum*, nicht *adventus* genannt werden mag, kann das Strukturschema apriorisch vom Verlaufsschema der Geschichte getrennt und das letztere in das erste integriert werden.

Weil somit das Denken des Thomas nicht über die denkformalen und kategorialen Mittel verfügt, den „Primat der Zukunft", wie er sich heutigem geschichtstheologischen Denken zeigt, herauszustellen, wird man Seckler kaum darin zustimmen können, daß Thomas einen Punkt christlichen Geschichtsverständnisses so erreicht hat, über den hinaus „keine wesentlich anderslautende Antwort mehr denkbar ist" (11).

Insofern die Arbeit von M. Seckler jedoch umfassend und gründlich die geschichtstheologischen Momente im Werk des Thomas herausstellt und in oft erregender Weise mit der neuzeitlichen Problematik konfrontiert, gibt sie ein ausgezeichnetes Zeugnis dafür, wie sehr sich bei Thomas bereits Problemstellungen der Neuzeit ankündigen.

Münster. Gisbert Greshake.

Schütte, Heinz: **Protestantismus.** Sein Selbstverständnis und sein Ursprung gemäß der deutschsprachigen protestantischen Theologie der Gegenwart und eine kurze katholische Besinnung. Essen-Werden: Fredebeul und Koenen 1966. 573 S.; Ln DM 29,80.

Immer wieder kann es die Geschichte der Menschheit erweisen, daß sich unerledigte Fragen nicht ungestraft übergehen lassen. Sie haben ihr eigenes Schwergewicht. Verdrängt man sie, dann brechen sie an anderer Stelle um so stärker durch. Glaubt man, sie mit einem billigen Kompromiß loszuwerden, dann belehren einen die Ereignisse bald eines anderen. Es ist angebracht, daß sich das ökumenische Bemühen unserer Tage an diese Erfahrung erinnert. Gewiß ist es gut, wenn man sich jenseits der offenen Fragen auf irgendein gemeinsames Programm zu einigen versucht und sich miteinander einsetzt, so weit das eben möglich ist. Sicher erledigen sich dabei manche Probleme, die frühere Generationen entzweit haben, wie von selbst. Gleichwohl wäre es vermessen, alle Fragen auf diese Weise abtun zu wollen. Es gibt zwischen den getrennten Christen offene Fragen, die wie offene Wunden sind. Ohne eine gründliche Behandlung schwächen sie alle Betroffenen und deren gemeinsamen Einsatz.

In dieser Situation wird man jeden Versuch begrüßen, im Blick auf die volle Einheit aufzuarbeiten, was immer ihr entgegensteht. Deshalb verdient das Werk von H. Schütte über den „Protestantismus" Sympathie und gespannte Aufmerksamkeit. Es ist einer Problematik gewidmet, die von größter ökumenischer Bedeutung wie von höchster theologischer Schwierigkeit ist. Schütte macht den Versuch, möglichst umfassend und gründlich zu ermitteln, wie der gegenwärtige Protestantismus sich selbst, sein Werden und sein Verhältnis zur katholischen Kirche versteht. Wer um die verwirrende Vielgestalt evangelischer Aussagen über diesen Komplex weiß, wird mit einiger Skepsis zu einem Werk greifen, das ihn insgesamt behandeln will und zudem noch eine katholische Stellungnahme verspricht. Sch. selbst ist sich der damit gegebenen Schwierigkeiten durchaus bewußt. Um ihrer Herr zu werden, unternimmt er es, in mühsamer Kleinarbeit den wichtigsten Stimmen im evangelischen Raum deutscher Zunge einzeln nachzugehen und zugleich ihren Zusammenklang in kleineren oder größeren Gruppen und schließlich im ganzen Chor zu erfassen. Er sieht dabei die Gefahr, die er in seinem ersten Buch „Um die Wiedervereinigung im Glauben" (Essen 1958) nicht immer meiden konnte, daß einzelne Zitate ohne den Kontext des Gesamtwerkes oft mehr verdunkeln als erhellen. Daher unternimmt es Sch., im Rahmen des Möglichen jeweils die Koordinaten zu ziehen, in denen die Stellungnahmen lokalisiert sind, die hier zur Frage stehen. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß Sch. etliche seiner Ausführungen den behandelten Autoren selber vor der Drucklegung zur Überprüfung vorgelegt und deren Zustimmung gefunden hat. Das ist symptomatisch für seinen Willen, die evangelischen Glaubensbrüder möglichst selbst zu Wort kommen zu lassen und sie ungekürzt und unverfälscht zu vernehmen.

Ein erster Teil bemüht sich, das Selbstverständnis des Protestantismus der Gegenwart zu erfassen. Dabei konzentriert sich Sch. zunächst auf „das protestantische Ja". Allzuoft hat man sich im interkonfessionellen Raum darauf beschränkt, Schatten und Differenzen zu markieren, und hat darüber vergessen, das zentrale Glaubenszeugnis zu ermitteln. Auch evangelische Autoren haben vielfach ihr Selbstverständnis zu ausschließlich in Abhebung von kath. Überzeugung artikuliert und so mit dazu beigetragen, daß man sie nur in dieser Relation gesehen hat. Deshalb ist zu begrüßen, daß Sch. es als erstes unternimmt, das spezifische Ja der evangelischen Christenheit möglichst positiv zu ermitteln. Ein zweiter Ansatz befaßt sich sodann mit dem protestantischen Nein, der Abgrenzung also gegenüber röm.-kath. Kirche und Lehre. Nach dem grundlegenden Bemühen um das Ja wird man diesen weiteren Schritt weder mißverstehen noch für überflüssig erachten. Die evangelischen Autoren selber legen jedenfalls im all-

gemeinen größten Wert auf die Herausarbeitung auch dieser Komponente. Dabei mag es manchen überraschen, wie unterschiedlich die Benennung und Deutung der konfessionstrennenden Elemente ist. Sch. geht auch hier behutsam und geduldig den einzelnen Positionen nach: den Voten gegen die katholische Sicht der Heilswirklichkeit, der Kirche und ihres Amtes, der menschlichen Existenz, der Christus- und der Gottesfrage. Darüber hinaus verfolgt er auch die Spur derer, die in fundamentalen Denk- und Verstehensstrukturen die eigentliche Divergenz begründet sehen. Dabei werden die einzelnen Stellungnahmen nicht nur registriert, sondern auf Intention und Berechtigung hin befragt. Dieses durchgängige Bestreben wird abschließend systematisiert mit der Absicht, periphere und zentrale Ansätze auszumachen und entsprechende Antworten vorzubereiten.

Der zweite Teil des Werkes bemüht sich mit denselben Methoden um die Ursprünge und Grundlagen des Protestantismus in der Sicht der heutigen evangelischen Theologie. Man mag es bedauern, daß Sch. sich dabei auf den lutherischen Ansatz beschränkt. Gewiß würde die Einbeziehung anderer Reformatoren nicht nur diesen oder jenen Akzent anders setzen lassen, sondern wesentliche Ergänzungen liefern. Andererseits begegnet man in Luther einer solchen Fülle und Vielfalt, daß eine Beschränkung auf ihn schon von daher als berechtigt erachtet werden kann. Man hat gelegentlich gesagt, es gebe soviel Lutherbilder wie Theologen. Der von Sch. erarbeitete Befund bestätigt diese Überzeugung. Sowohl in bezug auf die reformatorische Urentscheidung Luthers wie auf seine gesamte Aussage gibt es eine erstaunliche Vielzahl divergierender evangelischer Stellungnahmen. Sch. läßt sie zu Wort kommen, nicht ohne sich auch jetzt darum zu bemühen, in der vorhandenen Vielstimmigkeit möglichst den Zusammenklang zu ermitteln. Schließlich geht es darum, die heutige Selbstkritik des Protestantismus zu erfassen. Gewiß ist solch ein Komplex besonders dazu geeignet, konfessionalistisch mißverstanden und mißbraucht zu werden. Legt es sich nicht nahe, den einen gegen den anderen auszuspielen und das Ganze durch die Kritik im eigenen Lager ad absurdum zu führen? Sch. widersteht solchen Möglichkeiten. Er nimmt die oft radikale Selbstkritik ernst und wertet sie als Positivum.

Ein letzter Teil zielt auf eine „kurze katholische Besinnung" ab. Mit diesen Worten markiert der Autor die Begrenztheit eines solchen Unterfangens im Rahmen eines Buches. Daß sich innerhalb dieser Grenzen gleichwohl Wichtiges tun läßt, stellt Sch. sodann unter Beweis. Gerade in diesem Teil werden Weichen gestellt, die über den unmittelbarsten Ertrag des Buches hinaus Möglichkeiten erschließen. Entsprechend dem Vorgehen im ersten Teil wird besonderer Wert darauf gelegt, das Verhältnis der kath. Überzeugungen zu dem protestantischen Ja zu erhellen. Abschließend kommen katholische Theologen über einige der angesprochenen Fragen zu Wort. Sie befassen sich besonders mit der Wertung der Christlichkeit und Kirchlichkeit innerhalb des Protestantismus.

Bei der Vielschichtigkeit und Schwierigkeit der angeschnittenen Probleme bleibt es nicht aus, daß man gelegentlich anderer Meinung als der Autor ist. So wird nicht jeder die Überzeugung teilen, der „kirchliche Protestantismus" sei „der eigentliche Gesprächspartner der katholischen Kirche" (80). Gerade heute melden sich Stimmen zu Wort, die dort nicht beheimatet sind und gleichwohl Antwort verlangen, wie sie auch Wichtiges zu sagen haben. Einige von ihnen wird man nur ungern vermissen. Das ändert nichts am Wert der vorliegenden Arbeit.

Wer immer sich um die Aufarbeitung der zwischen evangelischen und katholischen Christen stehenden Fragen bemüht, wird an diesem Buch nicht vorbeigehen dürfen. Gerade deshalb bleibt zu wünschen, daß den weiteren Auflagen Personen- und Sachregister mitgegeben werden, die zusätzliche Wege in die ausgebreitete Materialfülle bahnen.

Bochum. Paul-Werner Scheele.

Barth, Karl: **Das Glaubensbekenntnis der Kirche.** Erklärung des Symbolum Apostolicum nach dem Katechismus Calvins. (Aus dem Französischen übersetzt von Helmut Goes). Zürich: EVZ-Verlag 1967. 160 S.; br. DM 12,50.

Ein theologisches Werk? Oder nur Meditationen? Wer Barth richtig kennt, würde solche Fragen nicht stellen; denn er weiß, daß der Autor der Kirchlichen Dogmatik seine theol. Reflexionen gern in ein Programm für Frömmigkeit, Ethik und kirchlichen Dienst übersetzt, und, umgekehrt, daß seine programmatischen Äußerungen immer theologisch durchdacht und begründet sind.

Genau dies geschieht im vorliegenden Büchlein, das die deutsche Übersetzung von mehreren zwischen 1940 und 1943 in franz. Sprache über den Katechismus Calvins (1545) gehaltenen Vorträgen enthält. Obwohl der Text nicht weniger als ein Vierteljahrhundert alt ist, bietet er noch heute wissenschaftlich Interessantes. Er ist nämlich ein ausgezeichnetes Beispiel dafür, wieweit und auf welche Weise Barth Calvins theologisches Erbe übernommen und in Hinblick auf die Gegenwart ausgelegt hat. Hier führt der Verf. eine Art Gespräch gleichzeitig mit dem französischen Reformator und mit seinen Hörern, den reformierten Pastoren aus der Gegend von Neuchâtel. Der Gedankengang dieses Gesprächs, wie auch der des kommentierten Katechismus, orientiert sich an den Sätzen und bildhaften Aussagen des Apostolischen Symbols. Er erstreckt sich also auf alle Grundwahrheiten der christl. Lehre. Bald folgt Barth ganz genau seiner Quelle und erklärt sie mit etymologischen Angaben (11, 18, 20, 53, 159) oder mit treffenden Hinweisen auf die spezifisch reformatorische Problematik (143 f, 152), bald führt er die Gedanken Calvins weiter, z. B. wenn er von der calvinischen Virtus-Dialektik in eine radikale Seinsdialektik übergeht (vgl. 78). Manchmal begnügt sich Barth, seine persönlichen Ideen und Ausführungen und den Text des Katechismus einfach nebeneinanderzustellen. Das wird besonders S. 65—73 und 83—86 sichtbar, wo er seine Ansicht über die symbolische Rolle des Mannes und der Frau in Bezug auf die Menschwerdung Gottes bzw. seine These über den „christologischen Begriff der Geschichte" darlegt. In den meisten Fällen dient aber der calvinische Text als Ausgangspunkt der Meditiation und als Grundlage zu einem modernen Formulierungsversuch. So z. B. auf den Seiten über die Himmelfahrt (99—102), wo die mittelalterlich-räumliche Ausdrucksweise Calvins durch ein ganz neues Verständnis des „göttlichen Ortes" und der „göttlichen Zeit" interpretiert wird. Schließlich fehlen nicht Stellen, in denen sich Barth „selbst gegenüber dem großen Calvin" (150) ein Wort Kritik erlaubt (28, 74, 123, 150f, 159). Das geschieht unter anderem mit interessanten Hinweisen auf den Heidelberger Katechismus, der dem Verf. manchmal nuancierter und vollständiger zu sein scheint (31, 50, 61).

Würde man nur fragen, an welchem Punkt Barth von Calvin den größten Abstand nimmt, so könnte man die Anthropologie angeben. „Calvin und Luther waren so ziemlich Platoniker" (19). Mit diesem Satz scheint der Verf. auf einen Leib-Seele-Dualismus anzuspielen, den er nicht annehmen kann (vgl. 157). Er will im biblischen „Fleisch"-Begriff den ganzen Menschen sehen, seine leibseelische Auferstehung durch eine „physische" Wirkung des Heiligen Geistes (149) bejahen und sein „ganzes Leben" in „seiner Einheit mit dem Leben Christi" betrachten (153). Christus ist „nicht bloß der Seele" Herr (62).

Zentral erscheint im ganzen Buch, wie auch im calvinischen Katechismus, das stellvertretende Sein und Wirken Christi. Von der Gotteserkenntnis bis zur endgültigen Verwirklichung des Heils geschieht alles in Christus, der sich ganz an den existentiellen „Platz" des sündhaften Menschen gestellt hat. So kam ein „Wechsel", ein „Tausch", eine *„katallagé"* (2 Kor 5; Röm 5) zustande, wodurch unser Verfluchtsein zu Gottes Verflucht-Sein (78) und Gottes Sieg in Christus zu unserem Sieg geworden sind. Und all das muß dem „Amt" Christi, seinem „Dienst" zugeschrieben werden.

Man könnte noch andere calvinisch-barthianische Thesen zitieren, die im vorliegenden Buch klar und frappant dargelegt sind. Der an Calvin, Barth und den reformatorischen Bekenntnisschriften interessierte Leser kann hier eine wirkliche Mine von erhellenden Aussagen finden.

Gewiß ist die Sprache oft paradox, vereinfachend und dogmatisch. Eine Möglichkeit zur Diskussion wird nicht sichtbar. Es fallen auch manche polemische Schüsse gegen Papsttum, römischen Katholizismus, Neoprotestantismus und historisch-kritische Exegeten; Schüsse, die Barth in seinen späteren Schriften weniger häufig abzufeuern pflegte. Aber auch diese wirken in den so lebendigen und inhaltsreich Meditationen wie Gewürze in einer glänzend, wenn auch improvisiert, zubereiteten Speise.

Paris/Münster. Alexandre Ganoczy.

III Reformed Dogmatics. J. Wollebius, G. Voetius, F. Turretin. Ed. by John W. Beardslee. New York: Oxford University Press 1965. XI, 471 S.; $ 7,50.

Dieser Band der amerikanischen Reihe, A Library of Protestant Thought, bietet in englischer Übersetzung eine Auswahl der Schriften dreier bedeutender reformierter Theologen des 17. Jahrhunderts, die man interessanterweise vergebens im LThK sucht. Johannes Wollebius (1586—1629) war Pfarrer, Professor des ATs und Domprediger in seiner Heimatstadt Basel. Er wird durch das einzige hier vollständig gebotene Werk dieser Sammlung vertreten, sein Compendium Theologiae Christianae (1626; hrsg. durch E. Bizer, Neukirchen 1935), eine im 17. Jahrhundert weit verbreitete Zusammenfassung reformierter Orthodoxie (englische Übersetzungen 1657 und 1760; niederländische 1638 und 1642). Von dem holländischen Polymath (neben seiner Predigttätigkeit studierte und dozierte er semitische Sprachen, Logik, Physik, Metaphysik und Theologie!) Gisbertius Voetius (1589—1676) bietet der Herausgeber zwei moraltheologische Ausschnitte strengster Art aus Band 3 des 5-bändigen Werks von Voetius, Selectae Disputationes Theologicae (Utrecht 1648—69). Wenngleich der Stil von Voetius für den heutigen Leser etwas schwer ist, zeigen sich auf jeder Seite sein enormes Wissen, sein Fleiß und seine Vorliebe für Polemik gegen alle vom schmalen Pfad seiner streng calvinischen Orthodoxie Irrenden, seien sie Katholiken oder Gegner im eigenen protestantischen Lager. Schließlich ist der Genfer Stadt-

pfarrer und Theologieprofessor François Turretin (1623—87) vertreten durch den Traktat über das klassische kalvinische Thema Prädestination aus seiner Instituio Theologiae Elencticae (Genf 1688).

Auffallend an all diesen Schriften ist ihr streng scholastisch-aristotelischer, ja zuweilen thomistischer Charakter. Hier werden Fragen konsequent bis ins Letzte hinein mit gewissenhafter Sorgfalt verfolgt. Diese Untersuchungen lassen niemals den Bezug auf die Schrift vermissen, was bei ihrer Herkunft nicht anders zu erwarten ist. Und doch zeigen diese Autoren einen reinen Intellektualismus und vor allem Voetius eine Leidenschaft fürs Polemische, die für manchen heutigen Leser befremdend wirkt. Eins muß man jedoch diesen Theologen lassen: Sie sind stets um eine gedankliche und logische Klarheit bemüht, welche vielen modernen Theologen abgeht. Sind uns ihre Fragestellungen auch heute weitgehend fremd, so wirkt die strenge geistige Disziplin dieser Vertreter einer alten protestantischen Scholastik in unserer verworrenen Zeit wohltuend.

Die Einleitung des Herausgebers und Übersetzers stellt dem Leser diese Theologen auf ihrem zeitgeschichtlichen Hintergrund vor und zieht interessante Parallelen und Vergleiche. Beardslee ist mit Anmerkungen zu den Übersetzungen selber recht sparsam und zieht es vor, seine Autoren für sich sprechen zu lassen. Er hat mit diesem Band das Verdienst, englisch-sprechenden Lesern den Zugang zu einem wenig bekannten Bereich protestantischer Theologie eröffnet zu haben.

Münster. John Jay Hughes.

Schüller, Bruno: **Gesetz und Freiheit.** Eine moraltheologische Untersuchung. Düsseldorf: Patmos-Verlag (1966). 196 S.; Paperback DM 15,80.

In wohltuendem Unterschied zu manchen, die die „traditionelle Moraltheologie" einfach vom Tische fegen oder an ihr kein gutes Haar lassen, versteht es Sch. mit außergewöhnlich spekulativer Kraft, *nova et vetera* miteinander zu verbinden und so, vor allem durch Einsatz des dazu in der Moraltheologie notwendigen personalen-existentiellen Denkens sowie solider Exegese, diese um wichtige Einsichten zu bereichern. Wer in Zukunft sich mit der „Allgemeinen Moraltheologie" und mit dieser unter ökumenischen Aspekten befaßt, kann an Sch. nicht vorbeigehen. Die für den Nichtkenner scholastischer Begrifflichkeit und heute dominierender theologischer und philosophischer Denkformen etwas schwierige Lektüre des Werkes mildert sich jedoch im Laufe einer aufmerksamen Lektüre. Der hohe Abstraktionsgrad und die Hypostasierung von Handlungsbezügen und -begriffen (Gesetz, Freiheit, Akt, Habitus, Gnade, *moralitas gravis et levis in bono et in malo,* Räte und Werke der Übergebühr u. a.) verdeutlichen zwar das Verständnis der Arbeit, sie bedürfen jedoch stets einer Übersetzung in sittliche Lebensbezüge und -vollzüge.

Zentraler Begriff, um den sich alles bei Sch. in dieser Arbeit dreht, ist der der *„lex divina"*. Existenz-analytisch und phänomenologisch wird die Konvergenz von Schriftaussagen und spekulativer Reflexion aufgezeigt. Leider geht Sch. auf die *„lex naturae"* nicht näher ein, da er sich darüber andernorts verbreitet hat. Wie er diese *lex* aber versteht, geht auch aus diesem Buche hervor. Natur ist richtig bestimmt als der Mensch, wie er sich selbst von Gott vorgegeben ist (175).

In 8 Kapiteln behandelt der Verf.: „I. Der Begriff Gesetz" (7—15); „II. Das Dasein unter dem Gesetz als Verfassung des personhaften Geschöpfes in statu viae" (16—25) mit einem „Exkurs: Freiheit der Entscheidung und Freiheit der Entschiedenheit" (26—30); „III. Der Mensch unter dem Gesetz Gottes und unter den Gesetzen der Menschen" (31—41); „IV. Das Dasein aus Gnaden als Grund des Daseins unter dem Gesetz" (42—52) mit einem „Exkurs: Der Begriff der Gnade im Neuen Testament und in der Theologie" (53—60); „V. Das Dasein unter dem Gesetz als Totalbeanspruchung des Menschen" (61—89); „VI. Formen des Betroffenseins vom Gesetz" (90—110); „VII. Das Gesetz und der Sünder" (111—154) mit einem „Exkurs: Non omnia opera peccatorum sunt peccata" (155—162) und „VIII. Das Gesetz und der Gerechtfertigte" (163—192). Eine sorgfältige Literaturauswahl verweist auf die von Sch. benützten Werke, wobei besonders K. Rahner, H. Schlier, D. v. Hildebrand, W. Trillhaas hervorzuheben sind.

Da es natürlich nicht möglich ist, den reichen Inhalt der Studie von Sch. hier auszubreiten, so seien im Hinblick auf die weitere Entwicklung der Allgemeinen Moraltheologie folgende Punkte als uns wichtig erscheinend hervorgehoben.

Sehr richtig wird das Gesetz, wie wir es kurz bezeichnen möchten, als normative Definition des Menschen von und vor Gott gesehen. Das Sollen ist aus diesem Sein ablesbar und ableitbar. Nur Gott kann mit seinem personalen Anspruch an den Menschen in dessen totaler und radikaler Abhängigkeit absolut, d. h. unbedingt in Pflicht nehmen — und fügen wir hinzu: jede andere Ableitung des Absolutheitscharakters des sittlichen Sollens mißlingt, verbleibt nur in einem gröberen oder feineren Utilitarismus. Das Gesetz Gottes ist nicht Einschränkung, sondern Setzung menschlicher Freiheit (19), weil der Mensch Person ist als Geschöpf und nicht umgekehrt. Die eigentliche Sünde besteht darin, daß der Mensch seine Geschöpflichkeit nicht wahrhaben will. Dabei ist nach Sch. zu unterscheiden die Freiheit der Unentschiedenheit, „in der der Mensch in die Situation der Wahl und Entscheidung versetzt ist (*libertas indifferentiae activae*) und die Freiheit der Entschiedenheit, welche die Wahl und die Entscheidung nur noch als ihre Herkunft in sich enthält (*libertas differentiae activae*)" (22). Dieser doppelten Freiheit korrespondiert auch eine doppelte Notwendigkeit, was besonders in den von Sch. eingehend behandelten Gewissenserlebnissen in Erscheinung tritt. Mit K. Rahner unterscheidet Sch. bei der Bestimmung des sittlichen Sollens: Natur = „den ganzen Menschen (mit Leib und Seele, Individualität und Sozialität), insofern er sich als solcher von Gott her vorgegeben ist", und Person = „derselbe Mensch, insofern er sich frei in Besitz nimmt oder in Besitz genommen hat" (22). Ob diese (vielleicht doch nur scheinbar) hilfreiche Distinktion dem Personsein des Menschen von Natur aus — man denke an die Konsequenzen für den ganzen sittlichen und naturrechtlichen Bereich der Pflichten gegenüber dem Menschen! — entspricht, erscheint uns fraglich. Sollte hier nicht besser von seiner Subjektivität im Vollzug der Freiheit die Rede sein anstatt von Person im oben eingeschränkten Sinne? Daher scheint es uns fraglich, wenn es (43) heißt, der Mensch „ist er selbst als Natur schon vor aller freien Selbstbestimmung", aber er „wird ... er selbst, nämlich Person, indem er sich in Freiheit annimmt, als der er sich von Gott vorgegeben ist" (43).

Sch. weist darauf hin, daß man bislang in der Moraltheologie die „sittliche Freiheit" = (Freiheit in der sittlichen Vollendung) zu wenig beachtet habe. Sittliche Freiheit meint aber sowohl die Wahlfreiheit als auch die Entscheidungsmächtigkeit im Bereich des sittlich Guten. Daher ist für Sch. „sittliche Freiheit bleibende Entschiedenheit für den Willen Gottes" (27), „konstitutives Element jeder Tugend" (28); denn „Tugend ist notwendig Umwandlung der Wahlfreiheit in sittliche Freiheit" (28). Sehr bedeutsam ist die Herausstellung von Sch., daß es an sich nur ein Gesetz, das Gesetz Gottes gibt und daß auch menschliche Gesetze nur von daher ihren Gesetzescharakter erhalten: sie bringen jenes in ihrer Vermittlungsfunktion nur zur Kenntnis (37ff).

Die heute so oft diskutierte schwierige Frage, wie kommen wir vom allgemeinen Gesetz Gottes zur konkreten Erkenntnis seines situativ verpflichtenden Inhaltes, wird bei Sch. so beantwortet: „Wir erfassen Gottes Willen und Gesetz, indem wir eine vorgegebene konkrete Situation ihrem intelligiblen (nicht bloß empirischen) Gehalt nach verstehen und sie durch eine spontane *synthesis apriori* in einen Imperativ übersetzen. Die konkrete Situation sind wir selbst in unserer jeweiligen geschichtlichen Konkretheit. Der intelligible Gehalt der Situation ist ihr Sinn und ihre Bedeutung. Die *synthesis apriori* versteht aus dem Sinngehalt den Wertgehalt, aus der Bedeutung die Bedeutsamkeit. Indem sie zugleich diesen vorgegebenen Wertgehalt und diese vorgegebene Bedeutsamkeit auf den Menschen als Person bezieht, bildet sie einen konkreten Sollenssatz. Das Verstehen des Wertgehaltes aus dem Sinn der Situation ist der konkrete Vollzug der abstrakt formulierten Einsicht: *omne ens (qua ens, unum et verum) est bonum.* Das Vermögen der menschlichen Vernunft, aus dem Wertgehalt und der Bedeutsamkeit einer konkreten Situation ihren Sollensanspruch zu erfassen, heißt in der scholastischen Tradition die *synderesis,* insofern dieser die Einsicht in das oberste Prinzip der Sittlichkeit zugeordnet wird: *bonum faciendum, malum vitandum.* Danach können wir kurz sagen: Der Wille Gottes wird uns vermittelt durch die jeweilige Situation, die wir selbst sind in unserer vorgegebenen sittlichen Konkretheit" (38).

Wir haben diesen zentralen Satz aus der Schrift von Sch. hervorgehoben,, weil er u. E. auch der Kernpunkt heutiger moraltheologischer Diskussion ist. Sie neigt sich mit Recht einem geschichtlich-konkreten-situativen (nicht existenzialistisch-situationistischem!) Denken zu, wie obiges Zitat deutlich macht. Sie zeigt zwar gut das „Daß" der Sittlichkeit, gelangt aber so noch nicht zu einer material-ethisch gefüllten Situationserfassung. Die traditionelle Moraltheologie gelangte hierzu vielleicht im Übermaß; die mit obigem Wort sich kennzeichnende kommt aus ihrem formalen und manchmal formalistischen Prinzip nicht zur konkreten auch übersituativen Inhaltlichkeit des Tuns. Kein Wunder, daß andere auch betonen, es gäbe nur ein einziges formales absolutes Prinzip der Sittlichkeit. Aller materiale Inhalt aber sei geschichtlich wandelbar. Vom existenzphilosophischen und -theologischen Standpunkt ergibt sich diese Einstellung mit Notwendigkeit. Daher lehnt man auch die „scholastische" inhaltsbezogene Spekulation zugunsten einer konkreten Augenblicksinterpretation ohne zureichendes inhaltliches „Interpretament" ab. Bei aller Richtigkeit der Ablehnung einer ungeschichtlichen Normenethik und einer existenzialistischen Situationsethik bedarf obige formale Sittlichkeitstheorie doch der material-ethischen Ergänzung. Dazu aber reicht bloße Existenzanalyse und postiv-geschichtliche

Tatsachen feststellung nicht aus. Hier bietet die Essenzanalyse und die überpositive-geschichtliche Tatsachen interpretation unentbehrliche Hilfe zur Erkenntnis der sittlichen Wahrheit.

Im IV. Kapitel gibt Sch. wertvolle Unterscheidungen, die seine weiteren Darlegungen tragen. Danach heißt „Geschöpflichkeit sich selber ganz von Gott geschenkt sein, sich ihm in allem verdanken, ganz aus seinen Gnaden leben" (42), wobei Gnade nicht übernatürliches Sein, sondern Gottes freie ungeschuldete Liebe ist, die aller Geschöpflichkeit zuvorkommt. „Personsein ... bedeutet aus sich selbst existieren, sein eigener Grund sein. Person ist durch Freiheit gekennzeichnet. Freiheit kommt aber einem Wesen zu, insofern es ‚causa sui' ist" (42). „Der Mensch ist Person, weil er Geschöpf ist; er verdankt alles sich selbst, weil er alles Gott verdankt; er lebt ganz aus eigener Kraft, weil er ganz von Gottes Gnaden lebt" (42). „Das Gesetz ist eine Gestalt, die Gottes Gnade annimmt, insofern sie einer Person zugedachte Gnade ist. Gott ist immer zuerst der aus freier Huld Schenkende, danach erst der Fordernde, aber er ist nie das eine ohne das andere. Darum ist auch der Inhalt der göttlichen Gnade und des göttlichen Gebotes derselbe. Er ist Gott selbst, dem Menschen im Medium seines Menschseins zuerst geschenkt und dann auch zu freier Annahme auferlegt" (43). So gründet alles Sollen im Sein. „Das Sein des Menschen ist der Grund für das Sollen des Menschen, das Sein des Menschen geht also jedem Sollen des Menschen voraus, kann folglich dem Menschen nur geschenkt sein ... Der Indikativ des göttlichen Handelns enthält in sich den Imperativ des göttlichen Gebotes" (44). Diese Zusammenhänge neu zu formulieren, sie in die von uns seit langem geforderte Erneuerung der Moraltheologie aus personalem, existentiellem, biblischem und missionarischem Geiste eingebracht zu haben, daran ist auch Sch. hier hervorragend beteiligt.

Daß aus diesem Zusammenhang von Gnade und Gesetz die Erhellung des gleichen biblischen Zusammenhanges gut gelingen muß, zeigt Sch. im weiteren Verlauf seiner Arbeit. Dabei verweist er auf Ansätze zu einer „in der Urkirche ansatzweise (schon gegebene) terminologische Unterscheidung zwischen dem Gegenstand der Dogmatik und der Moraltheologie" (45), weil hier deutlich unterschieden wird zwischen dem *kerygma* als Verkündigung göttlicher Heilstaten und zwischen *didache* als sittlicher Unterweisung, was bei dem Verhältnis von Gnade und Gesetz im dargelegten Sinne konsequent ist. Moraltheologie ist dann „zu bestimmen als die aus den Indikativ in den Imperativ übersetzte Anthropologie" (46).

Wir können hier nicht auf die klaren und zuverlässigen Ausführungen von Sch. über Bund und Gesetz, Gnade und Gebot im AT und NT näher eingehen. Wichtig ist jedoch, und das führt Sch. näher aus, daß bei Paulus außer der Relation Gnade-Gesetz auch die andere Gesetz (des Sünders, des Zornes) und Gnade (als Bekehrung, Befreiung vom Zorne Gottes und von der Sünde) vorkommt. Nichtbeachtung dieses Unterschiedes führt zu schweren Mißverständnissen in der Gesetzestheologie des hl. Paulus. Die „Gesetzesgerechtigkeit" = Nichtanerkennung der Vorordnung der Gnade vor dem Gesetz und daher Verdienen der Gnade auf Grund von Gesetzeswerken ist nach Paulus „die sublimste Art der menschlichen Sünde" (49). Sie verstößt gegen die absolute Priorität der Gnade vor dem Gesetz. Dabei ist Gnade nicht bloß etwas völlig Ungeschuldetes, wie es die katholische Dogmatik vor allem versteht, sondern etwas wider Verdienst dem Menschen aus lauter Gnade Verliehenes (53ff). Der Gnade Gottes steht also nicht der bloß natürliche Mensch, sondern der Zorn Gottes gegenüber. Existenz aus Gnade = „Existenz aus Geschöpflichkeit"; Existenz aus Werken = „sündige Existenz, weil der Mensch dadurch seine Geschöpflichkeit verneint" (59). In diesen sehr überzeugenden Darlegungen zeigt Sch. wieder die Konvergenz heilsgeschichtlichen und philosophisch-theologischen Denkens über den Menschen.

Aus dieser Sicht wird das Kerngebot leicht verständlich, ebenso wie alle einzelnen Gebote Konkretisierungen desselben sind.

Allerdings können die Darlegungen Sch.s über die evangelischen Räte oder die Werke der Übergebühr nicht befriedigen, obwohl sie u. E. das Beste darstellen, was zu diesem umstrittenen Traktat gesagt worden ist (vgl. 62ff). Die Kritik Sch. s an der traditionellen Auffassung, wie sie z. B. in Mausbach-Ermecke dargeboten ist, ist ernst zu nehmen, reicht aber schon wegen der alltäglichen sittlichen Erfahrung nicht zu. Diese traditionelle Auffassung wird auch von Sch. implizit anerkannt, wo immer er auf die Unterschiede sittlicher Werte hinweist, z. B. bei der Unterscheidung von *moralitas gravis et levis* im Bösen, aber – und das verdient stärksten Beifall – auch im Guten! Wir möchten meinen, es gibt objektiv Wertunterschiede hinsichtlich der Handlungsobjekte und der darauf bezogenen Handlungen (*actus specificatur ab obiecto*!). Es gibt aber auch vom Subjekt eben dieser Objekte her gesehen Verhaltensweisen, von denen die einen mehr oder weniger positiv oder auch negativ passen. Was objektiv besser ist, muß es nicht auch subjektiv sein; was objektiv „nur" gut ist, kann u. U. der Feind des sittlich-subjektiv Besseren sein. Kann jemand sein sittliches Soll nur durch Übernahme des objektiv Besseren erfüllen – z. B. auf Gott hin Übernahme der Ehelosigkeit – oder darf er objektiv Besseres nicht wegen Störung seines sittlichen Sollens übernehmen — z. B. Pflege der kranken sonst hilflosen Eltern anstatt Eintritt in einen religiösen Orden —, dann ist dort das objektiv Bessere und hier das objektiv Gute zu tun.

Daher meinen wir auch, daß Gott, von Grenzsituationen abgesehen, sich mit den allgemein verkündeten Geboten an alle und damit auch an den Durchschnitt der Menschen wendet, daß also die Moraltheologie gut tut, davon auszugehen, aber daß sie die Konkretisierung und existentielle Individualisierung als ihre ständige Aufgabe ansieht unter dem Primat des Kerngebotes der Gottes- und Nächstenliebe und – was heute oft unterschlagen wird – des Zieles: der Vollkommenheit in Christus.

Sehr wertvoll und weiter zu vertiefen ist die auf die Stoa zurückgehende Lehre von der *connexio virtutum* und ihre Beziehung zur *connexio legum seu mandatorum*, was zu einer weiteren ganzheitlichen Schau des Sittlichen beiträgt und sie gegen Zersplitterung durch falsche Kasuistik schützen kann. Dabei erscheint der Zusammenhang sittlichen Tuns mit der Grund-Hingabe in Liebe an Gott als *optio fundamentalis* in besonders hellem Licht, was für den erneuten Sündenfall des schon Gerechtfertigten beachtliche Konsequenzen hat.

Besonders eingehend behandelt Sch. den Traktat „Das Gesetz und der Sünder" (111ff), wobei ihm die Unterscheidung zwischen der ontologischen Situation des Menschen und der existentiellen Situation des Menschen aus persönlicher Entscheidung zu vertiefter Einsicht in die hier obwaltende Problematik verhilft. Vor allem gilt das für das Verständnis der Lage des Todsünders. Das *peccatum habituale* des Sünders ist nicht bloß juristisch als *reatus culpae* zu verstehen, sondern: „Die aktuelle Sünde als Tat und Ereignis besteht in der tiefsten Seinsschicht der Person als fundamentale Haltung real (*physice*) fort, als Grundrichtung des Menschen (seines Willens) gegen Gott und die sittliche Ordnung. Diese ‚Urentscheidung' oder richtiger ‚Urentschiedenheit' gegen Gott ist das *peccatum habituale*, die Sünde als Zustand ... Ja, man muß sagen: Das *peccatum actuale* (als Entscheidung) ist das *peccatum habituale* in seinem freien Ursprung und in seinem aktiv gesetzten Anfang" (126). Auf dieser Grundlage wird von Sch. „das weitere Verhalten des Sünders" untersucht (126ff). U. E. wird jedoch dieses Verhalten von Sch. zu pessimistisch beurteilt: „Weil der Menschen Sünder ist, kann er nicht anders denn als Sünder handeln und wirken" (127). Sch. selbst weiß um die Folgen seiner These (129), daß die Situation des Sünders nicht nur besteht im Verlorenhaben der heiligmachenden Gnade und in der Vorwerfbarkeit der bösen Tat — so die wohl noch herrschende Lehre —, sondern in einer existentiellen Grundverkehrtheit seiner Person gegen Gott. Daher ist „das *liberum arbitrium* des Sünders ... ungeschuldete Gabe Christi" (131ff). Wenn Sch. Recht behalten sollte, dann wird sicher die Brücke zum reformatorischen Verständnis von Gesetz — Sünde — Gnade erleichtert. Dazu bedürfte es aber noch eines weiteren Ausbaues der existential-ontologischen Sichtweise, auf die Sch. mit K. Rahner hinweist. Aus der Totalität und Radikalität von Gnade und Gesetz folgt dann auch die Problematik „einer bloß natürlichen Sittlichkeit in unserer faktischen übernatürlichen Ordnung" (137f).

An Hand der paulinischen Gesetzestheologie wird „Das Gesetz als Gottes Gericht und Erbarmen" (145ff) aufgezeigt, besonders Gal 5, 19.21. Gottes Gesetz tritt als *lex irae* und dann als *lex fidei* dem Sünder entgegen, und zwar in dieser Reihenfolge (153). „Gesetz ist dann nicht Sollenssatz, sondern Gericht, Verurteilung und Bestrafung. Sobald ich Gesetz als Sollenssatz fasse, kann es nur die Reihenfolge ‚Evangelium — Gesetz', ‚Gnade — Gesetz' geben. Auf das Gesetz als Gericht kann nur deswegen das Gesetz als Ruf in den Glauben folgen, weil zwischen beiden das Evangelium, die Gnade Christi steht" (153).

Im Exkurs (155ff) „*Non omnia opera peccatorum sunt peccata*" kommt Sch. auf seine oben angegebenen Thesen zurück und vergleicht sie mit dem Trienter Konzil *sess. 6 can. 7*: daß nicht alle Werke der Sünder Sünde sind. Sch. meint, durch diese Entscheidung von Trient werde nur der reformatorische Irrtum getroffen, daß der Sünder durch alle seine Taten nur noch seine Schuld und Strafe erhöhe. Wenn das der Fall ist, dann besteht die oben kritisch anzeigte These Sch.s doch wohl zu Recht.

Noch klarer formuliert Sch. in diesem Zusammenhang: *lex operum* = Bezeichnung für die Möglichkeit eines sündigen Daseinsverständnisses; *lex irae* = Gericht, Verurteilung, Bestrafung als Antwort Gottes auf die Sünde des Geschöpfes; *lex fidei* = „die einzig denkbare Form einer Begnadigung des sündigen Geschöpfes" (158). Aber, so heißt es bei Sch.: „Der Mensch sündigt immer als einer und ganzer, nicht etwa nur, insofern er ein zu übernatürlichem Leben berufener, sondern immer auch, insofern er überhaupt Mensch ist. ... Darum verwirkt der Mensch durch die schwere Sünde nicht nur sein übernatürliches, sondern auch sein natürliches Sein" (158). Aber der Sünder „hat sein übernatürliches Sein nicht schlechterdings verwirkt. Er hat sein übernatürliches Sein ... als ein frei abgelehntes übernatürliches Sein. Er hat sein übernatürliches Sein im Modus des Widerspruchs, der Negation" (159). Entsprechendes gilt auch vom natürlichen Sein des Sünders. Es ist nicht schlechterdings

vernichtet, denn in der Sünde bleibt er Mensch, Gottes Geschöpf. „Aber da der Sünder nicht der sein will, der er von Gott her schon ist, besitzt er auch sein natürliches Sein nur im Modus des Widerspruchs und der Negation ... als ein verlorenes und vertanes Sein. Der scheinbare Widerspruch einer solchen Aussage gibt nur den der Sünde immanenten Widerspruch wieder: Der Mensch ist Gottes Geschöpf, aber er will sich selbst nicht als Gottes Geschöpf" (159).

Trotz dieser subtilen Unterscheidung ist uns die These Sch.s nicht einleuchtend genug. Besteht sie mehr in Worten als in Wirklichkeit? S. 160 können wir nämlich nicht anders verstehen, als daß der Sünder zu keinem natürlich sittlich-guten Tun mehr fähig ist. Und diese Ansicht halten wir für nicht richtig. Sch. selbst bekommt (161f) offenbar Skrupel ob der Nähe seiner Theorie zur reformatorischen Lehre von der *natura peccato penitus corrupta*. So richtig es ist, daß die katholische Theologie sich nicht nur über die Folgen der Erbsünde, sondern auch die der persönlichen Sünde mehr Gedanken machen muß als bisher – und das nicht nur im Hinblick auf das ökumenische Gespräch —, so bedenkenswürdig-bedenklich müssen einem doch die Thesen Sch.s in diesem Zusammenhang erscheinen.

Das letzte Kapitel des Buches behandelt „Das Gesetz und der Gerechtfertigte" (163ff). Für diesen ist jenes zwar göttliche Willenskundgabe, aber nicht mehr Befehl oder Gesetz oder Imperativ. Der *lex irae* entspricht hier die *lex consolationis* oder *consolatrix* oder die *conscientia consequens*. Diese wird in der Moraltheologie leider nur wenig beachtet. „Die *conscientia consolationis* oder *consolatrix* ist die *lex consolationis* in ihrer Aktualität und Konkretheit" (177). Diese *lex* heißt im NT nicht *nomos*, sondern *Paraklese*. Dieses Kapitel ist bei Sch. lichtvoll dargelegt. „Die apostolische Paränese hat den Charakter des Bittens, Ermahnens und Zuredens, weil ihr Ort die *‚familia Dei'* von Mk 3, 31ff ist" (182). Als Letztes wird das Gesetz Gottes als „warnende Mahnung zur Treue" (186ff) dargestellt sowie betont, daß auch das Problem der Versuchung in der Moraltheologie ein bislang zu sehr vernachlässigtes Thema ist.

Sch.s Arbeit zeigte uns eine Fülle neuer Gesichtspunkte, eine Fruchtbarkeit existential-analytischer Betrachtungsweise, reiche thematische Anregungen für die „neue Moral", der man aber nur wünschen kann, daß sie stets *nova et vetera* richtig miteinander verbindet. Sch. liefert dazu einen wertvollen Beitrag.

Bochum. Gustav Ermecke.

Rossel, Jaques: **Dynamik der Hoffnung.** Eine zeitgemäße Studie zum Thema Christ und Welt. Basel: Verlag Basileia 1967. 177 S.; Ln DM 14,80.

Das unter dem Originaltitel „Mission dans une société dynamique" erschienene Buch des Präsidenten der Basler Mission, dessen Übertragung ins Deutsche von Anna Elisabeth Vischer in einer inhaltlich wie stilistisch hervorragenden Weise besorgt wurde, greift die theologische Fragestellung nach der Hoffnung des Menschen und der Weltentwicklung auf: „Hinter der Dynamik, die unsere Welt beherrscht, hinter dem guten Neuen, das aus dieser Dynamik erwächst, steht ... der lebendige Gott, der sich in Christus hingibt und sich in ihm an alle Menschen wendet, um sie zu seiner vollkommenen Gesellschaft unter seiner gerechten Herrschaft zu führen" (S. 9). Nicht so sehr in einer systematischen Analyse als in einem inspirativen Erfassen der Gegebenheiten und Tendenzen entwickelt Verf. die Thematik in drei Teilen: Unsere Welt, der Auftrag der Kirche und der missionarische Dienst.

An Hand lebensnaher Beispiele wird als erstes charakteristisches Merkmal unserer Welt die Urbanisierung der Gesellschaft und ihr ethnischer und religiöser Pluralismus aufgezeigt. Die Epoche der geschlossenen und relativ stationären Kulturen ist der offenen und in steter Veränderung begriffenen Gesellschaft gewichen, in der verschiedene Machtzentren und Wertordnungen, neue persönliche und soziale Beziehungen und Strukturen gelten (S. 17ff). Schon hier stellt sich die Frage nach dem Standort der Kirche und ihrer missionarischen Wirksamkeit. Weder die Methode des Aufbaus eigener vom Evangelium geprägter sozialer Verhältnisse („christliche Dörfer") noch die Aufpfropfung des Christentums in die einheimische Gedankenwelt und Kultur wird diesem weltweiten Prozeß der Evolution gerecht (S. 24ff). Dabei fällt der Kirche die Aufgabe zu, jeden einseitigen Radikalismus, der die Kontinuität mit der Vergangenheit abschneidet und zum „Nihilismus" führt, aber auch einen falschen Konservatismus, „der eine Apartheid von universalen Ausmaßen zur Folge haben kann", schöpferisch zu überwinden (S. 32). – Als zweites Merkmal wird in Auswirkung der westlichen Revolutionen von 1517–1917 die Säkularisierung markiert, die durch die christliche Arbeitsauffassung vorbereitet, durch den mittelalterlichen Streit um die Investitur ausgelöst, durch die Reformation gewollt und durch die Renaissance gefördert worden war und ihren philosophischen Ausdruck im modernen Empirismus fand (S. 50). Verf. erkennt eine Wurzel dieser „Ereignisse" im Evangelium, das „das Neue" schlechthin ist (S. 58) und den Menschen jeweils neu fordert. Insofern eignet auch der Kirche ein innerlich evolutorischer Charakter, „sie muß Fleisch werden" (S. 62), sie ist die *„ecclesia semper reformanda"*, jedoch anders als es „Schwärmer" wollen: nicht in einer „Konversion zur Welt", nicht in Gleichschaltung mit der Welt, nicht in Gleichsetzung des verborgenen Reiches Gottes mit der säkularisierten Welt, wodurch nämlich ihre Hoffnung mit der Wirklichkeit verwechselt würde.

Worin besteht nun der missionarische Auftrag der Kirche in einer revolutionären Welt? In der Verkündigung der christlichen Botschaft von der Liebe Gottes, die sich zunächst in der Schöpfung manifestiert, die durch die Gemeinschaft des Bundes bestimmt ist und durch den Gehorsam im Glauben ihre Erfüllung findet (S. 74ff). Verf. hält eine kritische Distanz zu gewissen Erscheinungen in der „heutigen Theologie" für geboten, Sünde und Tod zu unterschätzen (S. 79), das Vorläufige absolut zu setzen und dadurch einem ideologischen Fanatismus oder Skeptizismus anheimzufallen (S. 88) oder über der Formel von der „Präsenz" der Kirche ihre Andersartigkeit gegenüber der Welt zu überspielen und ihre missionarische Gegenwart zu verkennen (S. 94, 96). Die missionarische Gegenwart Gottes in der Welt ist stets dynamisch, weil er in Christus immer der Kommende ist, sie verfolgt die Erlösung, das Heil der Menschen und sie bewahrt deshalb eine beunruhigende Distanz – drei Aspekte, die auch die missionarische Existenz der Christen auszeichnen. In diesem Zusammenhang sind die Überlegungen des Verfassers bemerkenswert, die auch den öffentlichen Gottesdienst als Aktualisierung des Bundes – wobei vor fortwährenden Improvisationen und vor einer liturgischen Tendenz zur Ästhetik gewarnt wird (S. 104f) — und Wort und Dienst als die beiden Brennpunkte des kirchlichen Zeugnisses für die Welt betonen. Der 3. Teil über den missionarischen Dienst versucht die Perspektiven für die Verwirklichung des Evangeliums in unserer Welt abzustecken: der Dienst jenseits der geographischen und kulturellen Grenzen, die Situation zwischen Fremdlingsein und Partnerschaft. Im Besonderen kommt es bei der christlichen Tat nicht nur auf die „Einzelfürsorge", sondern ebenso sehr auf die „gesellschaftliche Diakonie" an, die sich auf die sozialen Strukturen richtet (S. 130). Die christliche Verkündigung ist getragen von der ihr eigenen Dynamik der Hoffnung, die der um sich greifenden Mutlosigkeit, dem „Nihilismus der rohen Gewalt oder des Geistes" wehrt und der Bewegung der Welt das Ziel schenkt (S. 156ff).

Die Fülle der in dieser Studie aufgeworfenen Fragen, der Versuch einer vertikalen Zusammenschau der unsere Welt bestimmenden Faktoren, das unverfälschte theologische Anliegen und der nüchterne Blick für die reale Entwicklung wie für ideologische Fragwürdigkeiten leisten einen wertvollen Beitrag zum Verhältnis von Christ und Welt. Das Buch liefert keine fertigen Lösungen, aber es regt an und fordert zur Auseinandersetzung heraus.

Münster. Anton Rauscher.

Weltarmut. Eine kirchliche Denkschrift. Hrsg., eingel. und kommentiert von Klaus-Martin Beckmann und Klaus Lefringhausen. Mit einem Vorwort vom Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland. Stuttgart-Berlin: Kreuz-Verlag 1967. 95 S.; kart. DM 5,80.

Die kleine Schrift, im Hinblick auf die 2. Welthandelskonferenz in New-Delhi (März 1968) und vor allem auf die 4. Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala herausgegeben, stellt ihrer Form nach einen Diskussionsbeitrag dar: Deswegen ihr mehr thesenartiger Charakter und deswegen wohl auch die mehr aneinandergereihten als einander entfaltenden Beiträge. Dennoch ist sie wichtig, weil sie das theologische Denken vor das Problem der „Welt" im planetarischen und futurologischen Sinn stellt.

Sie enthält — neben Vorwort und Einführung — die Erklärung des Rates britischer Kirchen vom 6. 4. 1966 über „World Poverty and British Responsibility", einen Beitrag von Klaus-Martin Beckmann „‚Theologie der Revolution' und die britische Denkschrift" sowie „Sozialwissenschaftliche Beiträge zur ökumenischen Diskussion" von Klaus Lefringhausen.

Die beiden deutschen Kommentatoren legen in ihren Ausführungen besonderes Gewicht auf die Frage nach einer „Theologie der Revolution"; es mag daher angemessen sein, die kritische Würdigung dieser Schrift v. a. auf ihre theologischen Aussagen zu beschränken.

Dennoch soll angemerkt werden, daß die Darstellung der Entwicklungsproblematik und Entwicklungsstrategie in Teil II und Teil III der genannten Denkschrift von ihrem Verstehenshorizont her besondere Beachtung verdient, wie auch, daß die Interpretation der Enzyklika *Populorum Progressio* von K. Lefringhausen (83ff) bei aller Kürze von wohltuender Sachlichkeit und adäquater Erfassung ihres Aussageinhaltes ist (vgl. insbesondere den auf S. 90 skizzierten „Wirtschaftsnationalismus").

„Fragen wir zunächst nach der theologischen Begründung und der theologischen Argumentierungsweise der Denkschrift, so macht sich anfangs ein Mangel bemerkbar, der auch die deutschen Denkschriften betrifft ... man (hat) häufig den Eindruck, daß die speziell theologischen Teile oft am Anfang und am Ende einer Denkschrift unverbunden neben den Sachproblemen stehen und eher eine Art Vorspann oder frommen Ausklang darstellen" (K.-M. Beckmann S. 67). In der Tat wird die Frage, „warum Christen sich mit den Problemen der Weltarmut und der Förderung wirtschaftlicher Entwicklung in den von Armut betroffenen Ländern der Welt befassen sollten" (10), in erster Linie mit faktisch angenommenen, aber nicht weiter erläuterten Gründen beantwortet: es sei das Interesse an der Verbreitung der sozialen Gerechtigkeit in der ganzen Welt (12), es sei die Ausweitung der Nächstenliebe auf alle Menschen (13), es sei der Zeugnischarakter helfender Taten (14), die zusammen das Engagement der Christen verlangen würden. Wenn nun Beckmann erwähnt, daß die Denkschrift „nach Erledigung der theologischen Einleitungsfragen" einen offensichtlich von Fachleuten angefertigten Sachbeitrag leistet (in Teil II und III) und dazu bemerkt, „daß dieses wohl derzeit die einzige überzeugende Form ist, in der auch die Kirche zu brennenden sozialen Fragen der Gegenwart Stellung nehmen kann, die Beachtung findet" (69), dann wird das Problem einer theologischen Begründung des christlichen Engagements für die Überwindung der Weltarmut noch einmal mehr signifikant. Auch in der Denkschrift findet sich — wie im Missionsdekret des II. Vaticanums in Nr. 6 und Nr. 12 — das Zwar-Aber einer ‚Pflichtenkollision' zwischen der „obersten Pflicht, den Glauben an die Vergebung und die Freude des Heiligen Geistes zu bekennen" (13) und der „Hilfe zur Verbesserung der Lebensbedingungen" (ebd.). Schließlich wird von Beckmann eine bloße Kontext-Ethik (58: im Hinblick auf Paul Lehmann, Ethik als Antwort. Methodik einer Koinonia-Ethik, München 1966) und eine bloß eschatologisch argumentierende Theologie (67: im Hinblick auf Jürgen Moltmann, Theologie der Hoffnung, München 1966) in Frage gestellt: „Es gibt doch wohl auch Schöpfungsstrukturen, eine Art Ordnung. Aber das große Problem ist, wie sie zu finden sind, und ob sie überhaupt erkennbar sind" (67).

Damit wird die Verlegenheit sichtbar, in welche die Theologie geraten ist angesichts einer planetarischen Gesellschaft, die durch einen dynamischen Wandel ihrer Einstellungen und Strukturen gekennzeichnet ist. Vor diesem Wandel als dem eigentlichen Stigma der Gegenwartswelt, vor dieser dauerhaften Dynamik eines planetarischen Vergesellschaftungsprozesses versagen die Versuche, durch Festlegung auf universal-gültige Prinzipien zu Fixpunkten einer möglichen Weltordnung zu kommen. Die Enzyklika Pauls VI. *Populorum Progressio* hat dem dadurch Rechnung getragen, daß sie den dynamischen Wandel in den Kontext eines offenen Humanismus einträgt, eines Humanismus des „l'homme passe l'homme" im Sinne Pascals, des sich dauernden Offenhaltens für die Neuheit des Menschen und der Welt im Hinblick auf jenen „vollkommenen Menschen", den die Menschheit nach Eph 4, 13 am Ende bilden wird. Die evangelische Theologie hat diese Dauerdynamik der gegenwärtig-zukünftigen Welt seit der Weltkonferenz 1966 für Kirche und Welt in Genf mit einer „Theologie der Revolution" theologisch zu erfassen gesucht — wobei freilich der Begriff „Revolution" im weiteren, angelsächsischen Sinn gebraucht wird, der auch die Entfaltung der landwirtschaftlichen Technik (43) wie die Auswirkung der Nachrichtenmedien (11) mitzudenken erlaubt. Dennoch spielt die Frage der Gewalt (69) wie auch in *Populorum Progressio* (Nr. 31) eine Rolle. Das Tastende solcher theologischer Versuche wird sowohl von Beckmann (der S. 66 den Begriff „Theologie der Strukturen" vorschlägt) und von Lefringhausen (74) deutlich empfunden.

Was aber steckt in diesen Versuchen einer „Theologie der Revolution" an weiterführenden Entdeckungen, ungeachtet aller differenzierten Auffassungen von Richard Shaull (54ff), Hans-Dieter Wendland (57f), Harvey Cox (59ff)? Es sind dies, so stimmen Denkschrift und Kommentatoren wohl überein (vgl. 51 u. 70f), einmal die Wiederentdeckung des revolutionären Charakters des Evangeliums: „Als erstes müssen die Kirchen aufs neue den revolutionären Charakter des Evangeliums entdecken und vorbereitet sein, gesellschaftlichen Wandel zu beeinflussen, statt von ihm überrumpelt zu werden" (51). Zum zweiten ist es die Annahme der Veränderung als einer dauernden Grundeinstellung, eine „Dauerkonversion" also, wie Harvey Cox (60) sagt. Beseitigung der Weltarmut durch „Entwicklungshilfe" kann dann nicht als Stopversuch eines „revolutionären" Wandels verstanden werden: „Dieser revolutionäre Wandel ist in keiner Weise auf die Entwicklungsländer beschränkt. In diesem Sinn muß die vor uns liegende Aufgabe nicht als eine Versicherung gegen Unruhe und Störung aufgefaßt werden, sondern als eine Annahme der Veränderung und sogar als Notwendigkeit, diese zu provozieren" (52).

Die Herausforderung an die Theologie, das Neue dieses weltweiten Vergesellschaftungsprozesses im Lichte des Evangeliums verstehen zu lernen, ist groß. Die vorliegende Schrift gibt einen wichtigen Beitrag dazu.

Zuletzt sei kritisch angemerkt, daß die Behauptung von Lefringhausen: „Die entscheidende Frage für die Entwicklungsländer ist die Bevölkerungsplanung" (91) in dieser apodiktischen Form nicht zutrifft, da die „Bevölkerungsexplosion" bis zum Jahre 2000 durch solche Maßnahmen nur verlangsamt, nicht aber gebremst werden kann, und „Bevölkerungsplanung", wie übrigens die Schrift es selbst kundgibt, nur eine der notwendigen Maßnahmen darstellt.

Rimpar b. Würzburg. Jochen Schmauch.

Müller, Alois - **Elsener,** Ferdinand - **Huizing,** Petrus: **Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung?** (Offene Wege 7) Einsiedeln: Benziger Verlag 1968. 84 S.; kart. DM 9,80.

Das Recht in der Kirche macht gegenwärtig eine tiefgreifende Krise durch. Das mag viele Ursachen haben. Sicher aber dürfte sein, daß das kirchliche Recht zum einen an der gegenwärtigen allgemeinen Rechts- und Autoritätskrise teilhat, es aber darüber hinaus wegen seines autoritären Charakters und seiner absolutistischen Handhabung weder dem Kirchenverständnis noch dem Rechtsempfinden des katholischen Christen von heute entspricht; so sind gerade die Rechtsordnungen der Kirche für Angriffe besonders anfällig. Während auf der einen Seite die kirchlichen Gesetzgeber reichlich unbekümmert und eigenwillig „Gesetze" erlassen und die kirchlichen Verwaltungsorgane ihrerseit mit teilweise staunenswerter Leichtigkeit das „Recht" in einer für sie passenden Weise anwenden und „Ordnung" schaffen, versuchen sie nur zu häufig, eine Kritik an ihren Maßnahmen als „Rechtsfremdheit" und „Anmaßung" abzutun. Bei solcher Haltung wundert es wenig, wenn bei Klerus und gläubigem „Volk" immer unwilliger und immer schwerer zu überhören gefragt wird, ob und wozu es in der Kirche überhaupt eine Rechtsordnung mit Gesetzen geben müsse. Nicht selten wird gefordert, dem freien Wirken der Charismen dürfte keine gesetzliche Schranke gesetzt werden; Sohms Schlagwort, wonach das Wesen der Kirche mit dem Wesen des Rechtes unvereinbar sei, scheint nicht selten fröhliche Urständ zu feiern.

Aus diesem Grund darf das kleine, ebenso ansprechende wie verstehbare Bändchen der Aufmerksamkeit weiter Kreise sicher sein. In ihm versuchen ein Pastoraltheologe, ein Rechtshistoriker und ein Kanonist eine Standortbestimmung des Rechtes in der Kirche bzw. eine Anfrage an die geltende kirchliche Rechtsordnung.

Der Pastoraltheologe der Universität Freiburg/Schw. Alois Müller versucht — ausgehend von der Frage „braucht die Kirche ein Recht", ja, „darf es überhaupt in der Kirche Rechtssatzungen geben?" — in knappen Zügen eine Theorie des kirchlichen Rechtes zu skizzieren. Er geht dabei von der oft übersehenen Wesensart des Rechtes aus, „Anrecht" und als solches zwischen Personen wirksam zu sein. In diesem Sinn ist Recht somit stets personbezogen, ist angewandter und sachgeordneter „Dialog über Menschenwürde" (10). Aus dieser Eigenart des Rechtes, „Anrecht" zu sein, ergibt sich dann die Ordnungsfunktion des Rechts als einer Gewährleistung der personalen Anrechte. Deshalb ist zu unterscheiden einerseits zwischen Recht als einer „Gewährleistung seinsmäßiger Anrechte auf der Ordnungsebene" und Recht, „welches im direkten Sinn bloße Normierung der Rollenkoordination zur Handlungssicherheit sein will" (11). Sodann zeigt Müller, wie das Recht in der Kirche biblisch begründet werden kann; er begnügt sich dabei nicht, durch bloße „Garnierung" mit Bibelzitaten — unangefochten durch exegetische Erkenntnisse — das Bestehende zu rechtfertigen, sondern versucht durch Hinweis auf die Rechtsvorstellungen und die Deutung biblischer Rechtsgedanken, die zugleich Grundgedanken der Schrift sind, nachzuweisen, daß das Recht in der Kirche einen legitimen Ort hat.

Hier hätte man gern eine weitere Ausführung im Sinne des von H. Dombois (Das Recht der Gnade) gemachten Ansatzes gesehen. Es wäre dann zu zeigen gewesen, wie stark die Schriften des Alten und des Neuen Bundes von Rechtsvorstellungen und rechtlichen Kategorien geprägt werden: angefangen von dem Begriff des Bundes, der mehr und anderes meint als „Vertrag" in unserem Sinn, über „Testament" zu „Erbschaft" und „Adoption"

bis zu dem Vorgang der „Repräsentation" und zu jenen Sätzen „heiligen Rechts" (Käsemann), die das Leben der Gemeinde in der Stunde ihres Anfangs bestimmten. Wenn diese Konturen in dem genannten Beitrag jedoch nicht deutlicher aufgezeigt werden, so liegt das am arg begrenzten Raum, nicht am Verfasser. Die sehr klaren Ausführungen werden zweifellos helfen, eine Korrektur der weitverbreiteten negativen Einstellung gegenüber dem Recht in der Kirche zu veranlassen, sofern die kirchlichen Gesetzgeber und Autoritäten ebenfalls die hier an sie gerichteten Worte partnerschaftlicher Sorge hören und beherzigen!

Besonders dankenswert ist es, daß der Verfasser sich nicht gescheut hat, in der ihm auferlegten Kürze ein Grundproblem der kirchlichen Rechtsordnung einmal als „frag-würdig" darzutun: das *„ius divinum"*. Zwar kennt das kirchliche Gesetzbuch eine Unterscheidung zwischen „göttlichem Recht" und „Naturrecht", doch kann letztlich jegliches „Naturrecht" auf Gott als den Schöpfer zurückgeführt und auf diese Weise „divinisiert" werden. Das geschieht denn auch im kirchlichen Gesetzbuch, z. B. wenn c. 1405 § 1 bestimmt: „eine von wem auch immer erhaltene Erlaubnis enthebt niemand von dem naturrechtlichen Verbot, Bücher zu lesen, welche für ihn eine unmittelbare geistliche Gefahr bedeuten"; ebenso betrachtet c. 1068 die sog. Impotenz als trennendes Ehehindernis, von dem niemals dispensiert werden kann, da es auf dem Naturrecht gründet.

Darüber hinaus wissen die Kanonisten und mehr noch die Moraltheologen viele Gebote bzw. Verbote über das Naturrecht auf göttliches Recht zurückzuführen: Von der Residenzpflicht der Pfarrer bis zum Nüchternheitsgebot, von der Beichtpflicht bis zum Grundsatz, daß nur ein Mann ordiniert werden kann, reichen die Konstruktionen eines „vergöttlichten" Naturrechts bzw. umgekehrt eines naturrechtlichen „göttlichen Rechts". — Das kirchliche Gesetzbuch kennt offenbar auch „göttliches Recht" allein auf Grund positiver Festsetzung durch den kirchlichen Gesetzgeber: So vor allem die Kanones 107 und 108 § 3, die bestimmen, daß „kraft göttlicher Anordnung" in der Kirche die Kleriker von den Laien geschieden sind (c. 107). Dabei wird die sog. Weihehierarchie in den Stufen der Bischöfe, Presbyter und Diener (*ministri*) und die sog. Jurisdiktionshierarchie im obersten Pontifikat und im Episkopat auf göttliche Einsetzung zurückgeführt (c. 108 § 3).

Dem kundigen und objektiven Betrachter stellt sich angesichts dieser Aussagen die Frage, ob solche Feststellungen des Kirchenrechtes als *lex*, als Rechtssatz im rechtstechnischen Sinn, zu betrachten und zu handhaben sind. Wenn das der Fall sein soll, „dann geraten göttliche Satzungen unter die Denkweisen und Methoden menschlichen Rechtsgebarens bis zu einem Punkt, da man sich fragen muß, ob diese oder jene juridische Konsequenz wirklich noch den Rang eines *ius divinum* beanspruchen könne, nur weil an ihrem Anfang irgend ein Wort Christi überliefert ist". Dabei setzt Müller noch „irgendein Wort Christi" voraus, doch ist festzustellen, daß ein solches keineswegs immer nachweisbar ist (etwa in c. 100 § 1). Aber selbst wenn in einem Fall, wie beim Scheidungsverbot, ein Wort des Herrn überliefert ist, müßte erst einmal redlich die gesamte zeitgeschichtliche Situation ausgeleuchtet und verstanden werden, ehe die Kirche einen solchen Satz als absolute und unverrückbare Norm in ihre Rechtsordnung übernimmt.

Und selbst wenn die Kirche solches mit einem Schriftwort tut — was ihr zweifellos zusteht —, dann tritt eine tiefgreifende Veränderung mit diesem Wort ein: es geht in die kirchliche Rechtsordnung ein als Satz kirchlichen, also menschlichen Rechts, weil anders nach unserem heutigen Begriff von Gesetz und Rechtsordnung der Raum positiven Rechts sonst gesprengt würde und die pagane und alttestamentliche Identifizierung von Gottes Gebot und Rechtsordnung wieder wirksam würde. Sofern wir das kirchliche Recht also als eine wirkliche Rechtsordnung anerkennen, werden wir auch zugeben müssen, daß in dem Augenblick, da eine Weisung des Herrn zum kirchlichen Gesetz erhoben wird, es als Gesetz der Kirche durch seine Zugehörigkeit zu einer irdischen Rechtsordnung gegenüber seiner Grundlage „transformiert" und somit nicht mehr Gesetz „göttlichen" sondern kirchlichen Rechts ist. Das schließt nicht aus, daß die Kirche eventuell in einem bestimmten Fall ihr Gesetz nur so und nicht anders gestaltet, doch würde dann der Begriff das *„ius divinum"* nicht weiter „als leichte Waffe in geistigen Auseinandersetzungen" gebraucht werden können (20).

Das kirchliche Recht steht aber nicht nur in der gezeigten Spannung zu den Grundsätzen des sog. Naturrechts und den positiven Geboten Gottes, wobei es den Kanonisten aller Zeiten offensichtlich schwer fällt, zwischen der Ordnung des Neuen und der des Alten Bundes zu unterscheiden, sondern es steht eben deswegen auch in einem schwierigen Verhältnis zur Moral. In dieser Beziehung kann eine doppelte Fehlentwicklung eintreten: die Verrechtlichung der Moral, d. h. das innere Tendieren auf Seinsfülle wird nach juristischer Art als ein Vorschriftenkodex verstanden und dementsprechend sanktioniert. Ein „moralisches Urteil" unterscheidet sich dann nicht von einem juristischen, „nur daß die ‚Moralgesetze' ein viel weiteres Feld menschlichen Handelns decken als die juristischen Gesetze" (21), was zur Folge hat, daß das gesamte menschliche Verhalten nach totalitärem Muster reglementiert wird.

Ist solches einmal geschehen, tritt unweigerlich auch die zweite Fehlentwicklung ein: die Moralisierung des Rechts. Sie bedeutet, daß „jede faktische Übertretung einer rechtlichen Vorschrift ... augenblicklich identifiziert wird mit einer moralischen Übertretung. Rechtsvorschrift wird dann formal immer zur Moralvorschrift" (22). Es ist nun tatsächlich nicht zu leugnen, daß Recht und Moral in der katholischen Kirche diesen Gefahren erlegen sind, sehr zum Schaden sowohl des Rechts als auch der Moral. Das wird in besonders bedrückender und die kirchliche Ordnung heute so heillos kompromittierender Weise deutlich in dem Anspruch der kirchlichen Autorität, ein bestimmtes Verhalten „unter Sünde" befehlen oder verbieten zu wollen. Mit Recht stellt darum Müller demgegenüber fest: „Nur was hier und jetzt als das Seinsgemäße, von Gott Gewollte erscheint, verpflichtet unter Sünde. Was die kirchliche Autorität tun kann, ist Gemeinschaftsordnungen zu erlassen" (23). Wenn auch Widersetzlichkeit gegen eine rechtliche Anordnung moralisch schuldhaft sein kann, so steht es doch rechtmäßig keineswegs in der Macht der kirchlichen Autorität, „den Inhalt eines Verbotes zur Todsünde" zu erklären (24).

Zuletzt weist der Pastoraltheologe hin auf die bedenkliche aber verbreitete Gepflogenheit der „Sakralisierung" des kirchlichen Rechts, die in allzu leichtfertiger Weise das Wort mißbraucht: „Was immer du auf Erden binden wirst, wird auch im Himmel gebunden ..." (Mt 16, 18), oder: „Wer euch hört, hört mich, wer euch verachtet, verachtet mich" (Lk 10, 16) (25).

Damit leitet dieser Beitrag zu jenem des Kanonisten von Nimwegen, P. Huizing („Um eine neue Kirchenordnung") über, der betont, so wenig wie Christus eine Art himmlischer Gesetzgeber sei, so wenig dürfe die Kirchenordnung als eine Art übernatürlicher Rechtsordnung mißverstanden werden; sie beruhe vielmehr „wesentlich auf dem Glauben an die Kirche und auf freiwilliger Anerkennung" (61). Aus diesem Grund sollte die kirchliche Rechtsordnung grundsätzlich keinen Anspruch auf „Gewalt" mehr erheben; was ihr vom Herrn übertragen ist, ist geistliche „Vollmacht", ist „Berufung" zum brüderlichen „Dienst", nicht aber Herrschaftsgewalt! Dementsprechend sollte die kirchliche Rechtsordnung auch von dem überheblichen Grundsatz ablassen, daß sie für alle Christen verbindlich sei, sofern diese nicht ausdrücklich ausgenommen werden.

Huizing zeigt, daß diese Überbeanspruchung des Kirchenrechts, die der Kirche so wenig guttut, eine ihrer Wurzeln in der Vorstellung der Kirche als „vollkommener Gesellschaft" hat. Obwohl dieser Begriff noch sehr jung ist, er wird tatsächlich erst seit etwa 100 Jahren auf die Kirche angewandt, findet man doch heute kaum mehr eine Ekklesiologie oder ein kirchenrechtliches Lehrbuch, in denen diese Eigenschaft nicht geradezu als *sententia communis* unreflektiert vorausgesetzt würde. Demgegenüber muß nachdrücklich betont werden, daß die Ordnung der Kirche heute nur dann erwarten kann, von den Gläubigen, also von der „Kirche", angenommen, „rezipiert" zu werden, sofern „sie der christlichen, brüderlichen Gemeinschaft und ihren Werken und ihrer Verkündigung in der Welt dient und diese fördert" (64).

Allein aus der Tatsache, daß das Petrusamt beispielsweise die Einheit des apostolischen Bischofskollegiums und die der Kirchen wahren soll, muß noch keineswegs folgen, daß der Papst „gesetzgebende Gewalt" besitzt in dem Sinn nämlich, „daß er diese kraft eines unmittelbaren Auftrags Christi notwendig durch ein System von Gesetzen oder allgemein verbindlichen Regeln ausüben sollte" (64). Aus diesem Grund müssen die positiven kirchlichen Gesetze ihrer Art nach anders sein als die der weltlichen Mächte, denn in der Kirche kann und darf nur die Bindung an Christus und die Leitung durch seinen Geist als absolute Norm gelten. So wird künftig das kirchliche Recht mehr als Wegweisung und Rat, denn als zwingendes Gesetz zu verstehen sein.

Freilich im Blick auf ein kirchliches Ämter- und Dienstrecht wird man stärker differenzieren müssen, als Huizing es auf diesen wenigen Seiten tun kann; denn gerade in diesem Bereich wird die Kirche auch künftig auf ein klares, verbindliches und gerechtes „Amtsrecht" nicht verzichten können, sollen Willkür und prinzipielle, wenn auch unbewußte Verachtung des Rechtes und der Gerechtigkeit in der Kirche nicht noch bedrohlichere Formen annehmen!

Es ist heute sicher nicht mehr möglich, das persönliche religiöse Leben des Christen bindenden kirchlichen „Gesetzen" zu unterwerfen. In diesem Bereich kommt es jetzt „auf gute Unterweisung und Belehrung an, nicht mehr auf Gebote und Vorschriften" (72). Wenn Huizing

freilich sagt, „Teilnahme an der Eucharistiefeier, Beichte und Buße eigne sich nicht mehr für gesetzliche Regelungen und Vorschriften" (71), so dürfte das mißverständlich sein: Denn gerade, wenn die „Kirchenordnung als Gemeinschaftsordnung" verstanden wird, ist eben um der Ordnung willen ein gewisser rechtlicher Rahmen notwendig, zumal wenn Eucharistie und Buße nicht nur heilsindividualistisch, sondern in ihrer gemeinschaftsstiftenden Funktion verstanden werden. Um dieser ihrer gemeinschaftsfördernden Aufgabe willen eignen sie sich somit grundsätzlich für eine ordnende Regelung. Freilich sind die Sakramente keine physischen Gegebenheiten (wie es ihre derzeitige Zuordnung zum „Sachenrecht" nahelegen könnte), sondern wirksame Zeichen christlichen Lebens, existentielle Ausdrucksformen im Dasein des erlösten Menschen. Deshalb kann einmal eine Ordnung der Sakramente nur auf einem umfassenden und soliden theologischen Fundament erstellt werden, und zum anderen kann sie weder abstrakt allein auf „Gültigkeit" oder „Ungültigkeit" abstellen, noch darf sie über das unbedingt Notwendige, von der Offenbarung Geforderte, hinausgehen.

Huizing weist mit Recht darauf hin, daß die Forderung des kirchlichen Gesetzbuches von 1918, wonach jeder „gültig" Getaufte grundsätzlich dem kanonischen Recht unterworfen ist, eine vom Auftrag der Kirche her nicht gerechtfertigte Anmaßung ist. Das gleiche gilt für eine Reihe weiterer Normen, die, vor allem im Sakramentenrecht, so groteske Folgen zeitigen, wie etwa diese: „Ein Mensch, als Kind in der katholischen Kirche getauft, aber sonst ohne jede Bindung zur Kirche, kann sein ganzes Leben lang nicht „gültig" heiraten, weil er an die kanonische Form der Eheschließung gebunden ist, deren Existenz ihm vielleicht kaum bekannt ist" (75). Wenn ein solcher Mensch wo möglich noch evangelisch erzogen, einen anderen nichtkatholischen Christen vor einem evangelischen Pfarrer bzw. dem Standesbeamten heiratet, dann ist nach kanonischem Recht seine Ehe „ungültig". Würde er seines Partners eines Tages überdrüssig und sich scheiden lassen, stünde von seiten des kirchlichen Eherechts seiner Wiederverheiratung nichts im Wege.

Hier ist einer jener Punkte, wo das kanonische Recht dank seiner selbstbewußten Berufung auf natürliches und göttliches Recht das Gefühl für das Sittliche verloren zu haben scheint, denn es kennt in der Tat keine rechtliche Norm, die hier einem Mißbrauch wehren möchte. Auch die an sich guten und begrüßenswerten Forderungen der Offizialen-Konferenz vom April 1966 gehen an den Grundproblemen zu pauschaul vorbei: Es dürfte heute kaum möglich sein, diesen sittlichen Wertverlust durch nachträglichen Einschub einer Sicherungsklausel zu reparieren; vielmehr ist die gesamte Frage von Grund an t h e o l o g i s c h neu zu bedenken!

Nicht weniger problematisch ist die Festsetzung des Gesetzbuches, daß Ehevertrag und Ehesakrament bei zwei Getauften notwendig identisch sind und es eines ohne das andere nicht geben könne. Dazu bemerkt Huizing, daß allein Mann und Frau in gegenseitiger Hingabe die erlösende Kraft des Sakramentes zustande bringen können. Wenn jedoch „in dieser gegenseitigen Hingabe die erlösende Kraft des Sakramentes nicht oder noch nicht existiert, kann kein Sterblicher und auch keine Kirchenordnung zwischen ihnen ein sakramentales Band herstellen" (77). Gerade das aber glaubt das geltende Recht der katholischen Kirche tun zu können, wenn es auch die Ehe nichtkatholischer Christen als Sakrament „deklariert", selbst wenn das Glaubensverständnis des nichtkatholischen Christen solches ausdrücklich verneint.

Soll das Recht der Kirche wieder einen seelsorglichen Sinn bekommen, wird es eine „Bekehrung" durchmachen müssen und sich von scheinbar sicherer und abstrakter juristischer Konstruktion zu konkreter pastoraler Hilfe für ein Leben aus dem Glauben zu wandeln haben. Deshalb ist bei der Neuordnung des kirchlichen Rechts, die weit über eine bloße Revision des kirchlichen Gesetzbuches wird hinausgehen müssen, die aktive Mitarbeit aller theologischen Disziplinen notwendig, da es weder auf ein optimales Rechtssystem noch auf eine bedingungslose Anwendung des Gesetzes ankommt, vielmehr auf die „Unterscheidung der Geister" (70).

Ist an diesem Beitrag von Huizing, bei aller Leidenschaft für ein „richtiges Recht" und der dem Kanonisten eigenen Sachlichkeit die Bescheidenheit das so wohltuend Auffallende, so ist der Beitrag des Tübinger Rechtshistorikers Ferdinand E l s e n e r ein Meisterstück geistvoller wissenschaftlicher Literatur. In seiner Darstellung „Der Codex Juris Canonici im Rahmen der europäischen Kodifikationsgeschichte" (29—53) geht er der bisher noch nicht behandelten Frage nach, inwieweit das erste Gesetzbuch für die gesamte römisch-katholische Kirche (von 1918) im Zusammenhang mit den großen Kodifikationen im Europa des 18. und 19. Jahrhunderts gesehen werden muß.

Die äußerst interessanten Zusammenhänge und die teilweise verblüffenden Parallelen können hier nicht nachgezeichnet werden. Es seien vielmehr nur einige Ergebnisse festgehalten: Die Vorbereitung der Kodifikation des kirchlichen Gesetzbuches erfolgte bewußt im „absolutistischen Gesetzgebungsstil", wobei der „Ausschluß der Öffentlichkeit" der dazu dienen sollte, „unnütze Diskussionen" zu vermeiden, nur ein Symptom war. Das Gesetzbuch war von vornherein als ein „ständisches Klerikergesetzbuch" konzipiert. Seine — weltlichen — Vorläufer waren der Codex maximilianeus Bavaricus civilis, der Codex juris Bavarici criminalis und iudicialis (1751ff), das Preußische Allgemeine Landrecht (1794), der Code civile (Code Napoléon) (1804) und das Österreichische Allgemeine Bürgerliche Gesetzbuch (1811). Das Entstehen dieser umfassenden, logisch geschlossenen, auf dem Naturrecht gründenden Kodifikationen, war nur möglich im Zeitalter des Absolutismus. „Der unbeschränkte Herrscherwille bot gewissermaßen die technische Voraussetzung der Kodifikationen" (42). Nach rein rationalen Überlegungen sollte es dem absoluten Herrscher bzw. seinem Beauftragten möglich sein, jede gesetzgeberische Maßnahme — gleichsam *„ex sese"* — bestens treffen zu können.

Diese rationalistischen Gedanken beseelten auch die Papstidee von 1870: das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit und die Erklärung des absoluten Jurisdiktionsprimates boten der römischen Kirche erst die technischen Voraussetzungen für eine vereinheitlichende Kodifikation wie auch „für eine weitgehende Verrechtlichung der Dogmen" (42). Aus diesem Grund kann es nicht verwundern, wenn in einer Reihe von wesentlichen Punkten auffallende Übereinstimmungen zwischen diesen Kodifikationen absolutistischer Herrscher und dem Gesetzbuch des absoluten Papsttums festzustellen sind: Beispielsweise wollten die genannten Codices die anstehenden juristischen Streitfragen ein für allemal bereinigen und sicheres und umfassendes Recht schaffen, dessen authentische Interpretation nicht den höchsten Gerichten, sondern allein einer eigenen Kommission obliegen sollte!

Wie der Code civile ist auch der CIC von dem Gedanken bestimmt, daß es ein Recht gäbe, das dank seiner Vernünftigkeit für a l l e Völker und a l l e Zeiten brauchbar sei, unabänderlich, unwandelbar. Das kirchliche Gesetzbuch wollte „geschriebene Vernunft", — bezeichnender Weise aber nicht Gesetz gewordene „Offenbarung" — ein unwandelbares Weltrecht für alle Kirchenprovinzen sein, dessen oberstes Prinzip ein *«ius divinum»*, eine *«lex aeterna»* ist. Dementsprechend erklärte Papst Benedikt XV. bei der Überreichung des Kodex: Er betrachte sich „als Erbe" der „Autorität" seines Vorgängers Pius' X., weshalb er „das Ohr vor jedem Verlangen irgendwelcher Ungültigkeitserklärung" verschließen werde (49). In diesem Sinn setzen auch die Verlautbarungen des g e g e n w ä r t i g e n Papstes die Linie eines vernunftrechtlich begründeten, eines geistlichen, aber durchaus antiquierten Absolutismus fort.

Wie sehr man sich damals des „a b s o l u t i s t i s c h e n G e s e t z g e b u n g s s t i l s" auch an der Kurie bewußt war, zeigt die „Einleitung" zum Kodex, in der es heißt: „Als Gesetzessprache sei ein möglichst eindrucksvolles majestätisches Latein nach dem Vorbild der Römer verwendet worden". Und tatsächlich dient der Sprachstil der *„Constitutiones"* und *„Edicta"* der römischen Imperatoren bis heute den päpstlichen und kurialen Erlassen als Vorbild.

Der Geist des Absolutismus, den F. Elsener dem I. Vatikanum und seiner gesetzgeberischen Frucht, dem CIC von 1917/18, bescheinigt (51f), ist in der römischen Kirche noch heute lebendig. Darum verdient die Mahnung A. Müllers von allen Christen bedacht und von den Verantwortlichen beherzigt zu werden: „Wo aber innerhalb der Kirche das Rechtliche sich verselbständigt oder gar verabsolutiert nach staatlichen Analogien, dort ist das Verhältnis dazu nach rechtlichen Kategorien zu beurteilen".

Was das in einer Welt, die immer stärker gesellschaftlich egalisiert und politisch demokratisiert wird — allen noch so brutalen Widerständen der Diktatoren zum Trotz — auch für die Kirche für Folgen haben kann, sollten die bedenken, die heute mehr oder weniger mit der „Revision des kirchlichen Gesetzbuches" befaßt sind! Nur wenn das kirchliche Recht sich „bekehrt", wenn es seine Grenzen einzusehen vermag und Selbstbescheidung übt, wenn die kirchlichen „Machtträger" aus ihren „Gesetzen" nicht mehr machen wollen, als was diese ihrem Wesen nach zu sein vermögen, nur dann werden auch die Gläubigen das kirchliche Recht innerlich bejahen; wenn sie nämlich erfahren, daß es diesem „Recht", und denen, die es handhaben, im Tiefsten immer um die heilige Gemeinde Gottes, um den Dienst des Zeugnisses, um das Heil der Welt, nicht um das Prestige eines für heilig gehaltenen, in seinem Wesen aber auch irdischen Machtsystems geht.

Trotz seiner herben Fragen dürfte dieses kleine Bändchen eine wertvolle Hilfe sein sowohl für jene, die in der Kirche die Leitung haben und die mit der schweren Aufgabe der Revision des kirchlichen Rechts betraut sind, als auch für jene, die unter der Rechtsordnung der Kirche stöhnen und in ihrer jetzigen Gestalt wenig oder nichts mit ihr anzufangen wissen! Hoffen wir, daß es die Kanonisten vor allem nachdenklich meditieren, denn für sie vor allem dürfte es geschrieben sein!

T ü b i n g e n. J o h a n n e s N e u m a n n.

Boni, Andrea: **I Religiosi nella dottrina del Concilio Ecumenico Vat. II.** (Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani, 15) Roma: Pontificio Ateneo Antoniano 1966. XVI, 146 S. (I)

Ders.: Disciplina religiosa e aggiornamento conciliare. (Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani, 18) Roma: Pontificio Ateneo Antoniano 1967. 176 S.; kart. L 1500. (II)

Gerhartz, Johannes Günter, SJ: **„Insuper promitto ..."** Die feierlichen Sondergelübde katholischer Orden. (Analecta Gregoriana, Vol. 153, Series Facultatis Iuris Canonici: sectio B, n. 19) Rom: Verlagsbuchhandlung der Päpstlichen Universität Gregoriana 1966. XXXI, 331 S.; br. L 4000. (III)

Franziskanisches Leben. Gesammelte Dokumente. Hrsg. von Kajetan Esser OFM und Engelbert Grau OFM. (Brüder franziskanischer Geistigkeit, Bd. XIII) Werl: Dietrich-Coelde-Verlag 1968. 324 S. (IV)

I.

Auf vielen Gebieten hat das 2. Vat. Konzil neuen Überlegungen Raum und Denkanstöße gegeben, auf keinem Gebiete aber stärker als auf dem des kirchlichen Ordenslebens. Durch die Vorschrift, daß alle Ordensgemeinschaften — ob sie es selbst für nötig halten oder nicht — die Bücher überprüfen müssen, die für ihr Leben grundlegend sind (insbesondere alle Arten von Konstitutionen und Satzungen), ist zum ersten Mal in der Kirchengeschichte eine breite Welle kritischer Betrachtung überkommener Vorschriften und Gewohnheiten in Bewegung gekommen, die gleichzeitig neuen und zeitangepaßten Formen des Lebens in den Ordensgemeinschaften Entwicklungsmöglichkeiten eröffnet. Dabei ist der Grundsatz *„quod omnes tangit, ab omnibus probari debet"* ausdrücklich anerkannt, d. h. ein Mitbestimmungsrecht der Untergebenen und ein weitgehendes Gesetzgebungsrecht der einzelnen Gemeinschaften und ihrer Organe bei dem Erproben neuer Formen festgelegt worden. Wenn man allerdings auch in jüngster Zeit den Eindruck gewinnt, daß die Religiosen-Kongregation diese Rechte der Generalkapitel möglichst einschränkend interpretieren will, so ist doch festzustellen, daß dem Konzil an keiner Stelle der kirchlichen Ordnung — auch nicht im Laienrecht oder im diözesanen Presbyterium — eine solche Öffnung zur Zukunft hin gelungen ist, wie im Ordensrecht.

Mitbestimmung und Mitverantwortung setzen aber, wenn sie sachgerecht ausgeübt sein sollen, eine möglichst umfassende Information über die zu entscheidenden Probleme, wie auch über vergangene und gegenwärtige Lösungsversuche voraus. Eine solche zeitgemäße Erneuerung bedeutet für die Ordensgemeinschaften, wie das Konzilsdekret *„Perfectae caritatis"* sagt, „die ständige Rückkehr zu den Quellen jeden christlichen Lebens und zum Geist des Ursprungs der einzelnen Institute" (Nr. 2).

Alle vier Werke gehen das Problem aus kirchenrechtlicher Sicht an; das gilt auch dort, wo — wie bei IV — die Erfassung des ordenseigenen Spiritualität das eigentliche Anliegen ist.

Alle Autoren schreiben aus der Sicht ihrer eigenen Ordenstradition: P. Andrea Boni, Kirchenrechts-Professor an der Franziskaner-Hochschule in Rom, und die deutschen Franziskaner P. Kajetan Esser und P. Engelbert Grau aus franziskanischer Sicht, P. Gerhartz SJ erhielt den ersten Anstoß zu seiner Untersuchung aus dem feierlichen Sondergelübde des Papstgehorsams, das in der Gesellschaft Jesu abgelegt wird.

Die beiden Werke von P. Boni stehen in innerem Zusammenhang, wobei Wiederholungen und Überschneidungen leider nicht ganz vermieden sind[1].

Der Titel des ersten Werkes: „Die Ordensleute in der Lehre des 2. Vatikanums" ist mißverständlich; wer nach dem Titel mit Recht erwartet, einen Kommentar zu Kap. VI der Dogmatischen Konstitution *„De Ecclesia"* und zum Dekret *„Perfectae caritatis"* zu finden[2], wird das Buch, nachdem er die Einführung gelesen hat, enttäuscht beiseite legen, denn dort steht deutlich, daß der Verf. „im Geiste des Konzils" („Sulla base dottrinale del Concilio Ecumenico Vaticano II") Ursprünge und Entwicklung des Ordenslebens unter besonderer Blickrichtung auf die sozialen Verhaltensweisen und die Organisationsformen untersuchen will. Zum Titel des zweiten Werkes: „Disciplina religiosa e aggiornamento conciliare" muß man ähnliches sagen: Konzils- und nachkonziliare Dekrete sind nur Hintergrund für die rechtshistorischen Überlegungen des Verf., die in diesem Band um die Frage kreisen, welche Verpflichtungskraft den Ordensregeln innewohne.

P. Gerhartz bringt nach einer Einführung in die Problematik der Sondergelübde (3—26) zwei Hauptabschnitte: „Die Sicherungsgelübde" als „Sondergelübde zum Schutz des Ordenszieles" (29—73) und „Die eigentlichen Sondergelübde" — „Sondergelübde als Ausdruck des Sonderziels einzelner Orden" (77—285). Das Buch schließt mit einem zusammenfassenden Rückblick auf die Geschichte der Sondergelübde, die Haltung des Apostolischen Stuhls zu ihnen und einem Ausblick auf den heutigen Sinn solcher Gelübde (289—319).

Die Dokumentensammlung „Franziskanisches Leben" beginnt mit einer kurzen, aber ausreichenden Einführung in Problematik, Entstehung und Zielsetzung der Dokumente des Bandes. Im I. Abschnitt behandelt P. Kajetan Esser „Die endgültige Regel der Minderen Brüder im Lichte der neuesten Forschung" (33—96). Die anschließende Dokumentensammlung bringt drei Vorentwürfe (99—205) und drei Entwürfe (209—309) für ein *„Documentum spirituale: Forma Minorum"*. Das Buch schließt mit einem ausführlichen Quellen-, Namen- und Sachverzeichnis (311—324).

II. Ordensrechtliche Grundfragen

1. Die Regel

P. Boni sieht — im Anschluß an *„Perfectae caritatis"* (Nr. 1) — den Ursprung des Ordenslebens in dem Wunsch, Christus „in größerer Freiheit zu folgen und ihn aus größerer Nähe nachzuahmen" (wobei seine Formulierung „imitarlo più da vicino" nicht ganz den Sinn des Dekrettextes *„pressiusque imitari"* trifft) (I, 5). Für diese Nachfolge hat es im Laufe der Geschichte zunächst keine festen Regeln gegeben; alle, die nach den Evangelischen Räten lebten, auch als Einsiedler oder in Privathäusern, ohne Profeß und Regel, „waren sicher echte Ordensleute" (I, 9). Im Laufe des ersten Jahrtausends aber wurde aus der *vita religiosa* eine *vita religiosa ab Ecclesia organisata.* Boni hält dafür, daß diese kirchlich festgelegte Organisation nicht zum Wesen der *vita religiosa* gehöre, sondern nur eine Folgeerscheinung sei. Das Konzil von Trient habe aber diese Ordnung umgekehrt, indem es die Organisation als *conditio sine qua non* für das Ordensleben festlegte; das Ordensleben, das bis dahin sein Ziel in sich selbst hatte, wurde nun nach Bonis Auffassung zum (Seelsorge-)Mittel in der Hand der Kirche (I, 65—67). Die Regeln der Orden seien ihrerseits eine Konsequenz aus dieser Organisierung des Ordenslebens; sie hätten sich unabhängig von den Ordensgelübden entwickelt. Das 4. Laterankonzil (1215) legte fest, daß ein Ordensleben nur unter einer von der Kirche anerkannten Ordensregel möglich sei. Nach diesen einführenden Überlegungen widmet P. Boni einen Teil seines ersten Buches (I, 67—72) und sein ganzes zweites Buch der Frage nach dem Verpflichtungscharakter dieser Ordensregeln. Ansatzpunkt zu seiner rechtsgeschichtlich äußerst interessanten und vom Verf. mit großem Fleiß bearbeiteten Frage ist die Franziskus-Regel. Einige Diskussionspunkte seien thesenartig wiedergegeben.

Der Ordensstifter als solcher hat nicht ein uneingeschränktes Gesetzgebungsrecht, so daß er nicht *sub gravi* zu einem Tun verpflichten kann, das an sich wertneutral ist (I, 69). Die Verpflichtungskraft der Regel muß ausschließlich in der Gewalt gesucht werden, welche die Kirche bei der Profeß über das Ordensmitglied gewonnen hat (I, 70). Im Akt der Bestätigung der einzelnen Ordensgemeinschaft überträgt die Kirche diese ihre Gewalt ein für allemal an die gesetzmäßigen Oberen dieser Gemeinschaft.

Die Verpflichtungskraft der Regel für das Ordensmitglied beruht nicht auf seiner Profeß, sondern darauf, daß die Kirche diese Gemeinschaft bestätigt hat (I, 70). Die Profeß bringt die Verpflichtung, sich um die Vollkommenheit im Geist der Evangelischen Räte zu bemühen (II, 22). Erst seit dem 12. Jh. tritt in der Verbindung der Gelübde mit einer bestimmten Ordensregel die Regel in den Vordergrund: man sieht nicht mehr in erster Linie die Ordensgelübde als solche, sondern die spezifische Form der damit zusammengehörenden Regel des Augustinus, Benedikt, Franziskus o. a. (II, 23).

Um die gleiche Zeit setzte die Diskussion um die Verpflichtungskraft der Ordensregeln ein: St. Bernhard lehrte, daß die Forderungen der Benediktiner-Regel echte Gebote seien und unter Todsünde verpflichteten; andere Autoren verwarfen diese Ansicht ganz oder — wie Peyraut, *De professione monachorum* — erkannten nur einigen Vorschriften solches Gewicht zu: der *stabilitas loci, conversio morum, oboedientia erga praecepta superiorum* (II, 25). Boni bringt eine Reihe weiterer Beispiele für das Hin- und Herwogen dieses Meinungskampfes: das Generalkapitel des jungen Dominikanerordens erklärte 1236 die eigenen Konstitutionen als *leges mere poenales* (II, 145), für den Franziskaner-Orden entschied Papst Clemens V. 1312 in seiner Declaratio *„Exivi de paradiso"* als Schiedsspruch zwischen den streitenden Parteien, daß 24 Vorschriften der Regel *sub gravi* verpflichteten (ihre Aufzählung bei Boni II, 53—55). Diese 24 Vorschriften gehen in die Substanz der

[1] Nach Abschluß dieser Besprechung erschien ein drittes Buch aus seiner Feder „La risposta dei religiosi al Vaticano II", Roma-Genova, Edizioni Francescane, 1968. In einer Besprechung des Buches (L'Osserv. Romano Nr. 121, 27./28. 5. 1968) wird gesagt, die drei Bände zusammen bildeten eine Trilogie, sie könnten als drei Kapitel über ein Thema betrachtet werden.

[2] Hierfür sei auf die ausführlichen Aufsätze von P. Joannes Beyer SJ „Decretum ‚Perfectae caritatis' Concilii Vaticani II" (Commentarium) hingewiesen, die in den Periodica de re morali canonica liturgica, tom. LV (1966), LVI (1967) und LVII (1968), Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, veröffentlicht worden sind.

Gelübde ein (*transeunt in votum*); jeder Verstoß gegen sie wird zum Sakrileg, weil er gegen die Gelübdeverpflichtung gerichtet ist (II, 56).

Während zu dieser Zeit die Verpflichtungskraft der Regel auf die Gelübde zurückgeführt wird (II, 31—57), entwickelt sich seit dem Trienter Konzil eine neue Sicht, welche die Verpflichtungskraft von Regeln und Satzungen auf eine vertragliche Verpflichtung des Ordensmitgliedes gegenüber dem Orden oder der Kirche durch die Ablegung der Profeß gründet.

Anlaß zu dieser Entwicklung war die Bestimmung des Konzils, daß ein Ordensleben n u r in kirchlich organisierter Form, in einer bestimmten, von der Kirche als solcher anerkannten Gemeinschaft, welche die Profeß offiziell entgegennahm, möglich sei. Diese verstärkt rechtliche Betrachtungsweise führte zu einer Ausdehnung der Auffassung von der rein poenalen Verpflichtungskraft der Regel, die inwischen — mit Ausnahme der 24 Punkte der *Declaratio Clementina* für die Franziskaner und Kapuziner (II, 62) — Allgemeinüberzeugung der Ordensrechtler geworden ist. Dabei ist allerdings zuzugeben, daß die *Declaratio Clementina* heute praktisch nicht mehr als geltend angesehen wird, wenn sie auch nie formal aufgehoben wurde; nach Boni (II, 140) kann man sie nur als Ausdruck damaliger Zeitumstände und damaliger Theologie verstehen: „kein Minderbruder hat heute auch nur im mindesten das Schuldgefühl, ein Sakrileg begangen zu haben, wenn er gegen einen Punkt seiner Regel verstoßen hat" (II, 141).

In dieser geringen Verbindlichkeit der Ordensregeln sieht Boni den Anlaß dafür, daß Ignatius bei seiner Ordensgründung Sondergelübde eingeführt hat (II, 60); er habe dadurch einzelne Verpflichtungen, die auf Grund der Regel nur allgemein verpflichteten, zu Verpflichtungen *sub gravi* machen wollen. Ob diese Annahme zutrifft, müßte allerdings noch genauer geprüft werden; auf Grund der Darstellung von Gerhartz über das Gelübde des besonderen Papstgehorsams bei den Jesuiten (III, 211—231) erscheint die Boni'sche Behauptung nicht ganz gesichert.

Für die franziskanische Ordensrichtung war das Problem aber auch nicht durch die *Declaratio Clementina* gelöst; so wurde die Frage diskutiert, ob eine Regelverpflichtung *sub gravi* dem Willen des hl. Franziskus entspräche (II, 64—84) oder nicht (II, 84—95).

Die Frage nach der Quelle für die Verpflichtungskraft der Regel, d. h. ob die Profeß ihre Quelle ist oder die päpstliche Bestätigung der Regel, erörtert Boni ausführlich (II, 98—155). Er sieht sich nicht in der Lage, zu diesem jahrhundertelang diskutierten Problem eine endgültige Lösung anzubieten; er bietet aber wertvolle Informationen für weitere Forschungen.

2. Die Gelübde

Die Verpflichtung auf die Befolgung der Evangelischen Räte wird in der alten Kirche in verschiedener Weise ausgedrückt: als V o t u m : *se Christo vovere, se Deo vovere*; als E h e : *per votum propriae sponsionis*; als V o r s a t z oder Versprechen: *propositum vitae caelestis, propositum monachi* (I, 10; I, 20). Hinter jedem dieser Worte steht ein anderer Begriff. Während die Scholastik die Ablegung der Ordensgelübde als eine geistige Ehe zwischen dem Menschen und Gott ansah und daraus die endgültige verpflichtende Kraft der Profeß, aber auch die besondere Hinordnung des Professen zu Gott begründete, hat die Gesetzgebung des Tridentinums die rechtliche Sicht der Ordensprofeß als Kontrakt zwischen dem Einzelnen und der Ordensgemeinschaft gefördert. Boni lehnt diese Kontraktauffassung ab (II, 119; 143 u. a.), Gerhartz dagegen legt sie undiskutiert seinen Überlegungen zugrunde (III, 18/19). Anstelle der herkömmlichen Definition des Gelübdes, die im Codex Iuris Canonici (c. 1307 § 1) ihren Niederschlag gefunden hat: „*promissio deliberata ac libera Deo facta de bono possibili et meliore*" und die Gerhartz (III, 18) verwendet, schlägt Boni eine neue Formel vor: „Promessa fatta a Dio di un culto più grande" (I, 55; II, 120 u. a.). Seiner Meinung nach ist diese Formel eine Konsequenz aus den Lehren des II. Vatikanischen Konzils.

Im heutigen kirchlichen Recht, das anerkannte Gelübde nur in einem organisierten Institut ermöglicht (II, 127; III, 18; CIC c. 487, 488, 572), kommt notwendig noch ein weiterer Faktor hinzu: dieses Gelübde ist gleichzeitig eine Verpflichtung gegenüber der Kirche. So kann Boni die Profeß definieren: „un impegno dinanzi alla Chiesa di rendere a Dio un culto più grande". Die Kirche nimmt diese Selbstverpflichtung entgegen und erhebt die Ordensprofeß zu einem besonderen kanonischen Stand in der kirchlichen Gemeinschaft (I, 135; III, 18: Gerhartz nennt das „Inkorporation").

Im zweiten Buch ist die Definition (wie es scheint, mit Recht) noch verdeutlicht: „un impegno dinanzi alla Chiesa di rendere a Dio un culto più grande nell' osservanza dei consigli evangelici in una determinata religione debitamente approvata" (II, 123).

Ein weiteres Problem, zu dem Boni interessante Gedankengänge vorträgt, ist der U n t e r s c h i e d z w i s c h e n f e i e r l i c h e n u n d e i n f a c h e n G e l ü b d e n und die Begründung für ihre unterschiedlichen Rechtsfolgen. Der herrschenden Ansicht (schon bei Thomas: I, 20ff), daß die Gelübde bei gleichem Inhalt durch ihre Ablegung in einem approbierten Orden (d. h. bei Profeß auf eine kirchlich anerkannte Regel) „solemnisiert" würden, setzt Boni seine These entgegen: „das feierliche Gelübde ist das Ordensgelübde schlechthin; das einfache Ordensgelübde ist ein nur bedingtes Gelübde" (I, 41). Boni bemerkt mit Recht, daß diese seine Auffassung der allgemeinen traditionellen Lehre widerspricht. Sie ist auch kaum vereinbar mit der Feststellung Bonifaz' VIII., daß die *solemnitas votorum* durch Anordnung der Kirche eingeführt sei. Trotzdem lohnt es sich, die Argumente, die Boni (I, 18—49) bringt, zu prüfen (vgl. Gerhartz: III, 24—26).

3. Die Sondergelübde

Den Sondergelübden (*vota accidentalia, accessoria, peculiaria* u. a. Bezeichnungen), die in manchen Orden zu der klassischen Gelübde-Trias (*vota substantialia*) hinzutreten — sie aber niemals ersetzen! — gilt bei Boni die Aufmerksamkeit nur am Rande; sie sind das eigentliche Thema der verdienstlichen Monographie, die P. Gerhartz SJ als seine kirchenrechtliche Promotions-Arbeit vorlegt (III).

Der Verf. hat versucht, sein Material in eine sachgerechte Einteilung zu bringen. Er unterscheidet „Sicherungsgelübde", die Fehler und Mißbräuche verhüten wollen, von „eigentlichen Sondergelübden", die besonderen Zielstellungen des betr. Ordens entspringen. So gibt es einerseits *vota „humilitatis"* gegen die Sucht nach höheren Ämtern (bei Klerikern) und gegen den Übertritt in das Priestertum (bei Laienbrüdern), Gelübde zur Sicherung der Armut, zur Unterrichtung der Oberen über Mißbräuche, zur Beständigkeit im Orden; andererseits Gelübde zur Übernahme bestimmter karitativer Tätigkeiten, zur Erziehung und Betreuung Heranwachsender, zur Pflege besonderer Andachtsformen, zu besonderem Papstgehorsam; die feierlichen Gelübde der Klausurbeobachtung, die der Verf. hier einordnet, sollte man von ihrer ursprünglichen Zielsetzung her wohl besser zu den „Sicherungsgelübden" zählen. Besondere Erwähnung verdient der Exkurs über die Gelübdeformel der Benediktiner (III, 190—202). Diese Formel liegt lange vor der Zeit, in der „Sondergelübde" erstmals auftraten; denn von Sondergelübden könnte man erst dann sprechen, als die heutige Trias der drei wesentlichen Gelübde Allgemeingut geworden war.

Hier liegt wohl auch der Grund dafür, warum Sondergelübde zuerst bei den Ritterorden im 12./13. Jh. auftreten (III, 289). Sie entwickelten sich aus besonderen, damals neuartigen Aufgabenstellungen; diese wurden zunächst wohl als Verpflichtung in der Regel genannt, bald in die Profeßformel übernommen und schließlich ein eigentliches Gelübde. Als *„tempus aureum"* der feierlichen Sondergelübde bezeichnet der Verf. das 16. und 17. Jh. (III, 291).

Der Verf. hat seine Thematik eingegrenzt auf die f e i e r l i c h e n Sondergelübde. „Das schließt die Betrachtung der Kongregationen aus, in denen ja keine feierlichen Gelübde abgelegt werden" (III, 25).

Für die Prüfung, ob es sich im Einzelfall um ein feierliches Sondergelübde handelt oder nicht, gibt der Verf. vier Kriterien an (III, 26).

Das erste Kriterium lautet: „Eine dokumentarisch belegte, klare Äußerung der kirchlichen Autorität". So zuverlässig dieses Kriterium aus heutiger Sicht erscheinen mag, so notwendig scheinen doch einige Vorbemerkungen. Gerade, wenn man — wie es der Verf. mit Recht tut — die Solemnität der Gelübde mit der Tradition von Bonifaz VIII. bis zum CIC aus einer besonderen Rechtsetzung seitens der Kirche herleitet, muß man im Einzelfall sehr kritisch und genau untersuchen, ob eine solche authentische Erklärung der Kirche tatsächlich vorliegt; die Erfahrung der Rechtsgeschichte zeigt z. B., daß sich auch in päpstlichen Bullen geschichtliche Irrtümer finden können; zudem erhebt die *pars motiva* päpstlicher Erlasse auch gar nicht den Anspruch, zuverlässige Geschichtsquelle zu sein; vielfach liegt ihr nur die Akten-Tradition der zuständigen kurialen Behörde zugrunde und man kann kaum sagen — wie es Verf. tut —, daß man dort die geschichtlichen Vorgänge „am sichersten" (III, 135 Anm. 28; vgl. III, 129, Anm. 1) finden könne.

Ein weiterer Gesichtspunkt, den man bei den Anwendungen des vom Verf. genannten Kriteriums sehr beachten muß — zu dem bisher aber kaum zuverlässige Vorarbeiten vorhanden sind — ist der jeweilige kuriale Sprachgebrauch. Er wechselt nicht nur nach Zeiten, sondern auch nach Behörden; gerade im 17. Jh. sind z. B. wesentliche Unterschiede in Verwaltungspraxis und Terminologie festzustellen zwischen der Kongregation für die Bischöfe und Ordensleute und der 1622 neugegründeten Propagandakongregation unter Ingoli. Noch mehr Unterschiede im kirchenrechtlichen Sprachgebrauch der damaligen Zeit findet man, wenn man die reichlich fließende Quelle der Ablaß- und Meßprivilegien-Bewilligungen seitens der dafür zuständigen kurialen Behörden hinzunimmt. Übrigens hat schon Suarez darauf hingewiesen, man müsse in jedem Fall prüfen, ob in den alten Quellen das Wort *solemne* und *solemnitas* im Zusammenhang mit den Gelübden eigentlich im juridischen Sinn gebraucht worden ist oder in einem weiteren, volkstümlichen Sinne (De rel. tr. VII, lib. II, cap. V, n. 4). Diese Fragen sind mit unserem größeren zeitlichen Abstand von den Quellen nicht leichter lösbar geworden. Nur in

zwei Fällen wird man sich mit Sicherheit entscheiden können: wenn im gleichen Dokument das *votum solemne* ausdrücklich dem *votum simplex* gegenübergestellt wird oder wenn es sich um die Ablegung der drei *vota essentialia* in einem anerkannten Orden handelt. In allen anderen Fällen, z. B. bei den meisten Sondergelübden, wird man bei der heutigen Quellenlage kaum annehmen dürfen, daß es sich um feierliche Sondergelübde handele.

Als zweites Kriterium nennt der Verf. „die allgemeine und feste Tradition des betreffenden Ordens". Hier wird man insbesondere festzustellen haben, wieweit die Ordenstradition zurück zu verfolgen ist, inwieweit die Quellen lückenlos sind und welchen rechtsgeschichtlichen Wert sie haben. So könnte man zweifeln, ob *Notiones generales*, die den Konstitutionen eines Ordens vorausgeschickt sind (III, 42 und 48, Anm. 6), eine authentische Auskunft in dieser Frage geben. Im Fall des Hospitaliter-Ordens vom Hl. Geist entscheidet sich der Verf. selbst trotz „eindeutiger" Äußerungen in einem offiziellen Schreiben des Generalmagisters von 1564 — der vom Sondergelübde zusammen mit den 3 Hauptgelübden sagt: *„solemni voto sumus polliciti"* — dafür, daß es sich in diesem Fall überhaupt nicht um ein eigentliches Gelübde gehandelt hat, und das, wie es scheint, mit Recht (III, 109; 112).

Als drittes Kriterium nennt der Verf. *facta concludentia*; damit sind sicherlich *facta certa ac determinata* gemeint, die als Fundament für eine Präsumption dienen können. „Die enge Verknüpfung des Sondergelübdes mit den feierlichen drei Ordensgelübden im Wortlaut der Profeßformel" (III, 26) kann im Einzelfall ein *factum certum* sein; ein *factum determinatum* im Hinblick auf die Feierlichkeit des Sondergelübdes dürfte sie aber nur dann sein, wenn feststeht, daß diese Frage den Schöpfern der Profeßformel bewußt war.

Eine andere Präsumption wendet der Verf. bei den Sondergelübden aus dem 12./13. Jh. an: „Es ist ein feierliches Gelübde. In der Zeit, in der es aufgestellt wurde, war jedes religiöse Gelübde auch feierliches Gelübde". Ob dieser Satz in dieser allgemein gefaßten Formulierung zutrifft, bleibt noch genauer zu prüfen.

Auch aus dem Öffentlichkeitscharakter der Gelübde kann man kaum ein Indiz für die Entscheidung der Frage, ob es sich im Einzelfall um ein feierliches Sondergelübde handelte, gewinnen (vgl. Creusen, Revue des Communautés religieuses, 16, 1940, 53/54); Creusen betont, daß dieses Indiz schon für die Frühzeit der Sondergelübde — Ende des 12. Jh. — durchaus nicht eindeutig ist.

Das vierte — und schwächste — Kriterium sei nur noch genannt: es sind die Ansichten und Begründungen anderer Autoren.

Alles in allem hat sich der Verf. mit der Beschränkung seiner Arbeit auf die „feierlichen Sondergelübde" eine sehr schwere Hypothek aufgeladen. Die vier Kriterien, die wir eben geprüft haben, betrafen nur die Klärung der Unterscheidungsmerkmale in formaler Hinsicht; weitaus mehr Bedenken ergeben sich aus der materialen, inhaltlichen Sicht der feierlichen Gelübde. Zwar ist für die Zeit des Auftretens der Sondergelübde die Unterscheidung von einfachen und feierlichen Gelübden rechtsgeschichtlich schon nachweisbar, doch bezog sich das nur auf die *tria vota essentialia*. Sie waren zunächst allein notwendig und ausreichend, um Ordensmann oder Ordensfrau zu werden; seit dem 13. Jh. (1215/1274) konnten diese (feierlichen) Gelübde nur noch abgelegt werden bei der Profeß in einem Kloster, das eine der kirchlich anerkannten Ordensregeln angenommen hatte. So, — aber auch nur so! — trifft zu, was der Verf. als Präsumption schreibt, nämlich, daß damals jedes Gelübde auch feierliches Gelübde war (III, 116; hierbei ist die ungewohnte Terminologie des Verf. zu beachten: die herkömmliche Bezeichnung „Ordensgelübde" ersetzt er durch den mißverständlichen Begriff „religiöse Gelübde").

Ordensgelübde — d. h. solche, die den Weg in den Ordensstand öffnen — sind nur die drei bekannten Gelübde; alle anderen sind Eigengut einzelner Orden (oder Kongregationen), die sie — mit Genehmigung, aber nicht auf Anordnung der Kirche — im Akt der Eingliederung (Profeß) von den bei ihnen Eintretenden zusätzlich verlangen. Ob es sich nun bei diesen zusätzlichen „Sondergelübden" im 12./13. Jh. um feierliche oder einfache Gelübde oder nur um spezielle Regelverpflichtungen gehandelt hat, kann nicht durch Praesumptionen, sondern nur durch Beweise geklärt werden.

In diesem Zusammenhang taucht auch die schon von Thomas (S. th. 2.2 q. 88 a. 7, 3b) und Suarez (De rel. tr. VII, lib. 2 c. 13, n. 22) diskutierte Frage auf, ob solche Gelübde, die nur einen Teilaspekt christlichen Lebens beinhalten, überhaupt „solemnisiert" werden, d. h. feierliche Gelübde sein können. Nehmen wir außerdem noch die heutige Inhaltsbestimmung für die feierlichen Gelübde hinzu, wonach feierliche Gelübde entgegenstehende Handlungen nicht nur unerlaubt, sondern ungültig machen, dann bleibt vollends die Frage, ob es überhaupt möglich ist, bestimmte Sondergelübde, wie das der Krankenpflege, der Jugenderziehung u. ä. zu solemnisieren.

Thomas gibt an der oben angegebenen Stelle zu bedenken, daß eine Solemnisierung nur möglich sei, *„si aliquis totaliter mancipatur alicui rei"* und als Beispiel für ein Gelübde, das seinem Wesen nach — weil es sich nur um einen Teilaspekt des Lebens handelt — überhaupt nicht solemnisiert werden könne, nennt er: *„aliquod speciale ieniunium"*; Gerhartz dagegen erkennt gerade diesem Gelübde, nämlich der *„vita quadragesimalis"* der Minimiten, auf Grund seiner obengenannten Kriterien, der „engen Verbindung mit der Profeß der feierlichen Ordensgelübde und aus der ungebrochenen Tradition des Ordens" den Charakter feierlicher Gelübde zu (III, 166—169); wer recht hat, wollen wir nicht zu entscheiden versuchen; schon Suarez (aaO) vermochte diesen Fall offenbar nicht zu lösen. Unschwer erkennt man, wie leicht in der Rechtsgeschichte der Ordensgelübde allzu schematische Kriterien in die Irre führen können — sei es im 13., im 16. oder im 20. Jahrhundert.

Mit dem zweiten, von Suarez als Jesuiten ausführlich behandelten Sondergelübde, dem besonderen Papstgehorsam der Jesuiten, hatte Thomas zwar noch keine Mühe gehabt; Suarez aber kommt auf Grund der thomistischen Kriterien leicht zu der Auffassung, daß es sich hier tatsächlich um ein feierliches Sondergelübde handele; denn dieses Gelübde ist so allgemein und umfassend gehalten, daß es solemnisiert werden kann, wenn die Kirche es will.

Schließlich sei noch ein Gedanke des Suarez (aaO) in die Debatte geworfen: seit altersher habe die Kirche den allgemeinen Gebrauch gehabt, nur die bekannten drei *vota essentialia* zu solemnisieren. Diese seine Meinung, für die er u. a. Durandus als Zeugen anführt, erkennt Suarez aber als reine Tatsachen-Behauptung; er gibt zu, daß die Kirche an sich auch andere als die Gelübde der Armut, des Gehorsams und der Keuschheit solemnisieren könne.

Gerhartz hat in seinem Buch der Frage, ob es sich im Einzelfalle um ein feierliches (Sonder-)Gelübde handele oder nicht, große Aufmerksamkeit zugewandt. Ohne Zweifel handelt es sich auch um eine interessante und nicht unwichtige rechtsgeschichtliche Frage; die dankenswerten Bemühungen und reichhaltigen Quellenforschungen des Verf. werden durch die zusätzlichen Gesichtspunkte, die wir oben vorgetragen haben, nicht entwertet; im Gegenteil, sie waren erst deutlich erkennbar auf Grund der Forschungen des Verf. Was die formale Seite der vom Verf. vorgelegten feierlichen Gelübde angeht, so wird man anerkennen müssen, daß die Beweislage beim Sondergelübde der Kamillianer gut ist. Papst Clemens VIII. hat ihnen verordnet: *„Debebunt quartum praeterea solemne votum emittere"* (III, 127). Ähnlich kann man wohl auch urteilen in bezug auf das Sondergelübde der Mercedarier zum Loskauf der Gefangenen (III, 116) und — 200 Jahre später — beim Orden der Barmherzigen Brüder (III, 131). Am klarsten ist die Antwort an der Schwelle der Neuzeit, beim Sondergelübde des besonderen Papstgehorsams der Jesuiten. Alles andere aber — so möchte man meinen — ist noch nicht ausreichend geklärt.

III. Zur weiteren Entwicklung von Ordensregel und Ordensgelübde

Im Vordergrund der bisher besprochenen Bücher stand das Bemühen, dem Konzilsauftrag dadurch gerecht zu werden, daß man zu den Quellen zurückging. Überlegungen für Neugestaltungen des Ordensrechtes fehlten nicht, sie blieben aber mehr am Rande.

„Franziskanisches Leben" setzt zunächst an der gleichen Stelle an. Der Hrsg. P. Kajetan Esser beginnt das Buch mit einer ausführlichen Darstellung und Kommentierung der sogen. „Endgültigen Regel der Minderbrüder" (IV, 33—96). P. Esser zeigt zunächst einige „Hindernisse für das rechte Regelverständnis" auf: Legendenbildung um Eingriffe der Kurie in die Ausformung der Regel; aszetische und iuridische Ausdeutungen. Im Abschnitt „Die Herrschaft des Rechtsdenkens" (IV, 39—41) geht es um das Problem der verpflichtenden Kraft einzelner

(nach Esser: 25, nach Boni: 24) Punkte der Regel: Überbetonung führte logischerweise zu einer Unterschätzung der übrigen Teile der Regel, weil sie als bloße Ermahnungen galten (IV, 40). Der Fragwürdigkeit dieser Entwicklung will Esser in einer ausführlichen Textanalyse (IV 54—94) begegnen; er sucht für die Regelbestimmungen nach dem „Sitz im Leben" des jungen Ordens (IV, 44) und tut damit genau das, was das Dekret „*Perfectae caritatis*" als Voraussetzung für jede Akkomodation der Regeln nennt.

Danach folgen die Dokumente: drei Vorentwürfe und drei Entwürfe für ein *Documentum spirituale*; nach der Absicht des Franziskaner-Ordens soll es neben die eigentliche Lebensordnung, die Generalkonstitutionen treten, und sowohl den Ordensangehörigen, wie Außenstehenden die Spiritualität des Ordens zu verdeutlichen suchen. Dabei ist an eine gemeinsame Aussage der drei heute (noch?) getrennten Zweige der franziskanischen Ordensfamilie gedacht (IV, 5). Die Entwürfe kommen primär aus dem europäischen Raum, wenn auch aus verschiedenen Ländern: für die Vorentwürfe zeichnen Sigismund Verhey/Niederlande (99—120), Francis De Beer/Paris (123—176) und Thadée Matura/Taizé. Verhey bringt „Grundprinzipien franziskanischen Lebens"; unter 13 verschiedenen Gesichtspunkten sucht er sich an die Eigenart franziskanischen Ordenslebens heranzutasten; dreifach sind die Betrachtungen zum Gehorsam; der Armut ist ein besonderes Kapitel gewidmet, während das dritte Gelübde, die Keuschheit, nicht eigens behandelt wird; das ist etwas überraschend, denn die „endgültige Regel der Minderbrüder" betont schon im ersten Satz, daß die Minderbrüder „durch ein Leben in Gehorsam, ohne Eigentum und in Keuschheit" (IV, 46) das Evangelium Christi verwirklichen wollen. Wenn man dagegen sagt, daß der Inhalt dieses Gelübdes in keiner der alten franziskanischen Quellenschriften in extenso behandelt sei, so muß man doch wohl die Frage stellen, ob die beste mittelalterliche Regel a l l e i n i g e Grundlage für ein heutiges *Documentum spirituale* sein kann. Besteht hier nicht die Gefahr, daß man im Gegensatz zum Vatikanum II mehr am Buchstaben als am Geist des Ursprunges haftet?

„Die Erneuerung des Minderbrüderordens im Geiste des II. Vatikanischen Konzils" nennt sich der zweite Vorentwurf. Entsprechend „*Perfectae caritatis*" (Nr. 2) macht der Verf. drei Abschnitte. Der erste Abschnitt ist überschrieben: „Das Bild der heutigen Welt nach der Lehre des Ökumenischen Konzils" (124—146). Hier geht es eigentlich um eine allgemein christliche Schau; in jedem Unterpunkt wird eine Bezugnahme zu dem Leben der Minderbrüder heute und dem des hl. Franziskus damals hergestellt, oft bleibt sie rein formal.

Der zweite Abschnitt heißt: „Der Geist des seraphischen Vaters". Danach ist der Sinn des Minderbrüderlebens das Leben nach dem Evangelium (IV, 147—149), das Zeichen dieses evangelischen Lebens ist die Brüderlichkeit (IV, 149—152), und der Ausdruck des Minderbrüderlebens ist der Dialog mit dem Herrn, mit den Brüdern und mit der Welt (IV 152—163). Im dritten Abschnitt „Die Erneuerung des Ordens" (IV 163—176) findet sich eine Reihe von Reformgedanken. Kritik trifft die „monastische Lebensweise", die das Kloster statt der Welt zum Mittelpunkt des Lebens mache (IV, 171), die „erdrückende Vorherrschaft des Klerus" in der Gemeinschaft der Brüder (IV, 172), die allzu monarchische unbrüderliche Regierungsweise (IV, 174).

Jeder neue Vorschlag wird mit Quellen aus der Frühzeit des Ordens belegt.

„Stehen in katholischer Kirche" ist das wesentliche Charakteristikum dieses Lebensprogramms. Die drei klassischen Gelübde werden in das Kapitel von der Brüderlichkeit eingeordnet. Für Armut und Gehorsam mag das tragbar sein; sicher ist aber der vorliegende Versuch, die Ehelosigkeit im wesentlichen aus der Brüderlichkeit zu begründen, unbefriedigend (auch im Index ist der Begriff „Ehelosigkeit" unter dem Obertitel „Brüderlichkeit" eingeordnet: s. IV, 320). Positiv ist jedoch zu bewerten, daß dieser Vorentwurf — im Gegensatz zu den beiden anderen — wenigstens den Versuch einer Begründung der Ehelosigkeit gemacht hat.

Von den drei Entwürfen, die den Band beschließen, bauen die beiden ersten auf dem dritten Vorentwurf auf und behalten seine Grundstruktur bei. Einige charakteristische Überlegungen der Vorlage sind übernommen, andere verstärkt oder auch gemildert worden; nur ein Beispiel sei genannt: Vorentwurf 3 betont in Nr. 59 (IV, 204) ausführlich, daß das Priestertum eigentlich schwer mit der franziskanischen Berufung vereinbar sei; Entwurf 1 läßt diesen Passus aus, folgt aber der Vorlage, wenn er betont, daß die Brüder, die eine besondere geistliche Bildung haben, nicht notwendig zum Priestertum geführt zu werden brauchten (IV, 228; 254/255). Entwurf 3 dagegen sagt hierzu, „daß die franziskanische Berufung als solche eine Berufung zum Ordensleben ist und nicht zum Priestertum" (IV, 306).

Ihr volles Gewicht bekommen diese Vorentwürfe und Entwürfe zu einem franziskanischen *Documentum spirituale* erst im Vergleich zu den oben dargelegten Fragen um Ordensregel und Gelübde in den Büchern von Boni und Gerhartz. Welche neue Blickrichtung ergibt sich aus dem Studium dieser Entwürfe?

Es können nur einige Fragen herausgegriffen werden:

a) Wird in Zukunft die Vereinheitlichung der Orden durch die drei klassischen Gelübde Armut, Keuschheit und Gehorsam nach rund tausend Jahren wieder aufgelockert werden? Wird es wieder so werden, daß die Ganzhingabe an Gott durch Gelübde verschiedensten Inhalts ausgedrückt werden kann, etwa in der Form des hl. Benedikt oder (in franziskanischer Spiritualität) etwa nach der Formel: „Ich verspreche ein Leben nach der Form des hl. Evangeliums; ich will immer mit reinem Herzen zu Gott beten, in Armut und Demut leben, wahre Brüderlichkeit üben und standhaft sein im katholischen Glauben" (nach Entwurf 1 und 2 zusammengestellt vom Rez.)? Eines ist jedenfalls sicher: von der *Declaratio Clementina* und ihrer Ausdeutung der Gelübdeverpflichtungen der Minderbrüder ist in den heutigen Entwürfen nichts mehr übrig geblieben; die alte Gelübde-Trias wird kaum in den Entwürfen erwähnt (nur einmal: IV, 283), geschweige denn, daß sie Rückgrat oder nur wesentlicher Teil der vorgeschlagenen Spiritualität wäre.

b) Der Abbau des Charakters als Priesterorden einerseits, die Beseitigung mönchischer Lebensformen andererseits sind Programmpunkte für die Neuordnung geworden.

c) Die strenge patriarchalische oder monarchische Struktur der Orden soll sich zu einer brüderlichen Gemeinschaft wandeln; Rechtsstrukturen wie Regeln und Satzungen sind nicht mehr sehr gefragt; auf keinen Fall ist das *Documentum spirituale* ein Versuch, die geltende oder kommende Regel geistig zu durchdringen. Man will von der rechtlichen Ordnung zur spirituellen Gemeinschaft: das Pendel schlägt jetzt nach der anderen Seite aus. Das Konzil hat zur Neuformung von Satzungen und Regeln aufgerufen; es hat aber nicht die Utopie, die wir in einem der Entwürfe niedergeschrieben finden, übernommen, daß die Ordensleute auf Grund eines gleichen Zieles und gemeinsamen Weges zu einer „vollkommenen Gemeinschaft der Gefühle und Gedanken" (IV, 290) zusammenwachsen könnten. Wer könnte glauben, daß Gebet und gemeinsamer Tisch „schließlich zu einer menschlichen und übernatürlichen Notwendigkeit" und ersehnt werden „wie der Augenblick freudigsten Weiterwachsens hin zur idealen Vollkommenheit" (IV, 291)?

Vor solchen Utopien sollte uns ein Blick auf die Geschichte der Orden und des Ordensrechtes bewahren.

M ü n s t e r. P a u l W e s e m a n n.

Müller, Friedrich: **Schulgesetzgebung und Reichskonkordat.** Freiburg - Basel - Wien: Herder 1966. 150 S.; kart. DM 15,80.

Das Gesetz über das öffentliche Schulwesen in Niedersachsen vom 14. September 1954 war Gegenstand eines Rechtsstreits vor dem Bundesverfassungsgericht, der durch ein Urteil des 2. Senats vom 26. März 1957 abgeschlossen wurde (BVerfG. 6, 309ff — im Nachstehenden mit E. 6 — Seitenzahl — zitiert).

Die Bundesregierung hatte, nachdem der apostolische Nuntius bereits gegenüber ihr und dem Ministerpräsidenten des Landes Niedersachsen eine Anzahl von Bestimmungen des Gesetzesentwurfs gerügt hatte, die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts angerufen, weil Bestimmungen des Gesetzes mit dem Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich vom 20. Juli 1933 (Reichskonkordat) nicht übereinstimmen.

Das Bundesverfassungsgericht hat in dem wesentlichen Teil seines Urteils eine Pflicht der Länder dem Bund gegenüber verneint, die Schulbestimmungen des Reichskonkordats bei ihrer Gesetzgebung zu beachten. Dazu hat es insbesondere ausgeführt, die Länder seien ausschließliche Träger der Kulturhoheit, gegenüber dem Bund seien sie für den Bereich der bekenntnismäßigen Gestaltung des Schulwesens nur durch die Bestimmungen der Art. 7, 141 GG begrenzt; eine weitere Verpflichtung gegenüber dem Bund bestehe nicht.

Im Rahmen der im Lande Baden-Württemberg beabsichtigten Schulgesetzgebung wurde von Friedrich Müller im Jahre 1966 ein Rechtsgutachten zu Fragen der Schulform in Baden-Württemberg vorgelegt, auf dessen Grundlage seine Schrift „Schulgesetzgebung und Reichskonkordat" entstanden ist.

Zwar ist der konkrete Gegenstand dieser Schrift auf die verfassungsrechtlichen Verhältnisse im Lande Baden-Württemberg abgestellt (insbesondere in seinem zweiten Abschnitt S. 108ff); im Bereich der eingehenden bundesrechtlichen Untersuchungen enthält sie jedoch rechtliche Ausführungen, die für die Beurteilung der

Schulgesetzgebung aller Länder im Zusammenhang mit dem Reichskonkordat von erheblichem Interesse sind. Müller setzt sich unter Beachtung der bis 1966 erschienenen Literatur zum Konkordatsurteil über weite Strecken kritisch mit diesem Urteil des Bundesverfassungsgerichts auseinander, bringt darüberhinaus aber auch entscheidende Beiträge zu Bereichen, die das Bundesverfassungsgericht in seiner Entscheidung vom 26. 3. 1957 nicht zu beurteilen hatte.

In der Auseinandersetzung mit dem Konkordatsurteil enthält die Schrift in S. 38ff zunächst verdienstvolle Darlegungen im Anschluß an die Feststellung des Bundesverfassungsgerichts, in denen die Verfassungsmäßigkeit der Bekenntnisschule bejaht wird (E. 6, 339). Diese Darlegungen verdienen besonderes Interesse, zumal aus Kreisen der humanistischen Union wiederholt der Versuch gemacht wird, die Existenz von Bekenntnis- und Weltanschauungsschulen als grundgesetzwidrig darzustellen (insbesondere bei E. Fischer, „Bekenntnis- oder Gemeinschaftsschule?"; ders. „Darf die öffentliche Schule christlich sein?" in Vorgänge 1967, Sonderdruck S. 11 und „Bekenntnis- oder Gemeinschaftsschule?" — „Die Antwort des Grundgesetzes", Szczesny-Verlag, München 1966).

Schon das Bundesverfassungsgericht hatte festgestellt, daß die Errichtung von Bekenntnisschulen auf Wunsch der Erziehungsberechtigten nicht dem Grundgesetz widerspreche und daß dann, wenn die Erziehungsberechtigten im Rahmen ihres Elternrechts eine Bekenntnisschule in ihrer Mehrheit verlangten, selbst in Kauf genommen werden müsse, daß in einem Ort nur eine, nämlich eine Bekenntnisschule, bestehe, auch wenn „die jeweiligen Minderheiten zur Vermeidung unzumutbarer Schulwege unter solchen Umständen auf die von ihnen gewünschte Schulart verzichten und ihr Kind in einer nicht ihren Wünschen entsprechenden Volksschule erziehen und unterrichten lassen müssen" (E. 6, 339f).

Unter Berücksichtigung dieser Rechtsprechung und derjenigen des Bundesverwaltungsgerichts sowie der auch nach dem Konkordatsurteil veröffentlichten Literatur kommt Müller zu einer Festigung dieser Feststellung.

Müller bekundet auch seine Übereinstimmung mit dem Konkordatsurteil insofern, als es festgestellt hat, daß das Reichskonkordat auch nach Gründung der Bundesrepublik geltendes Völkerrecht und innerstaatliches Recht ist (E. 6, 332; Müller S. 40ff), und daß Vertragspartner des Heiligen Stuhls hinsichtlich des Reichskonkordats auch unter Berücksichtigung der Kulturhoheit der Länder nicht diese, sondern als Rechtsnachfolgerin des Reiches die Bundesrepublik geworden sei (E. 6, 338, Müller S. 34ff).

Schließlich bekundet Müller seine Übereinstimmung mit dem Konkordatsurteil auch in der Feststellung, daß durch die ausschließliche Gesetzgebungskompetenz der Länder im Rahmen des Grundgesetzes die Schulbestimmungen des Reichskonkordats geltendes Landesrecht geworden seien (E. 6, 343; Müller S. 33, 34). Besondere Beachtung verdienen die in Fortführung dieses vom Bundesverfassungsgericht ausgesprochenen Satzes gemachten Darlegungen bei Müller, daß diese Schulbestimmungen „völkerrechtlich abhängiges, weil vertraglich gebundenes Landesrecht" geworden seien, „dessen eigenmächtige und einseitige Abänderung den Ländern allein wegen der Neugestaltung der Kompetenzordnung durch das Bonner Grundgesetz keineswegs freigestellt ist."

Dagegen geht ein weiter Teil der kritischen Auseinandersetzungen mit dem Konkordatsurteil von einer unrichtigen Einschätzung der Entscheidungsgründe des Bundesverfassungsgerichts aus, und zwar in einer solchen Weise, daß es zu einer deutlichen Frontstellung Müllers gegen das Konkordatsurteil selbst in solchen Punkten kommt, in denen das Bundesverfassungsgericht eine Meinung, die der zutreffenden Zielsetzung Müllers widerspräche, nicht ausgedrückt hat.

Diese kritischen Auseinandersetzungen beruhen auf Müllers Ansicht, die an verschiedenen Stellen seiner Schrift zum Ausdruck kommt, das Bundesverfassungsgericht habe es den Ländern absolut freigestellt, ob sie ihre Gesetzgebung entsprechend dem Reichskonkordat einrichten wollten oder nicht. So führt Müller aus, das Bundesverfassungsgericht habe im Konkordatsurteil die Bindung der Länder an das Reichskonkordat absolut verneint (S. 31), sie seien auch innerstaatlich nicht an das Konkordat gebunden (S. 50) und „von jeder rechtlichen Bindung an die Schulbestimmungen des Reichskonkordats" staatsrechtlich freigestellt (S. 55), das Gericht habe dem Gesetzgeber auch in Anbetracht der Fortgeltung des Reichskonkordats gemäß Art. 123 Abs. 2 GG die uneingeschränkte Verfügungsmacht über den Rechtsbestand der Schulart gelassen (S. 80).

Die an diese Ausführungen anschließenden Angriffe gegen das Konkordatsurteil gehen zwar von richtiger Betrachtung der Rechtslage aus, sie stehen aber nur scheinbar in Widerspruch zu den Entscheidungsgründen des Bundesverfassungsgerichts. Das Gericht hat an verschiedenen Stellen seiner Entscheidungsgründe ausdrücklich darauf hingewiesen, daß es in einem von der Bundesregierung angestrengten Verfahren ausschließlich zu prüfen habe, ob das betroffene Land den Bund „in seinen ihn nach dem Grundgesetz gegenüber dem Lande Niedersachsen zustehenden Rechten verletzt" habe. Es hat ausdrücklich ausgeführt, daß nur eine solche behauptete Verletzung von Rechten des Bundes von der Bundesregierung vorgetragen werden könne, weil sonst der Antrag der Bundesregierung unzulässig sei (E. 6, 364). Diese Einschränkung, daß also nur zu prüfen sei, inwieweit der Bund ein Beanstandungsrecht habe, wird vom Bundesverfassungsgericht in allen Abschnitten seiner Entscheidungsgründe gemacht. So führt das Gericht in der Einleitung des Abschnittes E, in dem es sich gerade mit diesen Zusammenhängen auseinandersetzt, aus: „Die Entscheidung des gegenwärtigen Rechtsstreits hängt von der Frage ab, ob d e r B u n d die Beachtung dieser Bestimmungen von den Ländern verlangen kann. Sie ist zu bejahen, wenn sich ergibt, daß die Länder d e m B u n d g e g e n ü b e r v e r f a s s u n g s r e c h t l i c h verpflichtet sind, diese Bestimmungen bei der Gestaltung des Schulrechts einzuhalten" (E. 6, 340).

Es wird weiter deutlich aus der Schlußfeststellung in Abschnitt F: „Wenn das niedersächsische Schulgesetz gegen die Schulbestimmungen des Reichskonkordats verstoßen sollte, wäre der Bund in seinen Rechten gegenüber dem Land nicht verletzt. Damit erübrigt sich eine Nachprüfung der sachlichen Vereinbarkeit des niedersächsischen Schulgesetzes mit den Bestimmungen des Reichskonkordats" (E. 6, 367).

Auch bei seinen Untersuchungen darüber, ob unter Berücksichtigung der Grundentscheidungen des Grundgesetzes zum Schulrecht der Bund gegenüber den Ländern eingreifen könne, hatte das Bundesverfassungsgericht nicht die absolute Frage zu prüfen, ob die Länder im Verhältnis zum Reichskonkordat — nur dieses war Gegenstand der Entscheidung — völlig frei seien, sondern nur, ob diese Freiheit gegenüber dem Bund bestehe. Deshalb beschränkte sich das Gericht auch auf eine Prüfung an Hand von Art. 7 GG, ohne die Grundrechtsnorm des Art. 6 GG überhaupt zu erwähnen. Diese Grundrechtsnorm enthält aber die Regelung des Elternrechts als „das natürliche Recht der Eltern und die zuvörderst ihnen obliegende Pflicht zur Pflege und Erziehung der Kinder." Dementsprechend ist in dem Urteil auch ausgeführt, daß sich aus der verfassungsmäßigen Ordnung des Grundgesetzes „eine dem Bund gegenüber bestehende Pflicht der Länder" nicht herleiten lassen könne (E. 6, 353). Die Entscheidung kommt daher zu dem Ergebnis, daß die Länder nur „innerhalb der sachlichen Schranken des Grundgesetzes" das Schulrecht frei gestalten können (E. 6, 354).

Im Gegensatz zur Ansicht Müllers ist also im Konkordatsurteil nicht festgestellt, daß die Länder in ihrer Schulgesetzgebung absolut frei von jeglicher Bindung an das Reichskonkordat seien. Immerhin erwähnt auch das Bundesverfassungsgericht die Pflicht der Länder, internationale Verträge zu beachten (E. 6, 328). Das Bundesverfassungsgericht hat also nicht jegliche Bindung der Länder an das Reichskonkordat verneint. Selbst wenn die von Müller gegen das Gericht geführten Angriffe unbegründet sind, so füllen seine Darlegungen eine Lücke aus, die das Bundesverfassungsgericht offenlassen mußte, weil es in einem Verfahren der Bundesregierung nicht zur Entscheidung aufgerufen war. Diese Fragen spielen eine Rolle in zur Zeit anhängigen Verfahren über Verfassungsbeschwerden von Eltern, durch die mit derselben Begründung die Verfassungsmäßigkeit von Schulgesetzen verschiedener Länder angegriffen wird. In ihnen wird also das Bundesverfassungsgericht nicht seine bisherige Rechtsprechung aufgeben, sondern nur ergänzen müssen. Dabei sind vor allem die Ausführungen Müllers zu beachten, daß die Schulbestimmungen des Reichskonkordats nicht etwa nur einfaches Landesrecht, sondern „völkerrechtlich abhängiges, weil vertraglich gebundenes Landesrecht" sind, das auch für den Landesgesetzgeber verbindlich ist.

Von Bedeutung sind darüber hinaus die Ausführungen Müllers, daß auch aus Art. 25 GG die Länder sich nicht über die Schulbestimmungen des Reichskonkordats hinwegsetzen dürfen. Hier verweist Müller auf einen Gesichtspunkt, den das Bundesverfas-

sungsgericht nicht hinreichend beachtet hat. Gemäß Art. 25 GG gehen „die allgemeinen Regeln des Völkerrechts" als Bestandteil des Bundesrechts den Gesetzen vor. Müller weist in Übereinstimmung mit dem Bundesverfassungsgericht darauf hin, daß zwar das Reichskonkordat als solches nicht unmittelbar allgemeine Grundsätze des Völkerrechts ausdrücke, daß es aber, wie auch das Konkordatsurteil feststellt, verbindliches innerstaatliches Recht geworden ist. Einer der obersten allgemeinen Grundsätze des Völkerrechts sei aber der Satz *„pacta sunt servanda"*. Dieser Grundsatz geht, wie Müller ausführlich hervorhebt, als allgemeiner Völkerrechtsgrundsatz, der dem Bundesrecht angehört, selbst dem Landesverfassungsrecht vor. Müller kommt zu der zutreffenden Feststellung, daß völkerrechts-vertragswidriges Landesrecht, das also gegen den Grundsatz, daß Verträge zu halten seien, verstößt, verfassungswidrig und daher unwirksam sei (S. 57ff, insb. 66).

Zu demselben Ergebnis kommt Müller aufgrund des feststehenden völkerrechtlichen Grundsatzes, daß eine Veränderung des Staatsaufbaues, „wie etwa die Umwandlung eines Einheitsstaates in einen Bundesstaat, bestehende völkerrechtliche Verpflichtungen nicht berührt" (S. 70). Auch diese allgemeine Regel des Völkerrechts im Sinne des Art. 25 GG werde durch ein Landesgesetz verletzt, das gegen den Inhalt des Reichskonkordats als eines wirksamen völkerrechtlichen Vertrages mit innerstaatlicher Wirkung verstößt, so daß dieses verfassungsrechtliche Verbot auch gelte „für die Gesetzgebung und die Verwaltung der Länder im Bereich ihrer jeweiligen Zuständigkeit" (S. 71).

Sowohl die staatsrechtlichen als auch die völkerrechtlichen Ausführungen Müllers sind — im Ergebnis zu allen Punkten — überzeugend. Danach ist festzustellen, daß kein Bundesland verfassungsrechtlich in der Lage ist, sich unter Verstoß gegen die wirksamen Schulbestimmungen des Reichskonkordats über das Recht der Eltern zur Wahl von Bekenntnisschulen hinwegzusetzen.

Zu vermerken sei abschließend, daß Müllers Schrift sich im Rahmen ihres Themas nur mit der Bindungswirkung des Reichskonkordats auseindersetzt. In diesem Zusammenhang ist auch auf die Dissertation von Karl-Otto Hütter „Bindung der Länder an die Schulbestimmungen des Reichskonkordats von 1933, Rechtsnachfolge oder Funktionsnachfolge" (Münster 1964) hinzuweisen. Unberührt von diesem Thema bleibt die unmittelbare verfassungsrechtliche Bindung des Landesgesetzgebers an das Grundrecht der Elternentscheidung gemäß Art. 6 Abs. 2 GG und nach den einschlägigen Vorschriften verschiedener Landesverfassungen, so z. B. Art. 8 LV Nordrhein-Westfalen. Diese Bereiche waren nicht Gebiet der Aufgabenstellung, in ihnen ist aber dasselbe Ergebnis zu verzeichnen, daß das Elternrecht verfassungsmäßig dem Schulorganisationsrecht der Länder vorgeht und darüber hinaus weitere verfassungsrechtliche Bedenken, so etwa aus den Artikeln 2 (Handlungsfreiheit), 3 (Gleichheitsgrundsatz), 4 (Gewissensentscheidung) des Grundgesetzes den Ländern Schranken in ihrer Schulgesetzgebung setzen.

Düsseldorf. Bernd Petermann.

Grom, Bernhard: **Katechesen zum Alten Testament**. Mit 137 Werkzeichnungen von Peter Hajnoczky und Jean Roth. (Einsiedeln/Zürich/Köln): Benziger Verlag (1967). 528 S.; Ln DM 39,—.

Das Werk ist aus langjähriger praktischer Arbeit erwachsen. Es möchte der Bibelkatechese für die 10—14jährigen neue Wege eröffnen. Anstelle einer Einteilung nach Unterrichtseinheiten gliedert das Buch den Stoff nach „Erzählzusammenhängen". Von anderen Unterrichtshilfen ähnlicher Art unterscheidet es sich u. a. dadurch, daß es auf ein einheitliches, methodisches Schema für die unterrichtliche Behandlung verzichtet und jeweils vom Text die Methode bestimmen lassen will. Dabei wird der freien, auslegenden Erzählung, der „Dramatisierung" und der Arbeit mit dem Werkheft besondere Bedeutung zugemessen.

Trotz einiger sehr origineller Unterrichtsvorschläge bleiben grundsätzliche Bedenken gegen die Gesamtkonzeption des Buches. So wird z. B. einfach vorausgesetzt, daß Kindern zwischen 10—14 Jahren das ganze Corpus der atl Schriften erschlossen wird, weil es dem Verf. für ein heilsgeschichtliches Denken unerläßlich erscheint. Die stark christologische Interpretation wirkt überzogen und streckenweise gewaltsam. Auch scheint es dem Verf. bei der Behandlung biblischer Texte mehr darauf anzukommen, daß die Texte eine „nachhaltige Wirkung" auf die Kinder haben als daß diese Texte selbst freigelegt werden und zu Gehör kommen. So bleibt es vom unterrichtlichen Standpunkt auf weite Strecken ein Arbeiten mit biblischen Texten an Stelle der Erarbeitung biblischer Texte. Geschickte Auswahl („von allem Anstößigen gereinigt", 9), spannende Erzählung und wirkungsvolle Gestaltung oder Anschauung sind noch nicht die entscheidenden Mittel der Texterschließung. Eine Bibelkatechese, die „die Einbeziehung des reichen Wissens der heutigen Exegese" in dem Maße vorsehen möchte „als sie helfen, das AT als Evangelium Christi zu verkünden" (14), muß den Widerspruch der biblischen Hermeneutik hervorrufen.

Münster. Reinhold Waltermann.

Schneyer, Johannes Baptist: **Die Unterweisung der Gemeinde über die Predigt bei scholastischen Predigern.** Eine Homiletik aus scholastischen Prothemen. (Münchener Universitätsschriften, Theol. Fakultät, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, NF 4) München/Paderborn/Wien: Ferdinand Schöningh 1968. 104 S.; kart. DM 10,—.

Die Landkarte der Predigtgeschichte weist noch manchen weißen Fleck auf, besonders im Mittelalter. Nicht daß es an Dokumenten mangelte — schier unübersehbare Schätze alter Handschriften liegen unerforscht und teilweise noch nicht einmal in Kataloge aufgenommen in den Archiven und Gewölben der Bibliotheken. Seit Jahren müht sich Verf. um diese unbekannten Dokumente und er entwickelt einen eigenen Spürsinn für Kostbarkeiten der mittelalterlichen Predigt. Die vorliegende Arbeit — das Ergebnis mühevoller Handschriftenforschung — will uns einen Blick tun lassen in die mittelalterliche Predigtpastoral, in die Bemühung den Gläubigen ein Verständnis für Gottes Wort zu vermitteln.

Die Untersuchung stützt sich nicht auf die Ausführungen einzelner Predigten, nicht auf die Bemerkungen in den Schriftkommentaren noch auf die einschlägigen *Quodlibeta* und die *Artes praedicandi*. Vf. wendet sich einer bislang wenig beachteten Quelle zu, den sog. Prothemen, einer Art „Kurzpredigt mit einem eigenen Thema, das mit dem Hauptthema in einem bestimmten Wort oder Sinnzusammenhang stehen mußte" (8). Verf. hält sie für eine wichtige, „vielleicht sogar die wichtigste Quelle für die scholastische Predigttheorie" (8).

Nach der kurzen Einführung über die Aufgaben des Prothemas wird der homiletische Ertrag in drei Hauptteilen systematisch geordnet dargestellt. Es sind die üblichen Kategorien: die Predigt, der Prediger, die Zuhörer.

Der erste Hauptteil entwickelt dokumentarisch eine kurze Theologie des Wortes. Es ist der heilsgeschichtliche Zirkel: von Gott ausgehend ergreift es den Menschen über den Verkünder, heiligt den bereiten Hörer und kehrt in Gestalt des Gotteslobes und des geheiligten Lebens zu Gott zurück. Die Auskunft der Prothemen auf die Grundfragen nach Ursprung, Ziel und Inhalt der Predigt ist allerdings „verhältnismäßig spärlich" (23). Überschwenglich werden die Worte erst, wo es um die Darstellung des Wertes und des Nutzens des Predigthörens geht — eine Parallele zur Lehre von der Frucht des Sakramentsempfangs, die wenig später (wir stehen im 13. und 14. Jh.), einer krebsartigen Wucherung anheimfallen wird.

Der zweite Hauptteil spricht über den Prediger, sein Amt, seine Eignung und Eigenschaften, Gebrechen und Gnadenhilfen (40). Offensichtlich stehen diese Fragen im Vordergrund der Prothemen, sie geben darüber „am ausführlichsten Bescheid" (40). So kommt es, daß nach der Darstellung der Theologie des Wortes und der Predigt von 23 Seiten der Prediger mit 50 Seiten bedacht wird, während der ‚Zuhörer' sich mit 11 Seiten zufriedengeben muß. Allein die Darstellung der Eignung und der Eigenschaften des Predigers, seiner Einstellung zum Beruf, seiner Affekte, seines geistigen Vermögens, seiner Lebensführung, seines Auftretens und Erfolgs umfaßt 25 Seiten. Das gibt ein gutes Bild der prothematischen Akzentsetzung.

Im dritten Teil wird vom Zuhörer gesprochen. Er wird an seine Pflichten gemahnt: zur Predigt zu kommen, sich darauf einzustellen durch Gebet und die Predigt im Leben wirksam zu machen. Dann werden ihm die Hindernisse aufgezeigt, die der Wirkung des Gotteswortes im Wege stehen: die Ursünde mit all ihren Folgen und die persönliche Schuld. Er möge zur Heilung dieser Krankheit den Geist Gottes um Erleuchtung, Kräftigung und Heiligung anrufen.

Man ist beeindruckt von der Akribie des Verf., mit der er die zerstreuten Einzelaussagen der Prothemen sammelte und in eine imposante systematische Übersicht brachte. Es entsteht so ein Mosaikbild von der Unterrichtung des Volkes über die Bedeutung der Predigt, dem wir heute scheinbar nichts entgegenzusetzen haben.

Aber gerade hier meldet sich die Kritik. Möchte die Arbeit nur gewertet werden als eine sachliche Darstellung des hochmittelalterlichen Denkens über die Aufgabe der Verkündigung, wäre nichts hinzuzufügen. Jeder Wunsch nach einer theologiegeschichtlichen Einordnung der eruierten Ideen und einer Darstellung ihrer zeitgenössischen Funktion würde vom Verf. etwas verlangen, was er gar nicht zu geben beabsichtigte. Der Buchtitel legt jedoch die

Vermutung nahe, daß es hier nicht nur auch, sondern in erster Linie um die Verkündigungsfunktion der Prothemen geht. Es soll nachgewiesen werden, daß die scholastischen Prediger „ihren Zuhörern einen gediegenen Predigtunterricht (erteilten) und damit in den Gemeinden ein starkes Interesse für die Predigt weckten" (8). Abgesehen davon, daß das Einschärfen der Pflicht, eine Predigt zu hören, und die emphatische Betonung ihrer Heilsfrüchte nicht gerade Dokument eines starken Hörerinteresses sein muß, müßte doch, um nachzuweisen, daß die hochscholastischen Prediger einen „gediegenen Predigtunterricht" erteilten, die Funktion des Prothemas deutlicher herausgestellt werden und wären die Aussagen kritisch auf konventionelle Topoi und wirklich Gemeintes zu untersuchen. Die Funktion des Prothemas bleibt jedoch im Ungewissen, ja manche Formulierung führt geradezu auf falsche Fährte.

Wenn gesagt wird, „das Prothema war eine Kurzpredigt mit einem eigenen Thema, das mit dem Hauptthema in einem bestimmten Wort- und Sinnzusammenhang stehen mußte" (8), weiß man dann, daß das Prothema zur Predigt selbst gehörte? Der Prediger begann mit dem Gebet im Namen des Vaters ..., indem er dabei das Kreuzzeichen machte. Dann nannte er — wie es teilweise heute noch zu hören ist — einen lateinischen Satz als Thema, z. B. *„Homo quidam fecit coenam magnam"*; meistens ein Bibelwort. Und jetzt erst kam das Prothema. Sein Charakteristikum war die Invocation, welche die Ouverture abschloß und zur Ausführung des anfangs angemeldeten Themas überleitete. Meist bestand diese Invocation aus einem Vater unser, einem Ave oder ab 14. Jh. gern im Angelus oder ähnlichen Gebeten. Das Prothema hatte je nach der Situation verschiedene Funktion (vgl. Lecoy: La chaire francaise ...). Humbertus Romanus z. B. meint, es gebe Fälle, wo es gar nicht nötig sei; es mache sich aber gut, wenn man ein großes Auditorium erwarte und dieses noch nicht vollzählig versammelt sei oder wenn man unvorhergesehen predigen möchte und genötigt sei, den Grund der Predigt anzugeben; es sei auf jeden Fall kurz und solle den Hörern gefallen.

Das Prothema hatte die Funktion, die Predigt sachlich und psychologisch einzuleiten. So konnte es eine Aufforderung zu Ruhe und Aufmerksamkeit sein, oder — wie sehr häufig — die Ankündigung der Predigtpunkte und die seit Cicero geübte *captatio benevolentiae*. Im Sprachstil jener Zeit geschah das in den traditionellen Topoi der Selbsterniedrigung. In blumiger Sprache mußte der Prediger seine Unwürdigkeit und Unfähigkeit bekennen angesichts einer so erhabenen Aufgabe. Die Sache wurde als so schwierig hingestellt, so groß, damit der vor dieser Kulisse zur Unbedeutendheit zusammengeschrumpfte Prediger die Sympathie aller auf sich vereinen konnte. Hier liegt wohl auch der Grund für die sonst unberechtigte Betonung der Eigenschaften und Aufgaben des Predigers, sollte man doch von einer Volksunterweisung über die Predigt billigerweise andere Schwerpunkte erwarten.

Es erhebt sich also die Frage, ob dem Prothema eine echte Verkündigungsfunktion zukommt. Wenn man diese Frage bejaht, wie es Verf. offensichtlich tut, dann stellt sich die weitere Frage, wie stand es um die Allgemeinheit dieses Brauches, daß sich das Urteil rechtfertigen läßt, es handle sich hier um eine intensive Unterrichtung des Volkes, woraus sich das rege Interesse der Gläubigen an der Predigt erklären lasse. Verf. bemerkt selbst, daß diese Art der Predigteinleitung (nämlich über die Predigt selbst zu predigen) nicht allgemein war (8). Leider gestatten die angeführten Autoren dem Leser nicht, sich ein klares zeit- und kulturgeschichtliches Bild zu machen. Man erfährt von ihnen weder Lebenszeit noch Stand noch Ort ihrer Wirksamkeit. Es wird nicht angegeben — mit zwei Ausnahmen —, wo die überlieferten Predigten ihren „Sitz im Leben" hatten. Wo soll der Nichtfachmann nachschlagen; das LThK verläßt ihn hier in den meisten Fällen. Kurz, es bleibt der Nachweis offen, daß die Unterweisung über die Predigt eine echte und wirksame Volkskatechese war.

Der Untertitel: „Eine Homiletik aus scholastischen Prothemen" gibt am besten wieder, was das Werk des Verf. bietet. Es wird ihm sicher nicht schwer fallen, aus der Fülle seiner Detailkenntnisse die Fragen an den Obertitel zu klären und damit den Standort der mittelalterlichen Predigt im Prozeß der Kommunikation zu bestimmen.

St. Augustin. Willi Massa SVD.

Schillebeeckx, Edward: **Der Amtszölibat.** Eine kritische Besinnung. (Aus dem Holländischen übers. v. H. Zulauf) (Theologische Perspektiven) Düsseldorf: Patmos (1967). 100 S.; Paperback DM 8,80.

„Het Ambts-Celibaat in de branding" lautet der Originaltitel dieser Studie, die in der Tat eine kritische Besinnung zur gegenwärtigen Auseinandersetzung über die kirchliche Zölibatsverpflichtung ist. Diese Besinnung ist um so notwendiger, weil jede Neubesinnung und Neuordnung die historisch-sachliche Rückvergewisserung fordert. Rückbesinnung und Neubesinnung sind die beiden Stichworte, unter denen Schillebeeckx (im 1. Teil) die Entstehung und Geschichte des Amtszölibats und dessen Motivierung von den Anfängen an bis ins Mittelalter beschreibt und (im 2. Teil) die für unsere Situation notwendige Motivierung, Begründung und Gestaltung desselben angeht.

Die Geschichte des Amtszölibats in der lateinischen Kirche ist die Geschichte der Verflechtung von Ereignis und Institution. Die Ehelosigkeit ist nicht Selbstzweck, sondern hat den Charakter des „Um - willen". Sie ist ursprünglich Gabe und Forderung der christlichen Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft. Als konkretes Datum des Evangeliums suchte bereits die frühe Kirche die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen zu festigen, zu ordnen und zu definieren, u. zw. einmal, um sie als Gegebenheit des Evangeliums zu bewahren, und zum anderen, um sie vor rigoristischen Mißverständnissen zu schützen. Im Verlauf dieser Bemühungen wurde auch der Zusammenhang und die Affinität zwischen Kirchenamt und Enthaltsamkeit theologisch und kanonisch herausgearbeitet, zunächst mit der Forderung der Enthaltsamkeit der höheren Kleriker, dann aber (und endgültig durch die Reformsynoden des 12. Jh.) durch die Zölibatsvorschrift, welche die Ehe höherer Kleriker für ungültig erklärt und Verheiratete von den Weihen ausschließt. Der Zusammenhang von Zölibat und Kirchenamt wurde von den Kanonisten und Theologen so definiert, daß die Übernahme der höheren Weiheämter aus sich die persönliche Zölibatsverpflichtung implizierte.

Der kirchlichen Normierung und Institutionalisierung der Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen folgte (im 13. Jh.) durch Franz v. Assisi und Dominikus das große evangelische Ereignis der Armut, Jungfräulichkeit und Brüderlichkeit um Christi willen. Dadurch wurde die Zölibatsvorschrift neu von innen her, vom Evangelium her zur Frage gestellt. Schade, daß der Autor diese Konfrontation von Gesetz und Evangelium der Ehelosigkeit im 13. Jh. (in der Auseinandersetzung zwischen den Mendikantenorden und dem Weltklerus) nicht mehr ebenso ausführlich behandeln konnte wie den Verlauf der Zölibatsgesetzgebung in den vorgängigen Jahrhunderten. Eben diese Analyse könnte auch zeigen, daß die Ehelosigkeit um des Gottesreiches willen in einem sehr bemerkenswerten Zusammenhang zur Armut und Brüderlichkeit des Evangeliums steht. Diese verhalten sich zueinander wie zwei konzentrische Kreise, von denen die Ehelosigkeit um Christi willen der innere ist, von dem her auch der äußere Kreis der Armut und Bürderlichkeit gesehen werden muß. Und umgekehrt: Brüderlichkeit und Sozietät sind der konkrete Sitz der Ehelosigkeit um Christi willen im Leben der Kirche. Eben dieser Zusammenhang dürfte auch bei der Neubesinnung der kirchlichen Zölibatsvorschrift nicht außer acht gelassen werden. Nur wenn es gelingt, aus der Isolierung und Dissoziierung zu einer zeitnahen und konkreten Brüderlichkeit und Sozietät zu kommen, erlangt der Zölibat einen wirklichen Sitz im Leben. Darin ist aber Schillebeeckx ohne jede Einschränkung zuzustimmen: Die Neubesinnung kann nicht darin bestehen, zunächst die Tradition und die Canones über den Amtszölibat abzubauen, sondern das Gesetz durch das Evangelium aufzuheben.

Bochum. Ludwig Hödl.

Walter, Georg: **Seelsorge an Neurose-Kranken.** Mit einem Geleitwort von Otto Haendler. Stuttgart: Verlag Ehrenfried Klotz 1967. 152 S.; Ln DM 15,80.

Monographien auf diesem Gebiet sind eine Seltenheit. Der Seelsorger neigt aus verschiedenen Gründen dazu, vor den Neurosekranken auszuweichen. Der evangelische Pfarrer Dr. G. Walter weicht nicht aus! Er läßt sich auf die Patienten ein, ist in „habitueller Begegnung" für sie da, kümmert sich um ein heilungsförderndes Milieu (eine Sorge, die oft übersehen wird!), betet und meditiert mit den Ratsuchenden, schreibt Briefe, nimmt Beichten entgegen und übt mit Diskretion die urchristliche Handauflegung. Bei alldem ist er um eine theologische und psychologische Fundierung seines Sprechens und Handelns bemüht.

Der Verf. schreibt vorwiegend aus seiner Erfahrung heraus über Phänomen und Wesen der Neurose (Abschnitt A, B, E), über den Bezug zwischen Psychotherapie und Seelsorge (C), über Wege und Aufgaben der Seelsorge im Hinblick auf die Neurose (D, G). Er versucht sogar eine statistische Erfassung und Auswertung seiner Tätigkeit (F); ein Versuch, der wissenschaftlich kaum zu rechtfertigen ist.

Psychotherapeutisch orientiert sich der Verf. vor allem an C. G. Jung, V. Frankl, J. Herzog-Dürk, während S. Freud von ihm so gut wie nicht beachtet wird. Bei allem Respekt vor dem persönlichen seelsorglichen Einsatz des Verf. wird jedoch seine Auffassung von der Ätiologie der Neurose keine ungeteilte Zustimmung finden. Phänomenologisch ist es sicher richtig, die Neurose als eine „Fehlhaltung zu den immanenten und transzendenten Bezügen des Menschen" zu beschreiben (Überschrift 20), aber problematisch ist eine Aussage über die Ätiologie wie diese: „Die Fehlhaltung zum eigenen Ich, in deren Folge sich alle anderen Fehlhaltungen manifestieren, ist nur sekundärer Anlaß zur Entstehung einer Neurose (der wichtigste pathogenetische Faktor). Die eigentliche Ursache (der ätiologische Hintergrund) aber ist die Fehlhaltung gegenüber Gott" (18). Walter spricht dann auch von einer „Wesens-Neurose", die vorliegt, „wenn in irgendeiner Weise eine Unordnung im Verhältnis zu Gott besteht" (130). Hierher rechnet er „ganz und gar" die Süchte und Selbstmorde (vgl. 130). Gewiß kann eine „Fehlhaltung gegenüber Gott" neurotisierend wirken, aber viel häufiger ist diese Fehlhaltung nicht Ursache, sondern Wirkung.

Fragwürdig erscheint auch das vom Verf. „aus der Praxis für die Praxis" (125) entworfene Neurosenschema (Wesens-, Konstitutions-, Situations- und Erlebnis-Neurose). Wäre es nicht günstiger gewesen, die üblichen, wenn auch unzulänglichen medizinischen Neurose-Kategorien zu verwenden und an Hand dieser Begriffe und deren Veranschaulichung die seelsorglichen Möglichkeiten und Grenzen aufzuzeigen? Dann wäre z. B. auch die seelsorgliche Behandlung der Skrupulosität (als Zwangsneurose) und der Hysterie zur Geltung gekommen.

Diese kritischen Bemerkungen seien Anlaß zu einer Auseinandersetzung mit diesem Buch! Der Arzt und Psychotherapeut wird darin vieles finden, was ihn möglicherweise auf eine neue Dimension seines Helfens und Heilens aufmerksam macht. Und diejenigen, welche die Last der individuellen Seelsorge an Neurose-Kranken tragen, erhalten Anregungen in Fülle, z. B. zu dem Fragenkreis Glaube und Neurose (29—35), über konkrete Schritte und Wege der Seelsorge, die vom Autor durch zahlreiche Beispiele erläutert werden. — Niemand wird es je vermögen das aporetische Geflecht von Freiheit und Determination, von Krankheit, Schuld und Sünde aufzulösen, aber eines kann gelingen, wie diese Niederschrift eines erfahrenen Mannes zeigt: den Raum der Freiheit da und dort zu erweitern; die Fähigkeit des Glaubens, des Hoffens und des Liebens ein wenig zu vermehren oder wenigstens zur Annahme der Unfähigkeit zu verhelfen. Und das ist viel!

Gars am Inn. Hermann Stenger.

Merendino, Pius: **Paschale Sacramentum.** Eine Untersuchung über die Osterkatechese des hl. Athanasius von Alexandrien in ihrer Beziehung zu den frühchristlichen exegetisch-theologischen Überlieferungen. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 42) Münster i. W.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1965. XIV, 94 S.; kart. DM 18,—.

Diese Untersuchung will als Fortführung der Arbeiten Odilo Casels verstanden werden und sucht das von ihm vorgelegte Material „zu ergänzen und zu vertiefen" (VII). Sie wendet sich mit ihrer Zielsetzung einem offenbar bisher wenig bearbeiteten Thema zu, zumal auch die Osterkatechese des hl. Athanasius selber nicht ganz mühelos zugänglich ist. Eine präzise Angabe des Quellenstandes eröffnet denn auch diese Untersuchung. Sie zeigt auf, wo der von M. zugrunde gelegte koptische Text in der Übersetzung von L. Th. Lefort greifbar ist.

„Schon beim ersten Lesen der Texte kann man feststellen, wie bedeutsam es für Athanasius ist, daß die Gläubigen ihr Leben als ständige Vorbereitung auf das Pascha, die Begegnung mit dem Herrn, ansehen ..." Pascha — das ist die Osterfeier, das ist die Eucharistiefeier. „Allzeit ..., besonders aber zur Zeit des Festes", ist die christliche Existenz als Herrendienst und Hingabe an den Herrn zu vollziehen (3). So wird christliche Existenz ein immerwährendes Pascha, das im letzten auf das „vollkommene Fest im Himmel" hinordnet. Athanasius sieht Pascha unter dem eschatologischen Aspekt.

Die „Einheit des Alten und Neuen Testamentes" ist für ihn in der Osterkatechese bei der Auslegung des Pascha-Mysteriums der Ausgangspunkt. Diesem Sachverhalt widmet M. den ersten Hauptabschnitt seines Buches. Der Weg des alten Gottesvolkes setzt sich in dem des neuen Gottesvolkes fort. Das NT deutet den Weg des heilsgeschichtlich früheren alten Gottesvolkes. Damit deutet Athanasius die „ganze alte Oikonomia". „Durch die ganze Geschichte des Alten und des Neuen Testaments ruft Gott die Menschen auf zur Teilnahme an dem einen Mysterium" (13). Daß Athanasius das Pascha-Mysterium in das AT zurückverlängert, hat seine Ursache darin, daß seine Osterkatechesen an die Adresse der alexandrinischen Juden gerichtet waren. So sieht er im AT die Typen, im NT die Erfüllung und Vollendung. Da ist Christus einmal der Übergang vom einen zum anderen Testament, aber auch der Praeexistente schon vor seiner Gegenwart im Fleische. Da ist auch die Kirche, in der sich atl Geschichte, speziell im Leben der Christen, erfüllt und vollkommen entfaltet. Die Heilige Schrift spielt dabei die Rolle der „Mittlerin zwischen dem Vergangenen und dem Gegenwärtigen und zwar in dem Sinne, daß sie uns, die wir sie in der liturgischen Feier hören, die Geschichte Israels kennen lehrt, damit diese in uns ihre Vollendung erhält" (34). Von besonderer Bedeutsamkeit aber ist, daß diese Vollendung des AT, seiner Geschichte und Prophetie, sich nicht nur innerhalb des sakramentalen Rahmens vollzieht, sondern die ganze christliche Existenz auch außerhalb desselben in Anspruch nimmt. Dabei geschieht eine persönliche und totale Verantwortung des Christen dem Herrn der Kirche und der Heilsgeschichte gegenüber (38). „Kämpfen und Leiden" ist in diesen Vollendungsprozeß des christlichen Mysteriums einbezogen (39) und gehört zu ihm.

Was nun die „Mysterien Christi und der Kirche" für Athanasius sind, das entnimmt M. nicht seinen Osterfestbriefen, sondern seinen Schriften „Gegen die Heiden", „Über die Menschwerdung des Logos" und den „Reden gegen die Arianer" — Schriften, die auch zum Osterverständnis des Athanasius beitragen. Dieses Mysterium, das zuerst im heilsgeschichtlichen Zusammenhang mit dem AT gezeigt wurde, besteht darin, daß in der Geschichte und der Kirche Gottes Wort gegenwärtig ist und dort die Existenz des Menschen prägt (43). Im besonderen sind es nach M. sechs „Schlüsselpunkte", die hier das Denken des Athanasius beherrschen und mittels derer seine Theologie aufgeschlossen werden kann.

In der „Würde" des Kosmos, die darin besteht, daß sich in ihm die universale Gegenwart Christi im Weltall und sein Urverhältnis zu den Menschen ausdrückt (45), enthüllt sich der „lebendige Wille des Vaters", eben das, was in der Pascha feiernden Kirche enthüllt und verwirklicht ist. Dieser lebendige Wille des Vaters ist das „Wort Gottes", absolut vor der Schöpfung, desselben Wesens mit dem Vater. Alles Geschaffene ist sein Nachbild und Werk. In ihm ist auch unser Heil von Ewigkeit erkannt und bestimmt. Das Heilsgeschehen hat eine innere Beziehung zum inneren Leben Gottes selber. Das ist seine Größe.

In der „Herablassung" des Wortes in das All setzt Gott den kosmologischen Heilsgehalt des göttlichen Planes ins Werk. Das ist nach Athanasius die *synkatabasis*. Aber die Bildhaftigkeit der Schöpfung gegenüber dem Wort reicht nicht aus, die Vollkommenheit Gottes widerzuspiegeln (60). So vollendet Gott die Schöpfung dadurch, daß er einmal das Bild seines Wortes der Schöpfung und dem Menschen schenkt und dann den Menschen (in Christus) zur göttlichen Sohnschaft erhöht (61). Die Würde des Kosmos ist in unserer konkreten geschichtlichen Existenz der liturgischen Handlung anvertraut. In der sakramentalen Begegnung, wo der Mensch das Brot ißt, das dem Kosmos das Leben gibt, wird nicht allein der Mensch geheiligt, sondern gewinnt das ganze All an Würde und Gnade (66).

„Der Leib Jesu" — ein anderer Schlüsselpunkt der athanasianischen Lehre —, dieser individuelle Leib Jesu hat die „Mittlerrolle zwischen der Person des menschgewordenen Wortes und unserem konkreten Menschsein" (67). In ihm und durch ihn wird Israel wieder vereinigt, aber auch alle Völker der Erde und das ganze Menschengeschlecht. Im Pascha-Mysterium, in der Eucharistiefeier, werden wir *synsomoi* mit ihm. Die „Gabe des Geistes" aber ist es, die nach Athanasius die Einheit Gottes mit dem Menschen durch den Leib Jesu zur Vollendung führt. Durch sie werden Geburt, Tod und Auferstehung Christi zur Heilswirklichkeit eines jeden Christen. Durch sie geschieht die Hochzeit Christi und der Kirche, die in der Paschafeier jeweils konkret wird. Das Pascha ist die Parusie dieser Hochzeit (81).

Wenn nun M. den „ungeteilten Leib Christi" den letzten Schlüsselpunkt der athanasianischen Osterlehre nennt, so geht es darum, daß in der Kirche und zwar in dem heiligen Wandel, in dem kultzentrierten Leben der Gläubigen, die Wirklichkeit des dem Worte eigenen und von Christus mitgeteilten göttlichen Lebens in seiner ganzen Weite erscheint (82). Die Kirche als die Vollendung des Menschseins Christi. Sie sei ungeteilter Leib.

Die mystagogische Osterkatechese des Athanasius ist eine Deutung des AT, dessen Geschichte typologischen Charakter hat. In der Heilsgeschichte haben wir nach den anderen Schriften des Athanasius Zeichen der sich schenkenden Gegenwart Gottes, Offenbarung seines inneren Lebens. Die Heilsgeschichte ist ein Harren und Sehnen der Kreatur, am göttlichen Leben in Christus Anteil zu gewinnen. In der Osterliturgie wird das kosmische Geheimnis der Kirche und Christi konkret und konkret anwesend. Die „Herablassung" des Ewigen Wortes in der Eucharistie ist zugleich „lebendige actio Christi" im Menschen (90). M. stellt besonders heraus, daß sich diese Theologie des hl. Athanasius mehr als die andere frühchristliche Literatur der transzendenten Natur des Logos

zuwendet; das Eigene dieser Theologie gegenüber der vorathanasianischen Theologie, die auch schon Kosmos und Christus christologisch auffaßte, ist die Ausweitung dieses Aspektes zu einer Kosmos- und Geschichtstheologie (88).

Der Verf. hat mit dieser Arbeit eine in ihrer Dichtheit bewundernswerte Darstellung der athanasianischen Theologie als Einführung in die Osterliturgie und Liturgie überhaupt geboten. Er weist sie als Mysterientheologie aus. So läßt er mit ihr auch die Mysterientheologie Casels, was ihren Kern betrifft, kraftvoll aufleben. Ein für die Theologie der Liturgie, aber auch für eine künftige Sakramententheologie unentbehrlicher Beitrag. Die ganze Weite der Dimensionen der Liturgie ist es, die M. in den verwendeten Schriften des hl. Athanasius deutlich zu machen versteht. Nicht zuletzt wird auch einsichtig, daß die Liturgie eine Quelle der Theologie ist. In einer Miszelle des Archivs für Liturgiewissenschaft Band X/I 1967 hat M. in Anschluß an eine Rezension von H. D. Altendorf in ThLZ 91 (1966) 916f noch einmal das Ziel seiner Untersuchung dargelegt und verteidigt.

Passau. Alois Winklhofer.

Tschirch, Fritz: **Spiegelungen.** Untersuchungen vom Grenzrain zwischen Germanistik und Theologie. Berlin: Erich Schmidt Verlag (1966). 277 S.; Ln DM 39,—.

Das Buch besteht aus einer Reihe von Aufsätzen, die erstmals in Festschriften, Zeitschriften und in einem Kongreßbericht veröffentlicht wurden und die der Autor umgearbeitet und erweitert hat. Die Arbeiten sind in zwei Abteilungen gegliedert mit den Überschriften „Gotteswort und Menschenwort" und „Figurale Komposition in mittelalterlicher deutscher Dichtung".

Zwischen ihnen steht die Studie „Das Selbstverständnis des mittelalterlichen deutschen Dichters" (123—166), in der Tschirch zeigt, wie sich seit dem ausgehenden 12. Jh. der Dichter aus der Anonymität löst, in der er im Frühmittelalter geblieben war; wie er sich zunächst als Diener, bald aber schon als Herr der Gesellschaft begreift: überzeugt von seiner schöpferischen Kraft (als *artifex*), von seiner hohen Bildung und seinem Wissen (als *philosophus*), von seiner Inspiriertheit von Gott (als *theologus*), von seiner pädagogischen Sendung (als *praeceptor*). Diese „so rasch maßlos gewordene Selbstein- und überschätzung" (157) führe die Dichter zur „ideelle[n] Aufhebung der Standesschranken" (156) und zum „Verlust des lebendigen Zusammenhangs mit der Welt" (160), die ihre vermeintliche Bedeutung nicht anerkennt. Die Dichter zögen sich „scheltend oder bekümmert oder gekränkt" von der Gesellschaft zurück; ihre Dichtung werde auf diese Weise „zu einer esoterischen Angelegenheit jener schmalen, aber wortmächtigen und lautstarken Schicht, die sich in betontem Stolz als ‚*Meistersinger*' bezeichnet" (163). Der „lebendige Strom echter Dichtung" aber rausche am Meistersang vorbei; diese „ihre soziale Funktion erfüllende echte Dichtung" quelle wieder „unreflektiert aus der Tiefe der Gesellschaft und ihrer Bedürfnisse empor" (ebd.). Geistliches Spiel und Fastnachtsspiel, Volksbücher und Schöne Historien, Gesellschaftslied und Volkslied, das seien die neuen Formen, die „den Fluß der Entwicklung kontinuierlich in die Neuzeit hinüberleiten" (ebd.): bis hin zum modernen Drama, zu Roman und Novelle, zur Lyrik „im modernen Sinn des Wortes" (165). — Die Probleme dieses anregenden Aufsatzes, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, verdienen es, von germanistischer Seite eingehender behandelt zu werden.

Die erste Abteilung enthält die Aufsätze „Religion und Sprache — Bestandsaufnahme ihres wechselseitigen Verhältnisses" (7—52), „Die Sprache der Bibelübersetzung Luthers damals — Eine notwendige Auseinandersetzung mit den Thesen Arno Schirokauers" (53—67), „Die Sprache der Bibelübersetzung Luthers heute — Eine Apologie der Bibelrevision von 1956/64 durch Besinnung auf ihre sprachgeschichtlichen Voraussetzungen" (68—108); „Metrik und Gesangbuch — Über das letzte Stück im ersten Halbband des Handbuchs zum Evangelischen Kirchengesangbuch" (109—122).

Der Aufsatz über das Verhältnis von Religion und Sprache behandelt zunächst die ‚Wirkungen der Religion auf die Sprache', und zwar auf die Ausdrucksweise (etwa: die Namen *Gott* und *Teufel* werden — vor allem in der Frühzeit — häufig umschrieben); auf den Wortschatz (an die Stelle von Tabuwörtern treten Noawörter [die ihrerseits wieder tabuiert werden können ...]: das erklärt, beispielsweise, die fehlenden Wortgleichungen der indoeuropäischen Sprachen für Begriffe wie *Kind, Blut* usw.); auf die Wortfügung (tabuierte Wörter werden unterdrückt: Ζεὺς ὕει wird zu ὕει; in den germanischen Sprachen steht vielleicht *es* bei den Impersonalia, weil germanisch *guda* Neutrum war); auf die Lautgestalt (tabuierte Wörter werden deformiert: *Jesu domine* zu *jemine* — andererseits verfestigt sich die Lautung zentraler religiöser Begriffe, etwa: *ei* bleibt in *heilig, Fleisch, Geist* erhalten, wenn in der betreffenden Mundart generell *ei* verändert wird, so z. B. bairisch zu *oa: štoan* ‚Stein' usw.). Ein zweiter Teil handelt von ‚Wirkungen der Sprache auf die Religion', und zwar zunächst von der bekannten Beeinflussung der religiösen Inhalte durch die Verwendung von Erbwörtern anderen Inhalts und der daraus resultierenden verschiedenartigen Ausprägung einer und derselben Religion; dann speziell von der ‚Um- und Neuformung religiöser Vorstellung' durch die Sprache (ein Beispiel ist die „unter dem Zwang der sprachlichen Vorgeprägtheit verfehlte Übersetzung" [50] Luthers Joh 5, 39: *Suchet in der Schrift* statt *Ihr suchet ...* für ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς *scrutamini Scripturas*). Die klar gegliederte Studie enthält viele treffende, zuweilen allerdings auch umstrittene Beispiele für die genannten Vorgänge und reichlich Literaturangaben zu dem neuerdings von Theologen und Germanisten behandelten Thema (vgl. W. Schneemelcher [Hrsg.], Das Problem der Sprache in Theologie und Kirche, 1959; H. Moser, Sprache und Religion. Zur muttersprachlichen Erschließung des religiösen Bereichs, 1964; K. Heeroma, Sprache und Religion, 1965).

Der ‚polemischen Heftigkeit' A. Schirokauers in seinem Beitrag „Fühneuhochdeutsch" (in: Deutsche Philologie im Aufriß, hrsg. von W. Stammler [u. a.], 2. Aufl., Bd. I [1957], Sp. 855—930) gilt der folgende Aufsatz, der in seiner Diktion zuweilen nicht weniger gefühlsgeladen ist. Schirokauer — dessen Arbeit im übrigen mit Recht noch kürzlich „die beste und anregendste Darstellung dieses sprachgeschichtlichen Zeitraums" genannt wurde (L. E. Schmitt, Untersuchungen zu Entstehung und Struktur der „Neuhochdeutschen Schriftsprache", I, 1966, S. XXVI) — wendet sich gegen die herrschende Meinung von der bedeutsamen Rolle Luthers für die deutsche Sprachgeschichte. F. Tschirch gebührt das Verdienst, an Schirokauers sicher in vielen Punkten unzutreffender Darstellung wichtige und notwendige Korrekturen angebracht zu haben.

Der Aufsatz über die Bibelrevision von 1956/64 fordert mit guten Gründen, daß der Bibeltext „entschlossen und folgerichtig in die Sprachgestalt der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts umgekleidet" werde (107). Die Notwendigkeit von Änderungen wird an vielen Einzelheiten des Wortschatzes (70ff), der Syntax (77ff) und an sonstigen im weiteren Sinn grammatischen und stilistischen Phänomenen gezeigt. Die dabei geübte Kritik an der „sprachgeschichtlichen Ungeschultheit" (77) der Korrevisoren ist durchaus berechtigt. Sie ist es auch in dem folgenden nützlichen Beitrag über Chr. Mahrenholz' „Übersicht über den Strophenbau der Lieder" des Handbuchs zum Evangelischen Kirchengesangbuch, wo der deutsche Vers- und Strophenbau ganz unter die Schablone der antiken Metrik gehalten und in deren Terminologie dargestellt ist.

Die Abhandlungen des zweiten Teils sind: „33/34 als Symbolzahlen Christi in Leben, Literatur und Kunst des Mittelalters" (167—187), „Schlüsselzahlen — Studie zur geistigen Durchdringung der Form in der deutschen Dichtung des Mittelalters" (188—211), „Literarische Bauhüttengeheimnisse — Vom symbolbestimmten Umfang mittelalterlicher Dichtungen" (212—225), „Maria und die Rundzahl 100 — Studie zum symbolischen Denken im Mittelalter" (226—244), „Gregorius der *heilaere* — Der heilsgeschichtliche Symbolgrund in Hartmanns Büßer-Legende" (245—276). Sie alle kreisen um das Thema der Zahl und ihrer symbolischen Funktion in der mittelhochdeutschen Dichtung — ein Thema, dem seit den vierziger Jahren (M. Ittenbach, Deutsche Dichtungen der salischen Kaiserzeit und verwandte Denkmäler, 1937) und dann besonders seit etwa 1950 eine beträchtliche Zahl von germanistischen Veröffentlichungen gewidmet ist. Die bald einsetzende Kritik, die mehr als genug Ansatzstellen fand, wird auch in den genannten Aufsätzen Tschirchs zumindest Details zu korrigieren haben. Und was Tschirchs Ergebnisse in seiner Arbeit über Hartmanns Gregorius anlangt — Gregorius als ‚Heiland' und *imago Christi* —, so möchte auch der Rez. der Meinung L. Wolffs beipflichten, der schreibt, daß sie „auf sehr gewagten Wegen" gewonnen seien (Hartmann von Aue, Gregorius, hrsg. von H. Paul, 11. Aufl., besorgt von L. Wolff, 1966, S. XIX).

Doch solche Bedenken sagen nichts gegen das Bemühen überhaupt, mittelalterlicher Dichtung von der Form her gerecht zu werden. F. Tschirchs Beiträge zu diesem und den anderen Themen sind aufgrund ihrer Eigenständigkeit sehr beachtenswert und vermögen deshalb kritisch lesenden Theologen und Germanisten gleichermaßen Nutzen zu bringen.

Bonn. Hugo Stopp.

Personennachrichten

Doz. Dr. theol. Klaus Reinhardt, Freiburg i. Br., hat einen Ruf auf den ordentlichen Lehrstuhl für Dogmatik an der Theol. Fakultät Trier angenommen.

Priv.-Doz. Dr. theol. Ernst Dassmann, Münster, hat einen Ruf auf den ordentlichen Lehrstuhl für alte Kirchengeschichte, Patrologie und chr. Archäologie an der kath.-theol. Fakultät der Univ. Bonn angenommen.

P. Dr. phil. Hieronymus Engberding OSB, Abtei Gerleve, ist am 20. 5. 1969 verstorben.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit der Institute und Seminare (Abschnitte III-V, IX, XIV) der kath.-theol. Fakultät der Universität Münster

(Sigelverzeichnis s. ThRev LVII, 1961, Sp. IX-XXII)

I. Gesamttheologie

1. Allgemeines

Bild - Wort - Symbol in der Theologie. Hrsg. von Wilhelm Heinen. — (Wü:) Echter-Verl. (1969). 307 S.; kart. DM 16,80.

De doctrina Ioannis **Duns Scoti**. Acta congressus scotistici internationalis Oxonii et Edimburgi 11—17 sept. 1966 celebrati. Vol. I: Documenta et studia in Duns Scotum introductoria. Vol. II: Problemata philosophica. Vol. III: Problemata theologica. Vol. IV: Scotismus decursu saeculorum. — R 1968. XVIII, 438 p.; VIII, 747 p.; IX, 806 p.; IX, 844 p. = Studia scholastico-scotistica I—IV; Lire 25 000.

Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft. Beiträge zu einer notwendigen Diskussion. In Verb. mit Norbert Greinacher und Peter Lengsfeld hrsg. von Paul Neuenzeit. — Mchn: Kösel-Verl. (1969). 407 S.; kart. DM 19,80.

Moltmann, Jürgen: Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze. — Mchn: Kaiser; Mz: Grünewald-Verl. (1968). 292 S.; DM 25,—.

Wort und Welt. Festgabe für Erich **Hertzsch** anläßl. der Vollendung seines 65. Lebensjahres. — B: Evangelische Verlagsanst. (1968). 335 S. mit Abb.; brosch. DM-Ost 22,—.

L'Évangile hier et aujourd'hui. Mélanges offerts au Professeur Franz-J. **Leenhardt**. — Genève: Labor et Fides (1968). 297 p.; F 28,—; p. 292—296: Bibliographie de Franz-J. Leenhardt.

Beiträge zur Theologie des neuzeitlichen Christentums. Hrsg. von Hans Joachim Birkner u. Dietrich Rössler. (Wolfgang **Trillhaas** zum 65. Geburtstag.) — B: de Gruyter 1968. 142 S.; Lw. DM 28,—.

Martyria, Leiturgia, Diakonia. (Festschrift für Hermann **Volk** ... zum 65. Geburtstag.) In Zusammenarbeit mit Rudolf Haubst und Karl Rahner hrsg. von Otto Semmelroth. — Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1969). 454 S.; Lw. DM 48,—; S. 13—17: Bibliographie Hermann Volk.

2. Geschichte der Theologie (vgl. a. VII, 2)

Christiansen, Irmgard: Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei **Philon** von **Alexandrien**. — Tü: Mohr 1969. 191 S. = Beiträge der biblischen Hermeneutik VII; Lw. DM 45,— [Diss., Kiel]

Bernard, Johannes: Die apologetische Methode bei **Klemens** von **Alexandrien**. Apologetik als Entfaltung der Theologie. — Lpz: St.-Benno-Verl. 1969. XXI, 402 S. = Erfurter theologische Studien XXI.

Farkasfalvy, B.: Theology of scripture in St. **Irenaeus**. — RevBén LXXVIII, 1968, 319—333.

Tatuinus: Opera omnia. Edidit Maria de Marco. Variae collectiones aenigmatum Merovingicae aetatis. Denuo edidit Fr. Glorie. De dubiis nominibus cuius generis sint. Denuo edidit Fr. Glorie. Indices. — Turnh: Brepols XIV, 1010 p. = Corpus christianorum. Series latina CXXXIII/CXXXIII A; rel. BF 2750.

Bernards, Matthäus: Um den Zusammenhang zwischen "Speculum virginum", "Dialogus de mundi contemptu vel amore" und verwandten Schriften. — RechThAncMéd XXXIV, 1967, 84—130.

Schneyer, Johannes Baptist: Lateinische **Sermones-Initien** des Hochmittelalters für die Heiligenfeste des Franziskanerordens. — ArchFrancHist LXI, 1968, 3—78.

Glorieux, P.: L'enseignement au moyen âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de **Paris**, au **XIII**e siècle. — AHDLMA, A. XLIII = T. XXXV, 1968, P 1969, 65—186.

(Marston, Roger) Fr. Rogeri Marston O.F.M.: Quodlibeta quatuor. Ad fidem codicum nunc primum edita studio et cura Girardi F. Etzkorn, OFM, et Ignatii C. Brady, OFM. — Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae 1968. 87*, 549 p. = Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi XXVI; Lire 7500.

(Robertus de Colletorto) Robert d'Oxford: Reprobationes dictorum a fratre Egidio in primum sententiarum. Les premières thomistes. Edition critique par Andrew P. Vella, OP. — P: Vrin 1968. 190 p. = Bibliothèque thomiste XXXVIII; F 36,—.

O'Connor, Edward D., CSC: The scientific character of theology according to **Scotus**. — De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta congressus scotistici internationalis Oxonii et Edimburgi 11—17 sept. 1966 celebrati. Vol. III, R 1968, 3—50; p. 51—83: Monsegú, Bernardo, CP: Anticipaciones de Juan Duns Escoto al signo de la teología actual; ib. Vol. I, p. 395—422: Balić, Carolus, OFM: De methodo Ioannis Duns Scoti.

Long, R. James: "Utrum iurista vel theologus plus proficiat ad regimen ecclesie": A quaestio disputata of **Francis Caraccioli**. Edition and study. — MedStud XXX, 1968, 134—162.

Dedurand, Mathieu, OP: Une Somme arménienne au XIVe siècle. — Études d'histoire littéraire et doctrinale. Série IV = Université de Montréal. Publications de l'Institut d'études médiévales XIX, Montr/P 1968, 217—277.

Junghans, Helmar: **Ockham** im Lichte der neueren Forschung. — B u. Hbg: Lutherisches Verlagshaus 1968. 367 S. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums XXI; kart. DM 40. [Diss., Leipzig]

Hammer, Wilhelm: Die **Melanchthon**forschung im Wandel der Jahrhunderte. Ein beschreibendes Verzeichnis. Bd II: 1800—1965. — (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1968). 997 S.; Lw. DM 170,—.

Peinado Peinado, Jesús: Evolución de las fórmulas molinistas sobre la gracia eficaz durante las controversias de auxiliis. — ArchTeolGran XXXI, 1968, 9—191.

Pineas, Rainer: Thomas **More** and Tudor polemics. — Bloomington/Ind.: Indiana Univ. Pr. 1968. XII, 262 p.; $ 9,50.

Marius, R. C.: Thomas More and the early Church Fathers. — Trad XXIV, 1968, 379—407.

Dembowski, Hermann: **Pascal** als Theologe dargestellt aufgrund seiner Pensées. — EvTh XXVIII, 1968, 187—202.

The beginnings of dialectic theology. Ed. James M. Robinson. — Richm: Knox 1968. 380 p.; $ 12,50.

Mehta, Ved: Theologie zwischen Tür und Angel (The new theologian, dt.) Porträt einer Avantgarde. — Zü: Zwingli-Verl. (1968). 280 S.

Rudolf **Bultmann** in catholic thought. Ed. by Thomas F. O'Meara, OP, and Donald M. Weisser, OP. — NY: Herder and Herder 1968. 254 p.; $ 5,95.

Tihon, Paul, SJ: J. A. T. **Robinson** et la recherche d'un style théologique pour notre temps. — NRTh, A. CI = T. XCI, 1969, 149—168.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Beiträge zur Geistesgeschichte Indiens. Festschrift für Erich **Frauwallner**. Aus Anlaß seines 70. Geburtstages hrsg. v. G(erhard) Oberhammer. — Wien; (Leiden, Köln: Brill in Komm.; Wien: Gerold in Komm.) 1968. 426 S. = Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für indische Philosophie XII/XIII.

Bleeker, C. J.: The Egyptian goddess **Neith**. — Studies in mysticism and religion presented to Gershom G. Scholem on his seventieth birthday ..., Jerusalem 1967, 41—56.

Watt, William Montgomery: What is **Islam**? — Lo: Longmans 1968. X, 356 p. = Arab background series; sh 42/—.

Widengren, Geo: Holy Book and Holy Tradition in Islam. — Holy Book and Holy Tradition. International colloquium held in the faculty of theology, University of Manchester, (Manch 1968), 210—236.

Gardet, Louis: Dieu - le Réel ‹Allāh al-Ḥaqq›. — La réalité suprême dans les religions non-chrétiennes = Studia missionalia XVII, R 1968, 55—79; p. 81—89: Arnaldez, Roger: Le Dieu de l'Islam; p. 91—109: Borrmans, M.: Sens de Dieu et dévotion populaire chez les musulmans du Maghreb.

Hindu world. An encyclopedic survey of **Hinduism** by Benjamin Walker. Vol. I—II. — Lo: Allen and Unwin 1968. XIII, 609 p.; XI, 696 p.; £ 10-10-0.

Waldschmidt, Ernst: Drei Fragmente buddhistischer Sūtras aus den Turfanhandschriften. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1968). 26 S. 4° = Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philol.-histor. Klasse. Jg 1968, 1; brosch. DM 3,50.

Welbon, Guy Richard: The Buddhist Nirvana and its Western interpreters. — Chic: Univ. of Chicago Pr. 1968. XII, 320 p.; $ 8,50.

Bisi, Anna Maria: La religione **punica** in **Sicilia** alla luce delle nuove scoperte archeologiche. — StMStRel XXXIX, 1968, 31—59; 8 tav.

Hori, Ichiro: Folk religion in Japan. Continuity and change. Edited by Joseph M. Kitagawa and Alan L. Miller. — Chic: Univ. of Chicago Pr. 1968. XV, 278 p.; $ 7,—.

Parrinder, E. Geoffrey: Traditional religions and modern culture ‹**Africa**›. — Proceedings of the XIth International congress of the International Association for the History of religions ... Vol. I, Leiden 1968, 99—113.

Bürkle, Horst: Der Tod in den afrikanischen Gemeinschaften. Zur Frage theologisch relevanter Aspekte im afrikanischen Denken. — Leben angesichts des Todes. Helmut Thielicke zum 60. Geburtstag, Tü 1968, 243—267.

Moore, Robert D.: Gott und Mensch im **Bantu**-Glauben. Ein kritischer Beitrag zu den Theorien von Malinowskis und Durkheims. — Theologie und Kirche in Afrika, Stu (1968), 42—53; S. 54—72: Mulago, Vincent: Die lebensnotwendige Teilhabe. Strukturprinzipien der Bantu-Gemeinschaften; S. 73—84: Bolaji-Idowu, E.: Afrikanische Gottesvorstellungen; S. 85—108: Sawyerr, Harry: Das Wesen des Opfers; S. 135—143: Awuku Asamoa, E.: Der Einfluß des Fetischismus.

Turner, V. W.: The waters of life: Some reflections on Zionist water symbolism. — Religions in antiquity. Essays in memory of Erwin Ramsdell Goodenough, Leiden 1968, 506—520.

Oosthuizen, G[erhardus] C[ornelis]: Isaiah Shembe and the Zulu world view. — History of religions VIII, 1, 1968, 1—29.

Ngongo, Léon: Signification et portée des rites "libérateurs" chez les Beti du Sud-Cameroun. — Cahiers des religions africaines II, 1968, 261—288.

Hultkrantz, Åke: **North American Indian** religion in the history of research: A general survey. — History of religions VI, 1966/67, 91—107. 183—207; VII, 1967, 13—34. 112—148.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Beckmann, Johannes, SMB: Roman catholic missions, 1967—68. — IntRevMiss LVIII, 1969, 101—106.

World survey 1967—68. — IntRevMiss LVIII, 1969, 6—89.

García Suárez, Alfredo: El caracter histórico-escatológico de la Iglesia en el decreto "Ad gentes". — Scripta theologica I, 1969, 57—117.

Idowu, Bolaji: Towards an indigenous church. — (Lo:) Oxford Univ. Pr. 1968. 60 p.; sh 5/6.

The Church as a sign. Edited by William J. Richardson, MM. — Maryknoll/NY: Maryknoll Publ. 1968. 171 p.; $ 5,95.

Brásio, António, CSSp: **Angola**. Vol. II: ‹1868—1881›. — Pittsburg/Penn.: Duquesne Univ. Pr.; Louv: Nauwelaerts 1968. XXIV, 760 p., 12 pl. = Spiritana monumenta historica. Ser. Africana I; BF 1200.

Leite, Serafim, SJ: Monumenta Brasiliae Vol. V: Complementa Azevediana. Pars I: ‹1539—1565›. — R: Inst. Historicum S.J. 1968. 71*, 422 p. = Monumenta missionum Societatis Iesu XXVI = Monumenta historica Soc. Jesu XCIX; Lire 6000.

McBeth, Leon: Men who made missions. — Nashville/Tenn.: Broadman Pr. 1968. 128 p.

Brenner, Scott Francis: Ways of worship for new forms of mission. — NY: Friendship Pr. 1968. 96 p.

Glazik, Joseph, MSC: Bild, Wort und die Mission der Kirche. — Bild, Wort, Symbol in der Theologie, Wü 1969, 269—283.

Annuaire des missions catholiques de l'Afrique francophone et des départements et territoires français d'outre-mer, 1968—1969. — P: Office national des publications catholiques 1968. 1398 p.; F 54,—.

Brasilien. Eine Kirche in der Erneuerung. — Brux: Pro Mundi Vita 1968. 64 S. = Pro Mundi Vita XXIV.

García, Jesús: La Iglesia y el mundo indígena en México. — Servir. Revista Mexicana de Pastoral IV, 1968, 169—200.

Le luthéranisme en **Afrique**. — Vivante Afrique N° CCLVIII, 1968. 52 p.

Mosmans, Guy, PB: L'aggiornamento de l'Eglise au **Congo-Kinshasa**. — LumVit XXIII, 1968, 525—536.

A presença da Igreja no Brasil de hoje. — Paz e Terra II, N° 6, 1968, 149—279.

China and christian responsability. A symposium. Edited by William J. Richardson. — Maryknoll/NY: Maryknoll Publ. 1968. 143 p.; $ 2,50.

Santos Neves, A. F.: Ecumenismo em **Angola**. — Nova Lisboa: Instituto superior católico 1968. 383 p.

The Church in Africa. Christian mission in a context of change. A seminar. Ed. by William J. Wildon. — Maryknoll/NY: Maryknoll Publ. 1968. 187 p.; $ 2,75.

Christianity in tropical Africa. Studies presented and discussed at the seventh international african seminar, University of Ghana, April 1965. Edited with an introduction by C. G. Baëta. — (Lo:) Oxford Univ. Pr. 1968. VII, 499 p.; sh 55/—.

Kleine, H. de — Groth, Siegfried (Hrsg.): Um Einheit und Auftrag: 125 Jahre Kirche und Mission in Südwestafrika. — Wup: Rhein. Missionsgesellschaft 1968. 76 S.; DM 4,50.

Wagner, Falk: Über die Legitimität der Mission. Wie ist die Mission der Christenheit theologisch zu begründen? — Mchn: Kaiser (1968). 54 S. = Theologische Existenz heute CLIV; kart. DM 4,50.

Law, Howard W.: Winning a hearing. An introduction to missionary anthropology and linguistics. — GrR/Mich.: Eerdmans 1968. 162 p.

Madsen, Paul O.: Venture in mission. — NY: Friendship Pr. 1968. 159 p.; $ 1,50.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

In memoriam Paul **Kahle**. Hrsg. von Matthew Black und Georg Fohrer. — B: Töpelmann 1968. 253 S., 1 Titelbild, 20 S. Abb. = ZAW, Beih. CIII; Lw. DM 86,—.

Smith, Wilbur M.: The biblical doctrine of **heaven**. — Chic: Moody (1968). 317 p.; $ 4,95.

Moody, Dale: **Spirit** of the living God. The biblical concepts interpreted in context. — Phil: Westminster (1968). 230 p.; $ 6,—.

Rowley, H. H.: Dictionary of bible themes. — Lo: Nelson 1968. VIII, 114 p.; sh 18.

Ridderbos, N. H.: De verhouding van het Oude Testament en het Nieuwe Testament. — Gereformeerd theologisch tijdschrift LXVIII, 1968, 97—110.

2. Altes Testament

Kidner, Derek: **Genesis**. An introduction and commentary. — Chic: Inter-Varsity Pr. 1967. 224 p. = Tyndale Old Testament commentaries; $ 3,95.

Vattioni, F.: La creazione dell'uomo nella Bibbia. — Augustinianum VIII, 1968, 114—139.

Fretheim, Terence E.: The **priestly document**: anti-temple? — VetTest XVIII, 1968, 313—329.

Herrmann, Siegfried: **Mose**. — EvTh XXVIII, 1968, 301—328.

Callaway, Joseph A.: New evidence on the conquest of **ʿAi**. — JBiblLit LXXXVII, 1968, 312—320.

Whybray, R. N.: The succession narrative. A study of **II Samuel 9—20; I Kings 1 and 2**. — Lo: SCM Pr. (1968). IX, 118 p. = Studies in biblical theology II, 9; sh 16,—.

Seebass, H.: Die Verwerfung Jeroboams I. und Salomos durch die Prophetie des **Ahia** von Silo. — Die Welt des Orients IV, 1967/68, 163—182.

Kellermann, Ulrich: Erwägungen zum **Esragesetz**. — ZAW LXXX, 1968, 373—384.

Scharbert, J(osef): Die prophetische Literatur. Der Stand der Forschung. — EphThLov XLIV, 1968, 346—406.

Green, James Leo: God reigns. Expository studies in the prophecy of **Isaiah**. — Nashv: Broadman Pr. 1968. IX, 178 p.; $ 4,50.

Scullion, John J., SJ: An approach to the understanding of Isaiah 7, 10—17. — JBiblLit LXXXVII, 1968, 288—300.

Martin-Achard, Roger: L'oracle contre Shebnâ et le pouvoir des clefs, Es. 22, 15—25. — ThZBas XXIV, 1968, 241—254.

Driver, G. R.: Isaiah 52, 13—53, 12: the servant of the Lord. — In memoriam Paul Kahle . . ., B 1968, 90—105.

Baumann, Arnulf: Urrolle und Fasttag. Zur Rekonstruktion der Urrolle des **Jeremia**buches nach den Angaben in Jer 36. — ZAW LXXX, 1968, 350—372.

Woudstra, M. H.: Edom and Israel in **Ezekiel**. — Calvin theological journal III, 1968, 21—35.

Rehm, Martin: Der Friedensfürst in **Zach 9, 9—10**. — Bibel und Leben IX, 1968, 164—176.

Guillaume, A.: Studies in the book of **Job**. With a new translation. Edited by John McDonald. — Leid: Brill 1968. XII, 150 p. = Annual of the Leeds University Oriental society. Suppl. II; hfl 25,—.

Dahood, Mitchell, SJ: **Proverbs 8, 22—31**. Translation and commentary. — CaBiQ XXX, 1968, 512—521.

Müller, H.-P.: Wie sprach **Qohälät** von Gott? — VetTest XVIII, 1968, 507—521.

Barr, James: Comparative philology and the **text** of the Old Testament. — Oxf: Clarendon Pr.; (Lo: Oxford University Pr.) 1968. IX, 354 p.; sh 65.

Larue, Gerald A.: Old Testament life and literature. — Bost: Allyn and Bacon (1968). 576 p.; $ 8.75.

Blau, Joshua: Some difficulties in the reconstruction of **"Proto-Hebrew"** and **"Proto-Canaanite"**. — In memoriam Paul Kahle, B 1968, 29—43.

Heaton, E. W.: The Hebrew **kingdoms**. — Lo: Oxford University Pr. 1968. XX, 437 p., 29 ill., 2 maps = The New Clarendon bible. Old Testament III; sh 25.

Zenger, Erich: Jahwe und die Götter. Die Frühgeschichte der **Religion** Israels als eine theologische Wertung nichtisraelitischer Religionen. — Theologie und Philosophie XLIII, 1968, 338—359.

Dentan, Robert C.: The knowledge of God in Ancient Israel. — NY: Seabury (1968). XII, 278 p.; $ 7,50.

Gaboriau, F., OP: La connaissance de Dieu dans l'Ancien Testament. — Ang XLV, 1968, 145—183.

Robert, Philippe de: Le berger d'Israël. Essai sur le thème pastoral dans l'Ancien Testament. — Neuch: Éd. Delachaux et Niestlé (1968). 100 p. = Cahiers théologiques LVII; sfr 9,80.

Avi-Yonah, M.: The third and second walls of **Jerusalem**. — Israel Exploration Journal XVIII, 1968, 98—129.

Zayadine, Fawzi: Une tombe du Fer II à **Samarie-Sébaste**. — RBibl LXXV, 1968, 562—585; 9 pl., 9 fig.

Bamberger, Bernard J.: Proselytism in the **Talmudic** period. — NY: Ktav 1968. XXXIII, 310 p.; $ 8,95.

Skehan, P. W.: The **Scrolls** and the OT text. — McCormick Quarterly XXI, 1967/68, 273—283; p. 284—298: Sanders, J. A.: Cave 11 surprises and the question of the Canon.

Kuiper, G. J.: A study of the relationship between *A Genesis Apocryphon* and the Pentateuchal Targumim in Genesis 14, 1—12. — In memoriam Paul Kahle, B 1968, 149—161.

3. Neues Testament

Jesus and the historian. Written in honor of Ernest Cadman **Colwell**. Edited by F. Thomas Trotter. — Phil: Westminster Pr. (1968). 176 p.

Denis, Albert-Marie, OP: Les paraboles du royaume, révélation de mystère ‹**Matt.**, 13›. — Communio I, 1968, 327—346.

Pesch, Rudolf: Berufung und Sendung, Nachfolge und Mission. Eine Studie zu Mk 1, 16—20. — ZkTh XCI, 1969, 1—31.

Lambrecht, Jan, SJ: Ware verwantschap en eeuwige zonde. Ontstaan en structuur van Mc. 3, 20—35. — Bijdr XXIX, 1968, 114—148. 234—258.

Käser, Walter: Exegetische Erwägungen zur Seligpreisung des Sabbatarbeiters Lk 6, 5 D. — ZThK LXV, 1968, 414—430.

Erdozáin, Luis: La función del signo en la fe según el cuarto evangelio. Estudio crítico exegético de las perícopas **Jn IV**, 46—54 y Jn XX, 24—29. — R: Pont. Instituto Biblico 1968. XV, 56 p. = Analecta biblica XXXIII; Lire 900,—.

Lyonnet, S.: «La circoncision du cœur, celle qui relève de l'Esprit et non de la lettre». ‹**Rom 2 : 29**›. — L'Évangile hier et aujourd'hui. Mélanges offerts au Prof. Franz-J. Leenhardt, Genève (1968), 87—97; p. 131—142: Senft, Chr.: L'élection d'Israël et la justification ‹Romains 9 à 11›; p. 169—179: Crespy, George: Exégèse et psychanalyse. Considérations aventureuses sur Romains 7 : 7—25.

Langevin, Paul-Émile, SJ: Ceux qui invoquent le nom du Seigneur ‹**1 Co 1, 2**›. — ScEccl XIX, 1967, 373—407; Science et esprit XX, 1968, 113—126.

Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Vorarbeiten I. Mit Beitr. von Eduard Schweizer [u. a.] — (Neukirchen:) Neukirchener Verl.; (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1969). 108 S.; kart. DM 16,80; [enth.:] S. 7—31: Schweizer, Eduard: Kolosser 1, 15—20; S. 33—50: Schnackenburg, Rudolf: Die Aufnahme des Christushymnus durch den Verfasser des Kolosserbriefes; S. 51—77: Wilckens, Ulrich: Was heißt bei Paulus: «Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht»?; S. 79—95: Blank, Josef: Warum sagt Paulus: «Aus Werken des Gesetzes wird niemand gerecht»?; S. 97—108: Pesch, Rudolf: Zusammenfassung der Diskussion.

Harris, William B.: **1** and **2 Thessalonians**. — Lo: Epworth Pr. 1968. XIII, 113 p.; sh 17/6.

Hanson, Anthony Tyrrell: Studies in the **pastoral** epistles. — Lo: SPCK 1968. VIII, 151 p.; sh 32/6.

Brox, Norbert: Zu den persönlichen Notizen der Pastoralbriefe. — BiblZ, N.F. XIII, 1969, 76—94.

Schröger, Friedrich: Der Gottesdienst der **Hebräer**briefgemeinde. — MüThZ XIX, 1968, 161—181.

Schlier, Heinrich: Eine adhortatio aus Rom. Die Botschaft des **ersten Petrus**briefes. — Strukturen christlicher Existenz. Beiträge zur Erneuerung des geistlichen Lebens. (Festgabe für Friedrich Wulf zum 60. Geburtstag), Wü (1968), 59—80.

Cortés, Juan B. — Florenze M. Gatti: The son of Man or the Son of Adam. — Bibl XLIX, 1968, 457—502.

Kuhl, Josef: Die Sendung Jesu und der Kirche nach dem Johannes-Evangelium. — St. Augustin (Siegburg): Steyler Verl. 1967. XX, 242 S. = Studia Instituti missiologici Societatis Verbi Divini XI; kart. DM 24,— [Diss., Trier. Überarb.]

Beilner, Wolfgang: Die Frage nach dem historischen Jesus als Strukturelement einer neutestamentlichen Theologie. Antrittsvorlesung gehalten am 9. Mai 1967 an der Univ. Salzburg. — Sa, Mchn: Pustet (1968). 24 S. = Salzburger Universitätsreden XXX; kart. ÖS 20,—.

Brandon, S. G. F.: The **trial** of Jesus of Nazareth. — Lo: Batsford 1968. 223 p., illustr., maps; sh 42/—.

Viering, Fritz: Der **Kreuzestod** Jesu. Interpretation eines theologischen Gutachtens. — (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1969). 56 S.; kart. DM 4,80.

Gutbrod, Karl: Die **Auferstehung** Jesu im Neuen Testament. — Stu: Calwer Verl. (1969). 88 S. = Biblisches Seminar; kart. DM 8,50.

Kassing, Altfrid: Auferstanden für uns. Eine Auslegung der neutestamentlichen Osterbotschaft. — (Mz:) Matthias-Grünewald-Verl. (1969). 175 S. = Reihe Erlöstes Dasein; kart. DM 11,80.

Slort, D.: De wederkomst van Christus naar de Evangeliën van Mattheüs, Markus en Lukas. — Franeker: Wever (1968). 166 blz.

Bring, Ragnar: Christus und das Gesetz. Die Bedeutung des Gesetzes des Alten Testaments nach Paulus u. sein Glauben an Christus. — Leid: Brill 1968. VIII, 219 S.; hfl 48,—.

Brandenburger, Egon: Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit. — (Neuk:) Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins 1968. 243 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament XXIX; Lw. DM 34,80. [Habil.-Schrift, Heidelberg]

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Wolf, Ernst: Geschichte — Glaube — Geschichtlichkeit. — Wort und Gemeinde. Probleme und Aufgaben der praktischen Theologie. Eduard Thurneysen zum 80. Geburtstag, Zü (1968), 61—79.

Liebing, Heinz: Perspektivische Verzeichnungen. Über die Haltbarkeit der fable convenue in der Kirchengeschichte. — ZKG LXXIX = F. 4, Bd XVII, 1968, 289—307.

Giussani, L.: Aspetti della concezione della storia in Reinhold **Niebuhr**. — RFilosNeoscol LX, 1968, 167—190.

Gauss, Julia: Das Problem der Geschichtsphilosophie bei Henrich **Barth**. — ThZBas XXV, 1969, 120—129.

Schmidt, Martin: Die Entchristlichung in der neuzeitlichen Kirchengeschichte im deutschsprachigen Gebiet. — ZKG LXXIX = F. 4, Bd XVII, 1968, 342—357.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Bévenot, Maurice, SJ: Primacy and development. — The Heythrop journal IX, 1968, 400—413.

Haffner, Franz: Die Bischöfe von **Speyer** bis zum Jahre **913** ‹918›. — ZGOberrhein CXIII, 1965, 297—359.

Guggisberg, Kurt: **Bern**ische Kirchengeschichte T. II: Bernische Kirchenkunde. — Bern: Haupt (1968). 622 S.; Lw. sfr 30,—.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Texte zur Geschichte der **Taufe**, besonders der Kindertaufe in der alten Kirche. Unter Mitwirkung von Holger Hammerich ausgew. durch Heinrich Kraft. 2. erw. u. verb. Aufl. — B: de Gruyter 1969. 89 S. = Kleine Texte CLXXIV; kart. DM 12,80.

Scoggs, Robin: The earliest hellenistic christianity. — Religions in antiquity. Essays in memory of Erwin Ramsdell Goodenough = Studies in the history of religions XIV, Leiden 1968, 176—206.

Baker, Aelred: **Justin**s agraphon in the dialogue with Trypho. — JBiblLit LXXXVII, 1968, 277—287.

Brox, Norbert: Anima naturaliter non christiana. ‹Bemerkungen zum Verständnis **Tertullian**s.› — ZkTh XCI, 1969, 70—75.

Wagner, Walter: Another look at the literary problem in **Clement** of **Alexandria**'s major writings. — ChH XXXVII, 1968, 251—260.

Mees, Michael, OFMConv: Das Matthäus-Evangelium in den Werken des Clemens von Alexandrien. — Div XII, 1968, 675—698.

Escribano-Alberca, Ignacio: Von der Gnosis zur Mystik: Der Übergang vom 3. zum 4. Jahrhundert im alexandrinischen Raum. — MüThZ XIX, 1968, 286—294.

Opelt, Ilona: Zur literarischen Eigenart von **Eucherius'** Schrift De laude eremi. — VigChr XXII, 1968, 198—208.

Salvatore, Antonio: Lex Secunda e interpretazione biblica in **Commodiano**. — Vetera christianorum V, 1968, 111—130.

Krüger, Paul: **Jakob** von **Nisibis** in syrischer und armenischer Überlieferung. — Muséon LXXXI, 1968, 161—179.

Ritter, Adolf Martin: **Gregor** von **Nyssa** „In suam ordinationem". Eine Quelle für die Geschichte des Konzils von Konstantinopel 381? — ZKG LXXIX = F. 4, Bd XVII, 1968, 308—328.

Callahan, John F.: The serpent and H PAXIA in Gregory of Nyssa. — Traditio XXIV, 1968, 17—41.

Marotta, Eugenio: La base biblica della Vita s. Macrinae di Gregorio di Nissa. — Vetera christianorum V, 1968, 73—88.

Schmitz, Josef: Zum Autor der Schrift „De sacramentis". — ZkTh XCI, 1969, 59—69.

Didymos ‹der **Blinde**›: Psalmenkommentar [griech. u. dt.] ‹Tura-Papyrus.› T. II: Kommentar zu Psalm 22—26, 10. Hrsg. u. übers. von Michael Gronewald. — Bonn: Habelt 1968. 257 S. 4° = Papyrologische Texte und Abhandlungen IV; Lw. DM 46,—.

Buchheit, Vinzenz: **Augustinus** unter dem Feigenbaum ‹zu Conf. VIII›. — VigChr XXII, 1968, 257—271.

Verbraken, P.: Le manuscrit latin 1771 de la Bibliothèque nationale de Paris et ses sermons augustiniens. — RevBén LXXVIII, 1968, 67—81; ib. p. 82—86: Chavasse, A.: Composition et date des recueils anciens passés dans la seconde partie du «Parisinus» lat. 1771.

Zumkeller, Adolar, OSA: Ekklesiologische Aspekte des klösterlichen Lebens nach dem heiligen Augustinus. — Augustinianum VIII, 1968, 312—324.

Studer, Basile: A propos des traductions d'Origène par Jérôme et Rufin. — Vetera christianorum V, 1968, 137—155.

Curti, Carmelo: Due commentarii inediti di **Salonio** ai Vangeli di Giovanni e di Matteo. — To: Bottega d'Erasmo 1968. 70 p.; Lire 1500.

Bartnik, Czesław: L'interprétation théologique de la crise de l'Empire romain par **Léon** le **Grand**. — RHistEccl LXIII, 1968, 745—784.

Wacht, Manfred: **Aeneas** von **Gaza** als Apologet. Seine Kosmologie im Verhältnis zum Platonismus. — Bo: Hanstein 1969. 151 S. = Theophaneia XXI; kart. DM 21.50 [Diss., Bonn, Überarbeitung]

Cosmas Indicopleustès: Tipographie chrétienne (Tipographia christiana, griech.-franz.) Tome I: ‹Livres I-IV›. Introduction, texte critique, illustration, traduction et notes par Vanda Wolska-Conus. Préface de Paul Lemerle. — P: Ed. du Cerf 1968. 569 p. = Sources chrétiennes CXLI; F 74,—.

4. Mittelalter und Neuzeit

Haskamp, Georg: **Ober-Cyrin**. Eine Chronik. — Mönchengladbach: Kühlen 1967. 260 S. mit Abb. u. Ktn. = Veröffentlichungen des Bischöfl. Diözesanarchivs Aachen XXV; Lw. DM 17,50.

Fürer, Ivo: Reform einiger **Tertiarinnen**häuser in der nachtridentinischen Zeit. — Ecclesia et ius. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag, Mchn, Pad, Wien 1968, 323—337.

Das Bistum **Münster**. Bd I: Die **Schwesternhäuser** nach der **Augustinerregel**. Im Auftr. d. Max-Planck-Inst. für Geschichte bearb. von Wilhelm Kohl. — B: de Gruyter 1968. XII, 449 S. = Germania Sacra. Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln. N.F. III; brosch. DM 86.

Andrés, Melquiades: Las facultades de teología en las universidades **españolas «1396—1868»**. — RevEspTeol XXVIII, 1968, 319—358.

5. Mittelalter

Delbono, Francesco: Osservazioni sull' «Isidoro» in antico altotedesco. — Studi medievali. Ser. III. A. IX. 1968. 277—319.

Hauck, Karl: **Paderborn**, das Zentrum von Karls Sachsen-Mission **777**. — Adel und Kirche. Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag ..., Frb/B, Bas, Wien (1968), 92—140.

Vries, Wilhelm de, SJ: Die Struktur der Kirche gemäß dem IV. Konzil von Konstantinopel ‹869/870›. — Archivum historiae pontificiae VI, 1968, 7—42.

Eckhardt, W. A.: Das Protokoll von **Ravenna 877** über die Kaiserkrönung Karls des Kahlen. — DtArch XXIII, 1967, 295—311.

Koch, G.: **Sacrum imperium**. Bemerkungen zur Herausbildung der staufischen Herrschaftsideologie. — Zeitschrift für Geschichtswissenschaft XVI, 1968, 596—614.

Die mittelalterlichen Stiftsurbare des Bistums **Brixen**. Hrsg. v. Karl Wolfsgruber. T. I: Die ältesten Urbare des Benediktinerinnenstiftes **Sonnenburg** im Pustertal. — Wien, Graz, Köln: Böhlau 1968. LXXIX, 147 S.; II S. Abb., 1 Kat. gef. = Österreichische Urbare III, 5; ÖS 296,—.

Selge, Kurt-Victor: Die Erforschung der mittelalterlichen **Waldenser**geschichte. — ThRu XXXIII, 1968, 281—343.

Gauss, Julia: Toleranz und Intoleranz zwischen Christen und Muslimen in der Zeit vor den Kreuzzügen. — Saec XIX, 1968, 362—389.

Grundmann, Herbert: Adelsbekehrungen im Hochmittelalter. Conversio und nutriti im Kloster. — Adel und Kirche. Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag ..., Frb/B, Bas, Wien (1968), 325—345.

Vogelsang, Reinhard: Stadt und Kirche im mittelalterlichen **Göttingen**. — Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht (1968). 128 S. = Studien zur Geschichte der Stadt Göttingen VIII; kart. DM 4,50 [Diss., Göttingen]

Schimmelpfennig, Bernhard: Ein bisher unbekannter Text zur Wahl, Konsekration und Krönung des Papstes im 12. Jahrhundert. — Archivum historiae pontificiae VI, 1968, 43—70.

Eynde, Damien van den, OFM: Le commencement de l'année à **Cluny** au temps de Pierre le Vénérable. — Anton XLIII, 1968, 401—418.

Schwarzmaier, Hansmartin: Zur Familie **Viktors IV.** in der Sabina. — QFIAB XLVIII, 1968, 64—79.

Pásztor, Edith: Per la storia dei registri pontifici nel duecento. — Archivum historiae pontificicae VI, 1968, 71—112.

Schwertl, Gerhard: Die Beziehungen der Herzöge von Bayern und Pfalzgrafen bei Rhein zur Kirche ‹**1180—1294**›. — (Mchn: Stadtarchiv; Wölfle [in Komm.] 1968. XXV, 491 S. = Miscellanea Bavaria Monacensia IX = Neue Schriftenreihe des Stadtarchivs München XXV; kart. DM 14,80 [Diss., München]

Haring, Nicholas M., SAC: The liberal arts in the Sermon of **Garnier** of **Rochefort**. — MedStud XXX, 1968, 47—77.

Seegrün, Wolfgang: Kirche, Papst und Kaiser nach den Anschauungen Kaiser **Friedrichs II.** — HistZ CCVII, 1968, 4—41.

Leff, Gordon: **Paris** and **Oxford**. Universities in the thirteenth and fourteenth centuries: An institutional and intellectual history. — NY, Lo, Sidney: Wiley (1968). VIII, 331 p. = New dimensions in history; sh 75.

Grünewald, Johannes: Erinnerungen an St. **Hedwig** im Kreise Goldberg. Mit 3 Abb. auf 2 Tafeln. — ArchSchlesKG XXVI, 1968, 1—18.

Ganzer, Klaus: Papsttum und Bistumsbesetzungen in der Zeit von Gregor IX. bis Bonifaz VIII. Ein Beitrag zu Geschichte der päpstlichen Reservationen. — Köln, Graz: Böhlau 1968. XI, 469 S. = Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht IX; kart. DM 54,— [Habil.-Schrift, Tübingen]

Holenstein-Hasler, Anne-Marie: Studien zur Vita Heinrich **Seuses**. — ZSchweizKG LXII, 1968, 185—332.

Deuton, J. H.: Pope **Clement V**'s early career as a royal clerk. — EnglHistRev LXXXIII, 1968, 303—314.

Trexler, R. C.: Rome on the eve of the great schism. — Spec XLII, 1967, 489—509.

Wasner, Franz: Tor der Geschichte. Beiträge zum päpstlichen Zeremonienwesen im 15. Jahrhundert. — Archivum historiae pontificiae VI, 1968, 113—162.

Reformtheologen des **15.** Jahrhunderts. Johann Pupper von Goch (Fragmenta), Johann Ruchrath von Wesel (De indulgentiis), Wessel Gansfort (De sacramento poenitentiae) Hrsg. von Gustav Adolf Benrath. — (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1968). 92 S. = Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte VII; kart. DM 8,80.

Secret, F.: Notes sur **Egidio** da **Viterbo**. — August XVIII, 1968, 134—150.

6. Gesamte Neuzeit

Runciman, Steven: The great church in captivity: A study of the **patriarchate** of **Constantinople** from the eve of the Turkish conquest to the Greek war of independence. — (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1968. X, 454 p.; sh 55,—.

Bane, M.J.: The popes and Western Africa: An outline of mission history 1460's—1960's. — Staten Island, N.Y.: Alba 1968. XV, 187 p.

Pfab, Josef: Die rechtliche Stellung der Archidiakone von **Gars**. — Ecclesia et ius. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag, Mchn, Pad, Wien 1968, 57—78.

Reformation und Gegenwart. Vorträge und Vorlesungen von Mitgliedern der Theologischen Fakultät Marburg zum 450. Jubiläum der Reformation. — Marb: Elwert 1968. VI, 174 S. mit 1 Kt. = Marburger theologische Studien VI; Lw. DM 25,—.

Kühn, Ulrich: Ist Luther Anlaß zum Wandel des katholischen Selbstverständnisses? Zur jüngsten Phase katholischer Bemühungen um Luther. — ThLZ XCIII, 1968, Sp. 882—898.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Strnad, Alfred A.: **Pius III.** und Österreich. — ThpQu CXVI, 1968, 175—189.

Erasmus, Desiderius — John Fisher: Erasmus and Fisher. Their correspondence, 1511—1524. [Texte original et traduction anglaise. Publ. et trad.] par Jean Rouschausse. — P: Vrin 1968. 109 p. = De Pétrarque à Descartes XVI; F 21,—.

Kohls, Ernst-Wilhelm: Die theologische Position und der Traditionszusammenhang des Erasmus mit dem Mittelalter in „De libero arbitrio". — Humanitas-Christianitas. Walther von Loewenich zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 32—46.

Pauck, Wilhelm: The heritage of the Reformation. Rev. and enlarged ed. — Lo, Oxf, NY: Oxford Univ. Pr. (1968). XII, 399 p. = Galaxy books CCLI; $ 2,75.

Zeller, Winfried: Reformation und Mittelalter. — Reformation und Gegenwart. Vorträge und Vorlesungen von Mitgliedern der Theologischen Fakultät Marburg zum 450. Jubiläum der Reformation, Marb 1968, 24—36; S. 37—47: Zeller, Winfried: Die Reformation in Hessen; S. 48—56: Kawerau, Peter: Die Reformation in Ost- und Südosteuropa.

Lubecus, Franz (Lübeck, Franz): Bericht über die Einführung der Reformation in **Göttingen** im Jahre **1529** (Braunschweigisch-lüneburgische Chronik, Teilausgabe). Anläßlich der 450jährigen Wiederkehr des Reformationstages im Auftrag der Stadt Göttingen bearb. von Hans Volz. Hrsg. vom Geschichtsverein für Göttingen und Umgebung. — Gö: Reise 1967. 68 S.; kart. DM 4,50.

Vossberg, Herbert: Luther rät Reissenbusch zur Heirat. Aufstieg und Untergang der Antoniter in Deutschland. Ein reformationsgeschichtlicher Beitrag. — B: Evangelische Verlagsanstalt (1968). 219 S. mit Abb., Faks. u. 1 Kt.; Lw. DM-Ost 7,30.

Haas, Martin: Huldrych **Zwingli** und seine Zeit. Leben und Werk des Zürcher Reformators. — Zü: Zwingli-Verl. (1969). 286 S.; Lw. sfr 14,80.

Hargrave, O. T.: The freewillers in the English reformation. — ChH XXXVII, 1968, 271—280.

Hauswirth, R.: Politische (und kirchliche) Führung in **Zürich** zur Zeit Bullingers. — SchweizZG XVIII, 1968, 79—86.

Haugaard, William P.: **Elizabeth** and the English reformation. The struggle for a stable settlement of religion. — (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1968. XV, 392 p.; sh 80/—.

Wicki, Josef: De **Henrique** de **Távora** O.P. Bischof von Cochin 1567—1578, Erzbischof von Goa 1578—1581. — NZM XXIV, 1968, 111—121.

Gensac, Henri de, SJ: Le P. Antoine **Le Gaudier,** S.J. **1572—1622**. Étude bio-bibliographique. — ArchHSJ XXXVII, 1968, 335—369.

Camenzind, Erich: Weihbischof Balthasar **Wurer** von **Konstanz 1574— 1598**, und die kirchliche Reformbewegung in den V Orten. — Frb/S: Universitätsverl. 1968. XXVI, 255 S. = Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte. Beih. XXI; sfr 25,—.

Schaffrath, Otto: Fürstabt Balthasar von **Dernbach** und seine Zeit. Studien zur Geschichte der Gegenreformation in **Fulda**. — Fulda: Parzeller 1967. 217 S. mit Abb. = Veröffentlichungen des Fuldaer Geschichtsvereins XLIV; kart. DM 21,—.

Villoslada, Ricardo G., SJ: Gabriele **Paleotti**, un obispo de la reforma católica. — Archivum historiae pontificiae VI, 1968, 406—414.

Heynck, Valens, OFM: Der Einfluß des **Skotismus** auf dem Konzil von **Trient** ‹Bonaventura Pio da Costacciaro, OFMConv, der Führer der skotischen Gruppe in der ersten Tagungsperiode 1545—1547›. — De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta congressus scotistici internationalis Oxonii et Edimburgi 11—17 sept. 1966 celebrati. Vol. IV, R 1968, 259—290.

Schwarz Lausten, Martin: Biskop Niels **Palladius**. Et bidrag til den Danske kirkes historie 1550—60 — Kohvn: Gads Forl. 1968. 205 p. = Kirkehistoriske studier II, 27.

Springhetti, Aemilius, SJ: **Urbanus VIII.** P.M. poeta latinus et hymnorum breviarii emendator. — Archivum historiae pontificiae VI, 1968, 163—190.

New, John F. H.: The Whitgift-Cartwright controversy. — ArchRefG LIX, 1968, 203—212.

8. Neuere Zeit

Declerck, P.: De diocesane priesteropleiding na **Trente** ‹**1563—1789**›. — CollBrugGand XIII, 1967, 373—389. 487—517.

Beyreuther, Erich: Kirche in Bewegung. Geschichte der Evangelisation und Volksmission. — B: Christlicher Zeitschriftenverlag (1968). 301 S. = Studien für Evangelisation und Volksmission VII.

Jadin, Louis: L'Europe au début XVIIIe siècle. Correspondance du Baron **Karg** de **Bebenbourg**, chancelier du prince-évêque de Liège Joseph-Clément de Bavière, archévêque électeur de Cologne, avec le Cardinal **Paolucci**, secrétaire d'état ‹1700—1791›. Tome I: ‹1700—1711›. — Brux, R: Institut historique belge de Rome 1968. CLXV, 532 p. = Bibliothèque de l'Institut historique belge de Rome XV.

Miller, Arthur Maximilian: **Crescentia** von **Kaufbeuren.** Das Leben einer schwäbischen Mystikerin. — Augsb: Verl. Winfried-Werk (1968). **424 S.** mit 20 Abb.; Lw. DM 18,60.

Winter, Eduard: Frühliberalismus in der **Donaumonarchie**. Religiöse, nationale und wissenschaftliche Strömungen von **1790—1868**. — Berlin: Akademie-Verl. 1968. 364 S. = Beiträge zur Geschichte des religiösen und wissenschaftlichen Denkens VII; Lw. DM-Ost 48,—.

Speckle, Ignaz: Das Tagebuch von Ignaz **Speckle**, Abt von S[ank]t Peter im Schwarzwald. Bearb. von Ursmar Engelmann. Orts-, Personen-, Sach- u. Wortregister. Zum 1. Teil ‹1795—1802› und 2. Teil ‹1803—1819›. — Stu: Kohlhammer 1968. XI, 83 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg A, 14; kart. DM 9,60.

Weber, Christoph: Das Pfarrsystem und die kirchlichen Mittelbehörden in **Koblenz** im 19. Jahrhundert. — ArchMRhKG XX, 1968, 103—140.

Raab, Heribert: **Friedrich Leopold** zu **Stolberg** und Karl Ludwig von **Haller**. Ein Beitrag zur Geschichte der Beziehungen zwischen der Schweiz und Deutschland im frühen 19. Jahrhundert. — ZSchweizKG LXII, 1968, 333—360.

Schwaiger, Georg: Das Papsttum im neunzehnten Jahrhundert. — Hchl LXI, 1969, 97—112.

Herdieckerhoff, Eberhard: Der **Braunschweiger** Kampf um Evangelisation im **19.** Jahrhundert. — Gö: Vandenhoeck und Ruprecht (1968). VII, 304 S. = Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens XVIII; brosch. DM 16,80 [Diss., Göttingen]

Arnold, Franz Xaver: Erbe und Auftrag der **Tübinger Schule** nach 150 Jahren ihres Bestehens. Vortrag. (Hrsg. von Hermann Breucha u. Anton Bauer.) — (Stu: Verl. der Religiösen Bildungsarbeit) 1967. 19 S.; geb. DM 1,40.

Cuenca Toribio, José Manuel: La desarticulación de la Iglesia **española** del Antiguo Régimen, **1833—1840**. — Hispania Sacra XX, 1967, Barc/Madr 1968, 33—98.

Wely, Daniel van, OFM: De sint Antonius-statie te Leeuwarden voor het herstel der kerkelijke hierarchie ‹1853›. — ArchGKKNederl X, 1968, 343—362.

Rocchi, Antonio, OSBM: Memorie Grottaferratesi sulla canonizzazione di s. Giosafat, V.M. dell' Ordine di s. Basilio. — Miscellanea in honorem s. Josaphat = Analecta Ordinis s. Basilii Magni II, 6, R 1967, 220—252; p. 252—253: Welykyj, A.G.: Annotazione; p. 254—290: Welykyj, A.G., OSBM: La stampa romana del 1867 sulla canonizzazione de s. Giosafat.

Papa, Egidio: Il sillabo di **Pio IX** e la stampa francese, inglese e italiana. — R: Cinque Lune 1968. 486 p.; Lire 3200.

Schneider, Burkhart, SJ: Der Syllabus Pius' IX. und die deutschen Jesuiten. — Archivum historiae pontificiae VI, 1968, 371—392.

Amburger, Erik: Ein bemerkenswertes Selbstzeugnis aus dem Leben der Evangelisch-lutherischen Kirche in Rußland vom Jahre 1863. — KiOst XI, 1968, 80—90.

Neubach, Helmut: **Schlesische Geistliche** als **Reichstagsabgeordnete 1867—1918**. Ein Beitrag zur Geschichte der Zentrumspartei und zur Nationalitätenfrage in Oberschlesien. — ArchSchlesKG XXVI, 1968, 251—278.

Giovannini, Claudio: Politica e religione nel pensiero della Lega Democratica Nazionale ‹1905—1915›. — R: Ed. Cinque Lune 1968. XI, 416 p. = Collana di storia del movimento cattolico XXIII: Lire 2800.

Johannes Chrysostomus, OSB: Die russische Orthodoxie angesichts der zeitgenössischen sozialen Strömungen am Vorabend der Revolution von 1917. — OstkSt XVII, 1968, 297—314.

9. Neueste Zeit

Hefley, J. Theodore: Freedom upheld: The civil liberties stance of the christian century between the wars. — ChH XXXVII, 1968, 174—194.

Volk, Ludwig, SJ: Die Fuldaer Bischofskonferenz von Hitlers Machtergreifung bis zur Enzyklika „Mit brennender Sorge". — StdZ, Bd CLXXXIII = Jg XCIV, 1969, 10—31.

Conzemius, Victor: Églises chrétiennes et totalitarisme national-socialiste. — RHistRel LXIII, 1968, 437—503. 863—948.

Vorländer, Herwart: Kirchenkampf in **Elberfeld. 1933—1945**. Ein kritischer Beitrag zur Erforschung des Kirchenkampfes in Deutschland. — Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1968. 696 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes. Ergänzungsreihe VI; engl. brosch. DM 79,— [Habil.-Schrift, Bonn]

Meier, Kurt: Kirche und Judentum. Die Haltung der **evangelischen Kirche** zur **Judenpolitik** des Dritten Reiches. — Gö: Vandenhoeck und Ruprecht (1968). 153 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes. Ergänzungsreihe VII; brosch. DM 15,80.

Glaube im Ansturm der Zeit. Zeugnisse und Manifeste der evangelischen Kirche aus den Jahren 1933—1967. Hrsg. und kommentiert von Günter Heidtmann. — (Hbg:) Furche-Verlag (1968). 97 S. = Stundenbücher LXXVIII: Dokumentarband; kart. DM 2,80.

Schneider, Burkhart, SJ: Der Friedensappell Papst **Pius' XII.** vom 24. August **1939**. — Archivum historiae pontificiae VI, 1968, 415—424; 4 Taf.

Stoffers, Willi: Die Neuorganisation der Diözese **Hildesheim** in den Jahren 1947—1967. Ein Beitrag zur Verfassung der deutschen Diasporadiözesen. — Ecclesia et ius. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag, Mchn, Pad, Wien 1968, 225—249.

Heston, Edward Louis: The press and Vatican II. — Notre Dame ‹Ind.›, Lo: Notre Dame Univ. Pr. 1968. 134 p.; sh 37/—.

Popan, F(laviu): Das Zweite Vatikanische Konzil und die Rumänische Orthodoxe Kirche. — OstkSt XVII, 1968, 113—133.

VI. Christliche Philosophie

Ehrhardt, Arnold: The beginning. A study in the Greek philosophical approach to the concept of creation from Anaximander to St. John. — Manch: Manchester Univ. Pr. 1968. XIII, 212 p.; sh 42/—.

O'Connell, Robert J., SJ: St. **Augustine**'s early theory of man, a. d. 386—391. — Cambr/Mass.: Harvard Univ. Pr. 1968. XVIII, 301 p.

Schlanger, Jacques: La philosophie de Salomon **Ibn Gabirol**. Étude d'un néoplatonisme. — Leiden: Brill 1968. VIII, 332 p. = Études sur la judaïsme médiéval III; hfl 48,—.

Sakaguch, Fumi: Der Begriff der Weisheit in den Hauptwerken **Bonaventuras**. — Mchn, Sa: Pustet (1968). 250 S. = Epimeleia XII; brosch. DM 32,— [Diss., München]

Owens, Joseph, CSSR: Immobility and existence for Aquinas. — MedStud XXX, 1968, 22—46.

Steenberghen, Fernand van: La philosophie à la veille de l'entrée en scène de Jean **Duns Scot**. — De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta congressus scotistici internationalis Oxonii et Edimburgi 11—17 sept. 1966 celebrati. Vol. I, R 1968, 65—74; p. 75—99: Chauvet, Fidel, OFM: La posición del escotismo en la escolástica medieval; p. 101—111: Bettoni. Efrem, OFM: Duns Scoto nella scolastica del secolo XIII.

Richards, R. C.: **Ockham** and scepticism. — NewScholast XLII, 1968, 345—363.

Wrede, Gösta: Zur Frage des Gottesbegriffes bei Johannes **Tauler**. — StudTheol XXIII, 1969, 1—40.

Fackenheim, Emil: The religious dimension in **Hegel**'s thought. — Bloomington, Ind.: Indiana Univ. Pr. 1968. XIV, 274 p.; $ 8,50.

Guereñu, Ernesto de: Das Gottesbild des jungen Hegel. Eine Studie zu „Der Geist des Christentums und sein Schicksal". — Frb/B, Mchn: Alber (1969). 119 S. = Symposion XXIX; kart. DM 16,80 [Diss., Freiburg/B]

Scharfenberg, Joachim: Siegmund **Freud** und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1968). 221 S.; kart. DM 14,80.

Plé, Albert: Freud et la religion. — P: Ed. du Cerf 1968. 144 p. = Avenir de la théologie II; F 12,—.

Rowe, William L.: Religious symbols and God. A philosophical study of **Tillich**'s theology. — Chicago: Univ. of Chicago Pr. 1968. IX, 245 p.; $ 6,95.

Corvez, M(aurice), OP: Le structuralisme ethnologique de Claude **Lévi-Strauss**. — NRTh, A. C = T. XC, 1968, 388—410.

Natanson, Jacques-J.: La mort de Dieu et le procès de la métaphysique. — EphThLov XLV, 1969, 74—92; p. 93—102: Gucht, Robert van der: Rompre avec le théisme?

Bogliolo, Luigi, SDB: Morte di Dio e morte dell' uomo? — Div XIII, 1969, 7—28; p. 29—48: Sciacca, Michele Frederico: «Dio morte» e «Dio vivente»; p. 49—64: Fabro, Cornelio, CSS: Coerenza e problematica della «Teologia della morte di Dio»; p. 65—76: Giannini, Giorgio: Esperienza ed essere: postilla metafisica alla «Death-of-God-theology».

Scheltens, Gonsalvus, OFM: Grundfragen der heutigen Gottesproblematik. — WissWeish XXXII, 1969, 1—18.

Robert, Jean Dominique: Le problème des «limites» respectives de la philosophie et de la science devant la montée actuelle des sciences de l'homme. — Science et esprit (autrefois: ScEccl) XX, 1968, 195—222. 409—431.

Lachenmann, Hans: Entwicklung und Endzeit. Möglichkeiten und Grenzen einer zukünftigen Entwicklung des Menschen und der Menschheit in christlicher Sicht. — (Hbg:) Wittig Verl. (1967). 264 S.

Rideau, Emile: Le **structuralism**. — NRTh, A. C = T. XC, 1968, 918—935.

Schiwy, Günther, SJ: Strukturalismus und Theologie. — Theologie und Philosophie XLIII, 1968, 523—541.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Cardaropoli, Gerardo, OFM: Elementi di teologia fondamentale alla luce del Vaticano II ‹appunti in riflessioni-prospettive›. Parte I-II. ‹Pro manuscripto›. — Nocera Inferiore ‹Salerno›: Seminario Teol. dei Frati Minori Convento S. Maria degli Angeli (1968). II, 152 p.; 183 p. 4°; Lire 3000.

Schoonenberg, P., SJ: Ereignis und Geschehen. Einfache hermeneutische Überlegungen zu einigen gegenwärtig diskutierten Fragen. — ZkTh XC, 1968, 1—21.

Keller, Albert, SJ: Hermeneutik und christlicher Glaube. — Theologie und Philosophie XLIV, 1969, 25—41.

Simons, Eberhard und Konrad Hecker: Philosophische Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik. — CathMstr XXIII, 1969, 62—82.

Rudder, J. P. de: Gelovig spreken en theologische taal. Een inleidende, beschrijvende analyse van het dogmatisch en religieus christelijk taalgebruik. — Tijdschrift voor theologie VIII, 1968, 260—276; p. 276—277: Summary: The language of faith and of theology.

Bellet, Maurice: Essai d'une critique de la foi. La fonction critique dans la certitude religieuse. — (P:) Desclée [&] de Brouwer (1968). 236 p. = Textes et études philosophiques; F 24,90.

Stakemeier, Eduard: Glaube als Antwort auf die Offenbarung. — Lebendiges Zeugnis H. 2, 1968, 16—23; S. 24—44: Alfaro, Juan, SJ: Glaube und Existenz.

Vass, George, SJ: On the historical structure of christian **truth**. — Heythrop Journal IX, 1968, 129—142. 274—289.

Die Interpretation des **Dogmas** (De interpretatie van het dogma, dt. = Tijdschrift voor theologie VIII, 1968, 243—347). Hrsg. v. Piet Schoonenberg. — Düs: Patmos-Verl. (1969). 160 S. = Patmos Paperback; kart. DM 12,80.

Schulz, Winfried: Dogmenentwicklung als Problem der Geschichtlichkeit der Wahrheitserkenntnis. Eine erkenntnistheoretisch-theologische Studie zum Problemkreis der Dogmenentwicklung. — R: Liber Ed. dell' Univ. Gregoriana 1969. XXXI, 356 S. = AnalGreg CLXXIII = Ser. fac. theol.: sectio B, n. LVI; Lire 4000.

Bouttier, Michel: Réflexions sur le thème «Tradition et Écriture». — Revue de théólogie et de philosophie XVIII, 1968, 1—18.

Rahner, Karl: Ich glaube an Jesus Christus. — (Eins:) Benziger Verl. (1968). 70 S. = Theologische Meditationen XXI; kart. DM 3,90.

Gutwenger, E., SJ: Auferstehung und Auferstehungsleib Jesu. — ZkTh XCI, 1969, 32—58.

Bartolomei, Tommaso M., OSM: Predestinazione di Cristo e di Maria e la sua indissolubile unità. — EphMar XIX, 1969, 5—99.

Bur, Jacques: La Vierge Marie dans l'économie du salut. — Div XII, 1968, 725—752.

Baum, Gregory: Glaubwürdigkeit. Zum Selbstverständnis der **Kirche** (The credibility of the church today, dt.) — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1969). 279 S. = Ökumenische Forschungen. Ergde Abt.: Kleine ökumenische Schriften II; kart. DM 14,80.

Schillebeeckx, E.: De kerk als sacrament van dialoog. — Tijdschrift voor theologie VIII, 1968, 155—168; p. 168—169: Summary: The church as essential dialogue with the world.

Kasper, Walter: Wort und Sakrament. — Martyria, Leiturgia, Diakonia. (Festschrift für Hermann Volk... zum 65. Geburtstag), Mz (1969), 260—285.

Mascall, E. L.: Theology and the future. The Charles A. Hart memorial lectures 1968. — (Lo:) Darton, Longman & Todd (1968). 183 p.; sh 16/—.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Tavard, Georges: Die Engel. Unter Mitarb. von André Caquot und Johann Michl. — Frb/B, Bas, Wien: Herder 1968. 96 S. = Handbuch der Dogmengeschichte II, 2b; kart. DM 25,—.

Orbe, Antonio, SJ: La trinidad maléfica. ‹A propósito de "Excerpta ex **Theodoto**" 80, 3.› — Greg XLIX, 1968, 726—761.

Strohm, Martin, SDS: Die Lehre von der Energeia Gottes. Eine dogmengeschichtliche Betrachtung. — Kyrios N. F. VIII, 1968, 63—84.

Matellanes, A., OP: Communicatio. El contenido de la comunión eclesial en san **Cipriano**. — Communio I, 1969, 19—64. 347—401.

Mühlenberg, Ekkehard: **Apollinaris** von **Laodicea**. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 257 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XXIII; kart. DM 29,80 [Habil.-Schrift, Mainz, Teildr.]

Hornus, J.-M.: La divinité du Saint-Esprit comme condition du salut personelle selon **Basile**. — Verbum Caro LXXXIX, 1969, 33—62.

Sage, Athanase, AA: Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430. — RevÉtAug XV, 1969, 75—112.

Bonnefoy, Joseph, AA: L'idée du chrétien dans la doctrine augustinienne de la grâce. — Recherches augustiniennes V, 1968, 41—66.

Congar, Yves, OP: L'ecclésiologie du haut moyen âge. De saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome. — P: Ed. du Cerf 1968. 424 p.; F 42,—.

Dettloff, Werner: Der Ordogedanke im Kirchenverständnis **Bonaventuras**. — Ecclesia et ius. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag, Mchn/Pad/Wien 1968, 25—55.

Kolping, Adolf: Vera et perfecta resurrectio. **Thomas** von **Aquin** und der Glaube an die Auferstehung Christi. — FrbZPhTh XV, 1968, 345—366.

Mohler, James A., SJ: The beginning of eternal life. The dynamic faith of Thomas of Aquinas, origins and interpretation. — NY: Philosophical Library 1968. 144 p.; $ 4,95.

Walter, Ludwig: Das Glaubensverständnis bei Johannes **Duns Scotus**. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh (1968). XVI, 152 S. = Münchener Universitätsschriften. Theol. Fakultät = Veröffentlichungen des Grabmann Institutes N.F. V; kart. DM 16,—.

Miguéns, Manuel, OFM: Base escriturística de la doctrina de Escoto sobre el primado de Cristo. — De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta congressus scotistici internationalis Oxonii et Edimburgi 11—17 sept. 1966 celebrati. Vol. III, R 1968, 105—168; p. 169—217: North, Robert, SJ: The Scotist cosmic Christ; p. 291—316: Jammarrone, Luigi, OFMConv: L'io psicologico di Cristo secondo la dottrina di G. Duns Scoto; p. 317—384: Giamberardini, Gabriele, OFM: Due tesi scotiste nella tradizione copta: il primato assoluto di Cristo e l'immacolata concezione di Maria.

Moeller, Berndt: Scripture, tradition and sacrament in the Middle ages and in Luther. — Holy Book and Holy Tradition. International colloquium held in the faculty University of Manchester, (Manch 1968), 113—135.

Boyer, Charles, SJ: **Luther** et le «De spiritu et littera» de saint Augustin. — Doctor communis XXI, 1968, 167—187.

Buchrucker, A.-E.: Die regula atque norma in der Theologie Luthers. — NZSystThRelph X, 1968, 131—169.

Graß, Hans: Der verborgene und der offenbare Gott bei Luther. — Reformation und Gegenwart. Vorträge und Vorlesungen von Mitgliedern der Theologischen Fakultät Marburg zum 450. Jubiläum der

Reformation, Marb 1968, 57—69; S. 70—82: Graß, Hans: Luthers Rechtfertigungsglaube in unserer Zeit.

Mauser, Ulrich: Der junge Luther und die Häresie. — (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1968). 160 S. = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte CLXXXIV; Jg LXXIII/LXXIV; kart. DM 27,— [Diss., Tübingen, Teildr.]

Clarke, Desmond, OFMCap: Original sin in the thought of **Teilhard** de **Chardin**. — Laurentianum IX, 1968, 353—394.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Bruch, Richard: Gesetz und Evangelium in der katholischen Kontroverstheologie des 16. Jahrhunderts. — CathMstr XXIII, 1969, 16—37.

Nissiotis, Nikos A.: Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht. — Stu: Evang. Verlagswerk (1968). 245 S.; Lw. DM 29,50.

Schaeder, Hildegard: „Renaissance und aggiornamento" der Orthodoxie. Die orthodoxen Kirchen am Vorabend von Uppsala. — OekRu XVII, 1968, 123—138.

Simcox, Carroll E.: The historical road of **Anglicanism**. — Chic: Regnery 1968. XIII, 235 p.; $ 6,25.

Der Methodismus. Hrsg. von C[arl] Ernst Sommer. (Übers. des engl. Beitr.: Ludwig Rott u. Irmgart Günsch.) — Stu: Evang. Verlagswerk (1968). 345 S. = Die Kirchen der Welt A, VI; Lw. DM 32,—.

Currie, Robert: Methodism divided. A study in the sociology of ecumenicalism. — Lo: Faber and Faber (1968). 348 p. = Society today and tomorrow; sh 63/—.

Rott, Ludwig: Die englischen Beziehungen der Erweckungsbewegung und die Ausgänge des Wesleyanischen Methodismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Geschichte der Erweckungsbewegung und des Freikirchentums in Deutschland in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts. — Ffm: Studiengemeinschaft für Geschichte des Methodismus; (Stu: Christl. Verlagshaus [in Komm]) 1968. VIII, 301 S. = Beiträge zur Geschichte des Methodismus. Beih. I. [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Doyle, Eric, OFM: **Duns Scotus** and **ecumenism**. — De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta congressus scotistici internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati. Vol. III, R 1968, 633—652; p. 653—726: Messner, Reinhold Oswald, OFM: Die ökumenische Bedeutung der skotischen Trinitätslehre; p. 767—776: Smith, Eustace: John Duns Scotus and ecumenical dialogue.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Formen und Motive des ökumenischen Dialogs im 19. und 20. Jahrhundert. — Oecumenica [IV,] 1969, 53—91.

Luckey, Hans: Zwei Jahrzehnte deutscher Ökumene in Freikirchlicher Sicht. — Kirchliches Jahrbuch XCIV, 1967, (Gü 1969), 371—416.

Javierre, Antonio M., SDB: **Upsala 1968** el diálogo ecuménico bajo el signo de la antropología. — RevEspTeol XXVIII, 1968, 225—296.

Beaupère, René - Paul Eberhard: Une étape vers l'unité, Uppsala 1968. Journal à deux voix. — P: Mame 1968. 185 p.; F 14,—.

Janssen, A., AA: Overzicht van Uppsala ‹Juli 1968›. — Het christelijk Oosten XXI, 1969, 3—25; p. 26—36: Linde, J. M. van der : De vernieuwde zending van een vernieuwde kerk ‹Uppsala›; p. 37—52: Burg, A., AA: De oosterse kerken te Uppsala.

Benz, Ernst: Die Reformation in ökumenischer Sicht. — Reformation und Gegenwart. Vorträge und Vorlesungen von Mitgliedern der Theologischen Fakultät Marburg zum 450. Jubiläum der Reformation, Marburg 1968, 164—174.

Skydsgaard, K(risten) E(jner): La Réformation en tant qu'événement oecuménique. — Oecumenica [IV,] 1969, 230—247.

Rahner, Karl, SJ: Zur Theologie des ökumenischen Gespräches. — Martyria, Leiturgia, Diakonia. (Festschrift für Hermann Volk ... zum 65. Geburtstag), Mz (1969), 163—199.

Tödt, Heinz Eduard: Die Marxismus-Diskussion in der ökumenischen Bewegung. — Marxismusstudien Folge VI, Tü 1969, 1—42.

Visser't Hooft, W.-A.: Accomodation: le problème de la juste ou fausse adaption. — L'Évangile hier et aujourd'hui. Mélanges offerts à Prof. Franz-J. Leenhardt, Gen (1968), 277—292.

Aland, Kurt: Wiedervereinigung der Kirchen? — Universitas XXIII, 1968, 729—739.

VIII. Moraltheologie

Pizzorni, Reginaldo M., OP: Il fondamento etico-religioso del diritto secondo s. **Tommaso** d'**Aquino**. — R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1968. 232 p. = Cathedra sancti Thomae VIII.

Rosales, Eduardo, OFM: La visión escotista y la teología moral. — De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta congressus scotistici internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati. Vol. III, R 1968, 511—523; p. 525—538: Zečević, Seraphinus, OFM: Problema actuum moraliter indifferentium.

Mehl, Roger: La notion du naturel dans l'éthique de **Bonhoeffer**. — L'Évangile hier et aujourd'hui. Mélanges offerts au Prof. Franz-J. Leenhardt, Genève (1968), 205—216.

Ramsey, Paul: Naturrecht und christliche Ethik bei N. H. **Søe**. — ZevEth XII, 1968, 80—98.

Heinen, Wilhelm: Begründung christlicher Moral. Hrsg. von Wilhelm Dreier. — (Wü:) Echter-Verlag (1969). 352 S.; kart. DM 19,80.

Curran, Charles E.: A new look at christian morality. — Notre Dame, Ind.: Fides-Publ. 1968. VII, 249 p. = Christian morality today II; $ 5,95.

Stoeckle, Bernhard: Unter dem Anspruch der Hoffnung. Anmerkungen zu einer eschatologischen Grundlegung der christlichen Ethik. — Sa, Mchn: Pustet (1968). 26 S. = Salzburger Universitätsreden XXXII.

Rief, Josef: Moralverkündigung angesichts der Krise der Moral. — ThpQu CXVII, 1969, 124—137.

Gustafson, James M.: Christ and the moral life. — NY: Harper & Row 1968. 275 p.; $ 8,—.

Girardi, Jules, SDB: Réflexions sur le fondement d'une morale laïque. — RPhLouv LXVI, 1968, 509—528.

Corvez, Maurice: L'être et la conscience morale. — Louv: Ed. Nauwelaerts; P: Béatrice-Nauwelaerts 1968. 396 p.; FB 480,—.

Hofmann, Rudolf: Das sittliche Minimum in der pluralen Gesellschaft. — ThQu CXLIX, 1969, 23—38.

Geiger, Max - Günter Stratenwerth: Ethische Gegenwartsprobleme in theologischer und juristischer Beurteilung. Ein Seminarbericht. — Zü: EVZ-Verl. (1968). 164 S. = Polis XXXIV; sfr 9,60.

Rauh, Fritz: Das sittliche Leben des Menschen im Licht der vergleichenden Verhaltensforschung. — (Kev:) Butzon & Bercker (1969). XV, 380 S. = Eichstätter Studien. N. F. II; Lw. DM 36,— [Habil.-Schrift, München]

Søe, Niels H.: Naturrecht und Sozialethik. — ZevEth XII, 1968, 65—80.

Anscombe, Elizabeth: Sexe sans enfants: le christianisme et la nouvelle offre. — La théologie du renouveau. Texte intégral des travaux présentés au Congrès international de Toronto ... T. II, Montr, P (1968), 201—220.

Zalba, Marcellino, SJ: Sens et portée de la fin première du mariage. — Doctor communis XXI, 1968, 153—166.

McDonagh, Enda: Ethical problems of **abortion**. — IrThQu XXXV, 1968, 268—297.

IX. Christliche Sozialwissenschaft

Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie. Bd IV: Beiträge zur religionssoziologischen Forschung. — (Köln, Opladen: Westdeutscher Verl.) 1968. 295 S.; kart. DM 45,—.

Soziale Verantwortung. Festschrift für Goetz **Briefs** zum 80. Geburtstag. In Verb. mit ... hrsg. von J[ohannes] Broermann u. Ph. Herder-Dorneich. — B: Duncker u. Humblot (1968). XV, 698 S.; Lw. DM 98,—; S. 679—696: Bibliographie G. Briefs.

Höffner, Joseph: Reden und Aufsätze. Bd II: Weltverantwortung aus dem Glauben. Hrsg. v. Wilhelm Dreier. — Mstr: Regensberg 1969. 549 S.; Lw. DM 49,50.

Schöpfertum und Freiheit in einer humanen Gesellschaft. Marienbader Protokolle. (Hrsg. v. Erich Kellner.) — Wien, Ffm, Zü: Europa-Verl. (1969). 375 S. = Gespräche der Paulus-Gesellschaft III; DM 28,—.

Goldmann, Lucien: Der christliche Bürger und die Aufklärung. — Neuwied-B: Luchterhand 1968. 105 S.; DM 8,50.

Mathieu, Pierre-Louis: La pensée politique et économique de **Teilhard** de **Chardin**. Préface de Jean-Jacques Chevallier. — P: Ed. du Seuil 1969. 303 p.; F 24,—.

Wörterbuch der Soziologie. Hrsg. von Wilhelm Bernsdorf unter beratender Mitarb. von ... u. unter Mitarb. v. Horst Knospe. 2., neubearb. u. erw. Ausg. — Stu: Enke 1969. XII, 1317 S.; DM 62,80.

Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft. Arbeiten aus dem Mitarbeiter- und Freundeskreis des Instituts für Christliche Gesellschaftswissenschaften an der Universität Münster hrsg. v. Heinz-Dietrich Wendland. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 320 S.; DM 38,—.

Berg, Ludwig: Kirchliche Soziallehre. — Martyria, Leiturgia, Diakonia. (Festschrift für Hermann Volk ... zum 65. Geburtstag), Mz (1969), 126—148.

Matthes, Joachim: Kirchliche Soziallehre als Wissenssystem. — Internationale Dialog Zeitschrift II, 1969, 102—112.

Barion, Hans: Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils. — Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt. (Teilbd I), B (1968), 13—59.

Gonzáles-Ruiz, José Maria: Der „öffentliche Charakter" der christlichen Botschaft in seinem Bezug auf den öffentlichen Charakter der heutigen Gesellschaft. — Concilium IV, 1968, 428—432; S. 437—443: Schmidt, Hans: Anmerkungen und Anfragen zum Problem der „politischen Christologie"; S. 443—449: Houtart, François - Francis Hambye: Politisch-soziale Implikationen des Zweiten Vatikanums.

Kirche zwischen Gott und Welt. Vorträge in **Uppsala 1968**. Hrsg. v. Hanfried Krüger. — Stu: Evang. Missionsverl. 1969. 182 S. = Ökumenische Rundschau. Beih. IX/X; DM 6,—.

Familie und **Geburtenregelung**. Acht Beiträge. Hrsg. v. Reiner Blobel, Andreas Flitner und Rainer Tölle. — Mchn: Piper 1969. 184 S.

Isensee, Josef: Subsidiaritätsprinzip und Verfassungsrecht. Eine Studie über das Regulativ des Verhältnisses von Staat und Gesellschaft. — B: Duncker & Humblot (1968). 340 S. = Schriften zum öffentlichen Recht LXXX; kart. DM 58,— [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Holl, Adolf: Gott im Nachrichtennetz. Religiöse Information in der modernen Gesellschaft. — Frb/B: Rombach (1969). 159 S.; DM 9,—.

Die provozierte Kirche. Überlegungen zum Thema **Kirche** und **Publizistik**. Hrsg. v. Herbert Breit und Wolfgang Höhne. — Mchn: Claudius-Verl. (1968). 306 S.; kart. DM 14,—.

Rohrmoser, Günter: Anmerkungen zu einer Theologie der **Revolution**. — Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt. (Teilbd II), B (1968), 617—631.

Zulehner, Paul Michael: Religion ohne Kirche? Das religiöse Verhalten von Industriearbeitern. — Wien, Frb/B, Bas: Herder (1969). 158 S.; kart. DM 12,80.

Friedensforschung. Hrsg. von Ekkehart Krippendorff. — Köln, B: Kiepenheuer & Witsch (1968). 596 S. = Neue wissenschaftliche Bibliothek. XXIX: Soziologie; kart. DM 38,—.

Klüber, Franz: Katholische Eigentumslehre. — Osn: Fromm (1968). 266 S. = Zeitnahes Christentum LIV; kart. DM 7,80.

Schempp, Hermann: Gemeinschaftssiedlungen auf religiöser und weltanschaulicher Grundlage. Mit 36 Abb. — Tü: Mohr 1969. IX, 362 S.; Lw. DM 46,—.

Boelcke, Willi A.: Sozialistische Planwirtschaft. Ihre Ursprünge, Grundlagen und Probleme aus historischer Sicht. — Schmollers Jahrbuch LXXXVIII, 1968, 641—695.

X. Kirchenrecht

Hortal Sanchez, Jesus, SJ: De initio potestatis primatialis Romani pontificis. Investigatio historico-iuridica a tempore Sancti Gregorii

Magni usque ad tempus Clementis V. — R: Libr. Ed. dell'Univ. Gregoriana 1968. XV, 163 p. = AnalGreg CXVII = Ser. fac. iuris canonici: sectio B, n. XXIV; Lire 2800.

Brundage, James A.: The votive obligations of crusaders: The development of a canonistic doctrine. — Traditio XXIV, 1968, 77—118.

Steinmüller, Wilhelm: Evangelische Rechtstheologie. Zweireichelehre, Christokratie, Gnadenrecht. Halbbd I—II. — Köln, Graz: Böhlau 1968. XXIII, 453 S.; S. 458—945 = Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht VIII, 1.2; kart. DM 98,— [Habil.-Schrift, München]

Kirche und Staat im **19.** und **20.** Jahrhundert. Vorträge, Aufsätze, Gutachten. (Schriftl.: Wolfgang Eger.) — Neustadt a. d. Aisch: Degener 1968. XVI, 284 S. = Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für das Archiv- und Bibliothekswesen in der Evang. Kirche VII; DM 21,—.

Deutsch, Bernard F.: Ancient Roman law and modern canon law. — Iurist XXVII, 1967, 297—309; XXVIII, 1968, 23—37. 149—162. 449—469; XXIX, 1969, 10—25.

Naurois, Louis de: Pour l'aggiornamento du droit canonique. La règle de droit en droit canonique. — RevDrCan XVIII, 1968, 271—302.

Örsy, Ladislas M., SJ: The problem of constitutional law in the church. — Iurist XXIX, 1969, 29—56.

Jiménez-Urresti, Teodoro: Die göttliche Sendung in die Geschichte und die kanonischen Sendungen. — Concilium IV, 1968, 599—602; S. 602—609: Corecco, Eugenio: Der Bischof als Haupt der Ortskirche und Wahrer und Förderer der örtlichen Kirchendisziplin.

Bertrams, Wilhelmus, SJ: De natura potestatis supremi ecclesiae pastoris. De constitutione sacramentali necnon de determinatione per missionem divinam potestatis primatialis. — PerMorCanLit LVIII, 1969, 3—28.

Romita, F(lorentinus): Facultates et privilegia episcoporum iuxta novissimam ‹1963—68› legislationem ecclesiasticam cum formulariis, quattuor appendicibus documentorum et indice analytico-alphabetico. — Nap: d'Auria 1968. 168 p.; Lire 1400.

Pugliese, Augustinus, SDB: Facultates superoribus generalibus religionum clericalium et laicalium iuris Pontificii ab Apostolica Sede delegatae una simul expositae ac brevibus commentis auctae. — Nap: D'Auria 1968. 48 p. = Bibliotheca Monitor ecclesiasticus VI.

Ting Pong Lee, Ignatius, CMF: Facultatum pro missionariis iuxta legislationem conciliarem recognitio. — Commentarium pro religiosis et missionaribus, A. XLVIII = Vol. XLVI 1967, 366—376; A. XLIX = Vol. XLVII, 1968, 16—29. 112—130.

Boni, Andrea, OFM: Vota et auspicia pro revisione Codicis iuris canonici circa distinctionem inter vota religiosorum. — Anton XLIII, 1968, 365—400.

Brown, Ralph, JCD: The canonical problem of mental incompetence in marriage. — Heythrop Journal X, 1969, 146—161.

Merzbacher, Friedrich: Die **Eheschließung** durch Stellvertreter nach altem und geltendem kanonischen Recht. — Ecclesia et ius. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag, Mchn, Pad, Wien 1968, 455—466; S. 467—490: Weigand, Rudolf: Die Potestativbedingungen in der Rechtsprechung der S. R. Rota; S. 491—512: Rouco Varela, Antonio M.: Die ekklesiologische Bedeutung der Eheschließungsform.

Navarrete, Urbanus, SJ: Matrimonia mixta in synodo episcoporum. — PerMorCanLit LVII, 1968, 653—692.

Gerhartz, Johannes Günter, SJ: Mischehen ohne Kautelen. Zur römischen Dispenspraxis bei ungesicherter katholischer Kindererziehung. — Theologie und Philosophie XLIV, 1969, 67—91.

Hoffmann, Henricus L.: De testibus in processibus beatificationis et canonizationis testimoniorumque obiectis. ‹Considerationes institutae praeprimis secundum Codicem Iuris Canonici et Benedicti XIV opus: «De servorum Dei beatificatione et de beatorum canonizatione». — CdV: Typ. Polygl. Vaticanis 1968. 269 p.; Lire 3100.

Walf, Knut: Die Amtsenthebung eines Pfarrers nach geltendem Recht. — Ecclesia et ius. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag, Mchn, Pad, Wien 1968, 667—675; S. 677—689: Weinzierl, Karl: Kirchliche Strafen im Dekret Gratians; S. 691—706: Dordett, Alexander: Zwischen Syllabus und Canon 2214 § 1; S. 707—725: Löbmann, Benno: Die Reform der Struktur des kirchlichen Strafrechtes.

Wolf, Ernst: „System" des Kirchenrechts? — Festschrift für Erich Ruppel zum 65. Geburtstag am 25. Januar 1968, Hannover 1968, 15—28; S. 29—42: Brunotte, Heinz: Theologische Vorfragen zur Kirchenreform; S. 89—104: Liermann, Hans: Über die neuere Entwicklung des evangelischen Kirchenrechts.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Horvath, Tibor, SJ: Theology of a new **diaconate**. — RUnivOttawa XXXVIII, 1968, 248—276. 495—523.

Schnitzler, Fidelis (‚OSB:) Zur Theologie der Verkündigung in den Predigten des hl. **Augustinus**. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). XVI, 171 S. = Untersuchungen zur Theologie und Seelsorge XXIV; brosch. DM 20,— [Diss., Rom]

Milla, Josef, SAC: Diener des Wortes. Wege zur schriftgemäßen Verkündigung in Predigt und Katechese. — Limburg: Lahn-Verl. 1968. 94 S. = Offene Gemeinde V; kart. DM 14,80.

Dreher, Bruno: Biblisch predigen. Ein homiletisches Werkbuch. — Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1968). 241 S. = Werkhefte zur Bibelarbeit VII; kart. DM 14,80.

Grabner-Haider, Anton: Verkündigung als Einladung. — Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1969). 149 S. = Probleme der praktischen Theologie VIII; kart. DM 11,80.

Theurer, Wolfdieter (‚CSSR): Trinitarische Verkündigung heute noch? — Wort in Welt. Studien zur Theologie der Verkündigung. Festgabe für Viktor Schurr, Bergen-Enkheim b. Ffm (1968), 67—88; S. 137—151: Grasso, Domenico (‚SJ): Die konkreten Ziele der Predigt; S. 218—251: Klostermann, Ferdinand: Die Verkünder der christlichen Botschaft. Überlegungen zum Subjekt der christlichen Verkündigung; S. 334—343: Greinacher, Norbert: Die dialogische Struktur der Verkündigung.

Frör, Kurt: Die Verantwortung der Theologie für die Predigt. — Wort und Welt. Festgabe für Erich Hertzsch anläßlich der Vollendung seines 65. Lebensjahres, B (1968), 79—87; S. 133—150: Jetter, Werner: Die Predigt als Gespräch mit dem Hörer; S. 175—188: Krause, Gerhard: Anredeformen der christlichen Predigt.

Leuba, Jean-Louis: La crise du pastorat est une crise de la prédication. — Wort und Gemeinde. Probleme und Aufgaben der praktischen Theologie. Eduard Thurneysen zum 80. Geburtstag, Zü (1968), 171—182; S. 183—198: Marti, Kurt: Wie entsteht eine Predigt? Wie entsteht ein Gedicht? Ein Vergleich mit dem Versuch einer Nutzanwendung; S. 199—211: Leuenberger, Robert: Intellektualität und Erfahrung. Zu einem Problem der Theologie und der Predigt; S. 212—225: Ritschl, Dietrich: Gefährdet die neue Sprachphilosophie die klassische Homiletik?

Breit, Herbert: Die glaub-würdige Predigt. Gedanken über das verum facere evangelium. — Humanitas—Christianitas. Walther von Loewenich zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 362—372.

Hahn, Friedrich: Zwischen Verkündigung und Kitsch. Religiöse Probleme in der heutigen Jugendliteratur. — Weinheim u. B: Beltz (1968). 98 S. = Jugendliteratur heute; kart. DM 12,—.

Germain, Élisabeth: Parler du salut? Aux origines d'une mentalité religieuse. La catéchèse du salut dans la France de la Restauration. Préface de Joseph Bournique. — P: Beauchesne (1968). 689 p. = Théologie historique VIII; F 63,—.

Theologie und Unterricht. Über die Repräsentanz des Christlichen in der Schule. Festgabe für Hans **Stock** zu seinem 65. Geburtstag. Hrsg. von Klaus Wegenast. — (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1969). 407 S.; Lw. DM 32,—.

Stock, Hans: Beiträge zur Religionspädagogik. — (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1969). 384 S.; Lw. DM 38,—.

Führung zum Glauben. [Von] Hermann Stenger [u. a.] — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1969). 104 S. = Botschaft u. Lehre; kart. DM 9,80; [enth.:] S. 11—29: Stenger, Hermann: Gestalt und Entfaltung des Glaubens in Kindheit und Jugend; S. 31—62: Hansemann, Georg: Die Funktion des Religionsunterrichts für den Glauben des Schülers; S. 63—90: Dreher, Bruno: Der Religionsunterricht und die Gemeindeseelsorge; S. 91—104: Stranzinger, Ernst: Integration der Katechese in das Gemeindeleben im Spiegel der pastoraltheologischen Literatur.

Stallmann, Martin: Der Religionsunterricht, immer noch zwischen Kirche und Schule? — Theologie und Unterricht. Über die Repräsentanz des Christlichen in der Schule. Festgabe für Hans Stock zum 65. Geburtstag, (Gü 1969), 111—122; S. 123—134: Otto, Gert: Das Ende des konfessionellen Religionsunterrichts?; S. 135—142: Lennert, Rudolf: Die Gefährlichkeit von Religionsunterricht.

Steck, Wolfgang: Die repressive Tendenz des Religionsunterrichts. — Theologia practica IV, 1969, 111—133.

Zeller, Konrad: Methodik christlicher Unterweisung. 5., erw. Aufl. bearb. von Hans Jakob Rinderknecht. — Zü: Zwingli-Verl. (1968). 285 S.; sfr 24,—.

Grom, Bernhard, SJ: Verkünden oder deuten? Impulse der französischsprachigen Religionspädagogik. — StdZ, Bd CLXXXIII = Jg XCIV, 1969, 117—126. 265—279.

Biehl, Peter: Die Frauen am Grabe. Eine Unterrichtsstunde über Markus 16, 1—8. — Schule und Kirche vor den Aufgaben der Erziehung = Theologia practica. Sonderheft für Martin Stallmann, (Hbg 1968), 141—152; S. 152—154: Drescher, Hans-Georg: Die Gabe der Witwe. Exegetische und didaktische Überlegungen zu Lukas 21, 1—4; S. 155—157: Hänsel, Edith: Matthäus 8,5—10.13: Eine Parodie der Wundergeschichte; S. 158—165: Eckey, Wilfried: Grenzenloses Vertrauen: Markus 7, 24—30.

Audinet, Jacques: Catéchèse à la dérive? — Catéchèse IX, 1969, 145—158; p. 167—196: LeDu, Jean: La crise de la monnaie en catéchèse et en théologie; p. 197—215: Lack, Rémi, SMM: Langage et communication de la Parole de Dieu.

XII. Liturgik

Willis, G. G.: Further essays in early Roman liturgy. — Lo: SPCK 1968. XI, 267 p. = Alcuin club collections L; sh 45/—.

Alberich, Emilio, SDB: El misterio de la ascensión en los antiguos sacramentarios romanos. — RevEspTeol XXVIII, 1968, 133—157.

Deshusses, J.: Le sacramentaire grégorien de Trente. — RevBén LXXVIII, 1968, 261—282.

Grégoire, Réginald, OSB: L'homéliaire romain d'**Agimond**. — EphLit LXXXII, 1968, 257—305.

Lefèvre, Pl. F., OPraem: L'**Antiphoniale psalterii** d'après le rite **prémontré**. — AnPraem XLIV, 1968, 247—274.

Dykmans, Marc, SJ: Le cérémonial de **Nicolas V.** — RHistEccl LXIII, 1968, 365—378. 785—825.

Nocent, Adrien, OSB: Souplesse et adaption de la liturgie depuis Vatican II. — MaisD XCIV, 1969, 76—94.

Kurrus, Theodor: Veritas historica. Zu den Lektionen des neuen **Freiburger Brevierpropriums**. — OrhPBl LXIX, 1968, 372—411.

Einig, Maternus (‚OP): Der heutige Mensch und die Liturgie. — Augsb: Winfried-Werk (1968). 131 S. = Christliches Leben heute III; DM 5,80.

Höfer, Albert: Modelle einer pastoralen Liturgie. Vorschläge zur Reform. — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1969). 257 S.; Lw. DM 17,80.

Onandia, E., OSB: Liturgia y existencia cristiana. — Liturgia XXIII, 1968, 189—212; p. 125—157: Fernández de la Cuesta, I., OSB: Cristianesimo sin ritos?

Maertens, Thierry: La liturgie de l'assemblée face aux problèmes d'aujourd'hui. — ParLit LI, 1969, 106—120.

Santos Santórum, Manuel, SJ: Quaedam quaestiones hodiernae de theologia et pastorali liturgica. — PerMorCanLit LVIII, 1969, 199—217.

Langemeyer, Bernhard, OFM: Die Weisen der Gegenwart Christi im liturgischen Geschehen. — Martyria, Leiturgia, Diakonia. (Festschrift für Hermann Volk ... zum 65. Geburtstag), Mz (1969), 286—307.

Verheul, Ambroise, OSB: La nouvelle liturgie **baptismale** des **enfants**. — QuestLitPar L, 1969, 3—12; p. 13—27: Danneels, Godefroid: Le problème du baptême des enfants.

Lentzen-Deis, Wolfgang: **Buße** als Bekenntnisvollzug. Versuch einer Erhellung der sakramentalen Bekehrung an Hand der Bußliturgie des alten Pontificale Romanum. — Frb/B, Bas, Wien: Herder 1969. 136 S. = Freiburger theologische Studien LXXXVI; kart. DM 16,— [Diss., Gregoriana, Rom]

Amzär, D. C.: Griechische Liturgie und lateinische Messe in ökumenischer Sicht. — OstkSt XVII, 1968, 22—43.

Engberding, Hieronymus, OSB: Das anaphorische Fürbittgebet der **Basilius**liturgie. — OrChr XLVII, 1963, 16—52; XLIX, 1965, 18—37; ∼ Das anaphorische Fürbittgebet der syrischen Basiliusliturgie. — OrChr L, 1966, 13—18; ∼ Das anaphorische Fürbittgebet der älteren armenischen Basiliusliturgie. — OrChr LI, 1967, 29—50.

Quellen zur Geschichte des evangelischen Gottesdienstes von der Reformation bis zur Gegenwart. Hrsg. von Wolfgang Herbst. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 324 S. = Göttinger theologische Lehrbücher; engl. brosch. DM 22,—.

Geck, Martin - Gert Hartmann: 38 Thesen gegen die neue Gottesdienstordnung der lutherischen und einiger unierter Kirchen in Deutschland. — Mchn: Kaiser Verl. (1968). 43 S. = Theologische Existenz heute CXLVI; brosch. DM 3,80.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

(Johannes Mauropus) Giovanni Mauropode, Metropolita d'Eucaita: Otto canoni paracletici a N. S. Gesù Cristo. A cura di Enrica Follieri. — Archivio italiano per la storia della pietà V, 1968, 1—200.

Knotzinger, Kurt: Die Seligpreisungen bei **Bernhard** von **Clairvaux**. — Jahrbuch für mystische Theologie XIII/XIV, 1967/68, 11—42.

Leclercq, J(ean), OSB: Les intentions des fondateurs de l'ordre **cistercien**. — CollCist XXX, 1968, 233—271.

Graves, Coburn V.: Pedagogus abbatum Ordinis Cistercii. — MedStud XXX, 1968, 260—338.

Piana, Celestino-Cenci Cesare, OFM: Promozioni agli ordini sacri a **Bologna** e alle dignità ecclesiastiche nel **Veneto** nei secoli **XIV—XVI**. — Quaracchi, Florentiae: Typogr. Collegii s. Bonaventurae 1968. 455 p. = Spicilegium Bonaventurianum III; Lire 5000.

Mieth, Dietmar: Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister **Eckharts** und bei Johannes **Tauler**. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens. — Rgb: Pustet 1969. 335 S. = Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie XV; kart. DM 39,— [Diss., Würzburg]

Knowles, David: Englische Mystik (The English mystical tradition, dt.) — Düs: Patmos-Verl. (1967). 190 S.; Lw. DM 28,—.

Wicks, Jared, SJ: Man yearning for grace. **Luther**'s early spiritual teaching. Foreword by George A. Lindbeck. — Wash, Cleveland: Corpus Books (1968). XVI, 410 p.; $ 12,50. [Diss., Münster]

Hamilton, Elizabeth: The desert my dwelling place: A study of Charles de **Foucauld, 1858—1916**. — Lo: Hodder & Stoughton 1968. 256 p.; **sh 50/—**.

Stark, Rodney — Charles Y. Glock: American piety: The nature of religious commitment. — Lo: Cambridge Univ. Pr. 1968. XI, 230 p.

Stella, Pietro: Don **Bosco** nella storia della religiosità cattolica. I: Vita e opere. — Zü: Pas-Verl. 1968. 301 p.; Lire 3000.

Speyer, Adrienne von: Aus meinem Leben. Fragment einer Selbstbiographie. Hrsg. u. eingeleitet von Hans Urs von Balthasar. — (Eins:) Johannes-Verl. (1968). 357 S.; Lw. DM 25,—.

Motte, Antonin, OP: La vie spirituelle dans la condition charnelle. — P: Ed. du Cerf 1968. 374 p. = Problèmes de vie religieuse XXV.

Morati, Christiane: Dogmatique et vie spirituelle. — RAscMyst XLV, 1969, 3—25.

Sudbrack, Josef: Probleme—Prognose einer kommenden Spiritualität. — (Wü:) Echter-Verl. (1969). 160 S.; kart. DM 8,80.

Le Guillou, M(arie) J(oseph) — Olivier Clément — Jean Bosc: Évangile et révolution au cœur de notre crise spirituelle. — P: Le Centurion 1968. 128 p. = L'Église en son temps; F 13,50.

Hanssen, Olav und Reinhard Deichgräber: Leben heißt sehen. Anleitung zur **Meditation**. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1968). 115 S.; kart. DM 6,80.

Lugon, C.: Les religieux en question. A partir d'une expérience, l'abbaye d'Aulps. — P: Ed. du Cerf 1968. 228 p. = Problèmes de vie religieuse XXVII; F 20,—.

Schuster, Heinz: Spiritualität des Priesters. — Concilium V, 1969, 189—194; S. 197—202: Barela, Stefan: Vita communis: Verbindungen, Gemeinschaften und Gemeinschaftsformen der Weltpriester.

Rahner, Karl, SJ: Vom Beten heute. — GL XLII, 1969, 6—17.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Kerber, Ottmar: Frühchristliche Kunst. — Martyria, Leiturgia, Diakonia. (Festschrift für Hermann Volk ... zum 65. Geburtstag), Mz (1969), 340—360.

Bannister, T. C.: The Constantinian basilica of Saint **Peter** at **Rome**. — Journal of the society of architectural historians XXVII, 1968, 3—32.

Wessel, Klaus: Der siebennischige Säulensarkophag in den Grotten von St. Peter. — Pantheon XXVII, 1969, 120—128.

Posthumus Meyjes, G. H. M.: Iconografie en primaat. Petrus en Paulus op het pauselijk zegel. — NedArchKG XLIX, 1968, 4—36.

Moreno Cassano, Raffaella: Il battistero di S. **Giovanni** a **Canosa**. — Vetera christianorum V, 1968, 163—204.

Anschütz, Helga: **Mar Shallita**. Die alte Patriarchatskirche von Qodshanes im Bergland von Hakkari. — Kyrios N. F. VIII, 1968, 13—23.

Lefevre, R.: La villa papale della Magliana. — Capitolium XLII, 1967, 400—414.

Goldammer, Kurt: Kirchliche Kunst im Mittelalter. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). S. 183—219 = Die Kirche in ihrer Geschichte II, G ‹Teil II›.

Rode, Herbert: Der **Kölner Dom. Glasmalereien** in Deutschlands größter Kathedrale. — Augsb: Hannesschläger (1968). 124 S. Abb. mit Text, 1 Titelbild = Berühmte Glasmalereien in Europa; Lw. DM 24,80.

Lehmann, Arno: Die andere Kunst der anderen. Zum Phänomen der **afroasiatischen** christlichen Kunst. — Wort und Gemeinde. Festschrift für Erdmann Schott zum 65. Geburtstag, B (1967), 83—96.

Nussbaum, Otto: Kirchenbau im Dienst der Liturgie. — LJ XIX, 1969, 1—26.

Rombold, Günter: Kirchen für die Zukunft bauen. Eine Antwort an Willy Weyres. — Hchl LXI, 1969, 160—169.

Söhngen, Oskar: Das Verhältnis der evangelischen Kirche zur Kunst. — EvTh XXIX, 1969, 144—154.

Kirche, Haus der Gemeinde. 20 Jahre kirchliches Bauen der Diözese **Würzburg**. (Hrsg. im Auftrag des Bischöflichen Ordinariates Würzburg von Richard Schömig in Zusammenarbeit mit ... — (Wü:) Echter-Verlag (1968). 20 S., 130 Bl. Abb., 1 Titelbild; Lw. DM 29,50.

Neue Kirchen, Kirchenzentren und Friedhofskapellen in der Braunschweigischen Evangelisch-Lutherischen Landeskirche [Hrsg.:] Peter Poscharsky. — Mchn: Callwey (1968). 82 S., S. 18—80 Abb. 4°.

Satzinger, Otto: Der Stein in Baukunst und Bildhauerei heute. — KuKi XXXII, 1969, 22—27.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Remigius Bäumer, Paderborn, Kamp 6; Prof. Dr. Gerda Freiin von Bredow, Münster, Königsberger Str. 136, IV; Prof. D. Dr. h. c. Hans Frhr. von Campenhausen, Heidelberg, Ladenburger Str. 69; Dr. Hubert Cancik, Pfäffingen, Schwalbenstr. 7; Prof. Dr. Dr. Gustav Ermecke, Witten/Ruhr, Mozartstr. 11; Prof. Dr. Albert Fries CSSR, Hennef/Sieg, Waldstr. 9; Prof. Dr. Florent Gaboriau OP, Münster, Staufenstr. 22; Priv.-Doz. Dr. Alexandre Ganoczy, Münster, Domplatz 8; Dr. Gisbert Greshake, Münster, Frauenstr. 3—6; Dr. Herbert Hammans, Bonn, Am Alten Friedhof 13; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Bochum-Weitmar, Roomersheide 38; Priv.-Doz. Dr. Peter Hünermann, Freiburg i. Br., Belfortstr. 16; Dr. John Jay Hughes, Münster, Thomas-Morus-Weg 13; Prof. Dr. Walter Kasper, Münster, Wienburgstr. 65; Doz. Dr. Adel-Théodore Khoury, Münster, Andreas-Hofer-Str. 70; Prof. Dr. Oswald Loretz, Münster, Weseler Str. 218; Dr. Wilhelm Massa SVD, St. Augustin bei Siegburg; Prof. Dr. Hubertus Mynarek, Wien XIV, Linzerstr. 352 VIII/6; Prof. Dr. Engelbert Neuhäusler, München 19, Döllingerstr. 30/2; Prof. Dr. Johannes Neumann, Hirschau bei Tübingen, Blumbergstr. 14; Prof. Dr. Josef Albert Otto SJ, Bonn, Lennéstr. 5; Dr. Bernd Petermann, Düsseldorf, Marschallstr. 39; Priv.-Doz. Dr. Anton Rauscher SJ, Mönchengladbach, Viktoriastr. 76; Doz. Dr. Heinz Reinelt, Königstein/Taunus, Bischof-Kaller-Str. 3; Prof. Dr. Paul-Werner Scheele, Witten/Ruhr, Uthmannstr. 33; Prof. Dr. Dr. Heinz Robert Schlette, Ittenbach üb. Königswinter, Kantering 3; Dr. Jochen Schmauch, Rimper bei Würzburg; Prof. Dr. Josef Schreiner, Münster, Piusallee 163; Dr. Adolf Smitmans, Tübingen, Kath.-Theol. Fakultät; Prof. Dr. Hermann Stenger CSSR, Gars am Inn, Kirchplatz 65; OStR Hugo Stopp, Bonn-Endenich, Lutfridstr. 2; Stud.-Pfr. Reinhold Waltermann, Münster, Frauenstr. 7; Dr. Paul Wesemann, Münster, Ägidiistr. 11; Prof. Dr. Alois Winklhofer, Passau, Heiligengeistgasse 2.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. — © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 — Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 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
Eigentümer: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westf.). Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei: 1. Ecclesia et ius (Verlag F. Schöningh)
2. Die Weihehandlungen der Kölner Weihbischöfe 1661—1840 (Verlag L. Schwann)
3. Edelmann, Sämtliche Schriften (Verlag F. Fromman). Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.