INHALTSVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Mitarbeiter

Althaus, Heinz, Dr. theol., Münster 44, 444, 534
Angenendt, Arnold, Dr. theol., Münster 191, 451
Astrath, Willi, Dr. theol., Bochum 106, 215
Barbel, Joseph CSSR, Dr. theol. Prof., Hennef/Sieg 531
Baroffio, Bonifacio, Dr., Genua 367
Bartsch, Hartmut, Roxel/Münster 111
Bauer, Johannes Baptist, Dr. theol. Prof., Graz 352
Baumeister, Theofried OFM, Dr., Münster 533
Becker, Hansjakob, Dr. Wiss. Ass., München 185
Becker, Joachim SSCC, Dr. theol., Simpelfeld/Niederlande 21
Becker, Matthias, Dr. theol. Prof., Lilienthal/Bremen 559
Beißer, Friedrich, Dr., Heidelberg 293
Berg, Ludwig, Dr. theol. Prof., Mainz 205, 304
Berger, Rupert, Dr., Bad Tölz 392
Berning, Ewald, Emsbüren 222
Bleickert, Günter, Wiss. Ass., Würzburg 463
Bovet, Theodor, Dr. med. Dr. theol. h. c., Zürich 567
Brandenburg, Albert, Dr. theol., Paderborn 198
Breuning, Wilhelm, Dr. theol. Prof., Bonn 161, 194, 283, 375
Brinkmann, Hennig, Dr. phil. Prof., Münster 271
Bröker, Werner, Dr. rer. nat. Dr. theol. Prof., Paderborn 229, 230, 319
Büsse, Helmut, Dr. theol., Regensburg 473
Camelot, Pierre-Thomas, Dr. theol. Prof., Étiolles/Frankreich 449
Casetti, Christoph, Münster 203
Casper, Bernhard, Dr. Priv. Doz., Freiburg/Br. 123, 465
Clasen, Sophronius OFM, Dr. Prof., Bonn 58
Comblin, José, Dr. Prof., Recife/Brasilien 361
David, Jakob SJ, Dr., Zürich 91, 93, 118
Daniélou, Jean SJ, Dr. theol. Prof., Paris 447
Demmer, Klaus MSC, Dr. theol. Prof., Rom 201
Dettloff, Werner, Dr. theol. Prof., München 191
Diederich, Honoratus OFM, Dr. theol. Prof., Paderborn 565
Dörmann, Johannes, Dr. theol. Prof., Münster 118, 312
Doms, Herbert, Dr. theol. Dr. phil. Prof., Münster 88
Dreier, Wilhelm, Dr. theol. Dr. rer. pol. Prof., Würzburg 80
Dupont, Jacques, Dom., Brugge/Belgien 35
Eising, Hermann, Dr. theol. Prof., Münster 132, 348, 524, 576
Engelbert, Pius OSB, Dr., Gerleve 79, 189, 555
Engelhardt, Paulus OP, Dr. phil., Walberberg/Bonn 122
Enkrich, Manfred, Lic. theol., Münster 403
Ermecke, Gustav, Dr. theol. Dr. phil. Dr. jur. utr. Prof., Bochum 85, 202, 475, 477
Exeler, Adolf, Dr. theol. Prof., Münster 310
Feil, Ernst, Dr. Prof., Münster 379, 380, 408, 553
Finkenzeller, Josef, Dr. theol. Prof., München 68
Fischer, Balthasar, Dr. theol. Prof., Trier 5
Flatten, Heinrich, Dr. theol. Dr. phil. Prof., Bensberg 87
Fraling, Bernhard, Dr. theol. Prof., Paderborn 115, 397, 400
Frank, Suso OFM, Dr. theol. Prof., Wiesbaden 184
Franke, Peter, Münster 443, 578
Frankemölle, Hubert, Wiss. Ass., Münster 34
Franzen, August, Dr. theol. Prof., Freiburg/Br. 268, 337, 370
Freimark, Peter, Dr., Münster 230
Frieling, Reinhard, Dr., Bensheim 553
Fuchs, Gotthard, Wiss. Ass., Münster 78
Gail, Anton J., Dr. phil. Prof., Köln 276, 368
Gamberoni, Johann, Dr. theol. Prof., Paderborn 349
Ganoczy, Alexandre, Dr. theol. Prof., Münster 384
Geerlings, Willi, Wiss. Ass., Tübingen 361
Gerken, Alexander OFM, Dr., Münster 547
Giers, Joachim, Dr. theol. Prof., München 560
Glazik, Josef MSC, Dr. theol. Prof., Münster 120
Gnilka, Joachim, Dr. theol. Prof., Münster 27, 32, 249, 359
Gotenburg, Erwin, Dr., Münster 13, 343
Grasmück, Ernst Ludwig, Dr., Bochum 377
Greinacher, Norbert, Dr. Prof., Tübingen 117, 222, 223
Greschat, Martin, Dr., Münster 200, 542
Groß, Heinrich, Dr. theol. Prof., Regensburg 176, 351, 437
Guggenberger, Alois CSSR, Dr. theol. Dr. phil. Prof., Gars/Inn 69, 464
Haag, Herbert, Dr. theol. Prof., Tübingen 19
Hanschmidt, Alwin, Dr., Münster 277
Hanssler, Bernhard, Rom 220
Hasenhüttl, Gotthold, Dr. theol. Doz., Tübingen 493
Haubst, Rudolf, Dr. theol. Prof., Marienborn/Mainz 539, 541, 548
Hauser, Richard, Dr. theol. Prof., Heidelberg 572
Henrici, Peter, Dr. phil. lic. theol. Prof., Rom 127
Henz, Rudolf, Dr. Prof., Wien 320
Herkenrath, Gerhard, Stud.rat/Studentenpfarrer, Wuppertal-Elberfeld 557
Hermann, Ingo, Dr. theol., Mainz 488
Herrmann, Horst, Dr. Prof., Münster 213, 305, 306
Hiltbrunner, Otto, Dr. phil. Prof., Münster 42
Hödl, Ludwig, Dr. theol. Prof., Bochum 259, 470, 472, 473, 535
Höfer, Albert, Dr. theol. Doz., Graz 306
Hoffmann, Georg SJ, Münster 455
Hoffmann, Paul, Dr. theol. Prof., Bamberg 36
Hofmann, Rudolf, Dr. theol. Prof., Freiburg 82
Homann, Karl, Münster 313
Hülsbusch, Werner, Dr., Münster 272, 538
Hünermann, Peter, Dr. Prof., Münster 382, 390, 544, 549
Hürten, Heinz, Dr. phil., Hilden 373, 374, 545
Huning, Hanns, Hirschau/Tübingen 375
Iserloh, Erwin, Dr. theol. Prof., Münster 54, 62, 187, 372, 373, 496, 555
Jorissen, Hans, Dr. theol. Prof., Bonn 57
Jüssen, Klaudius, Dr. theol. Prof., Freiburg 363
Karrer, Leo, Dr. theol., Münster 192, 468
Kaufmann, Franz-Xaver, Dr. jur. Prof., Bielefeld 211, 569
Kertelge, Karl, Dr. theol. Prof., Trier 30, 31
Khoury, Adel-Théodore, Dr. Prof., Münster 120, 121, 122, 189, 496, 577
Kienecker, Friedrich, Dr. theol. Dr. phil. Prof., Paderborn 495
Kilian, Rudolf, Dr. theol. Prof., Paderborn 259
Knoch, Otto, Dr. theol., Passau 175
Köhler, Jochen, Dr. Wiss. Ass., Tübingen 545
Kösters, Reinhard, Dr., München 288
Kötting, Bernhard, Dr. theol. Prof., Münster 425
Kolping, Adolf, Dr. theol. Prof., Freiburg 130, 279
Korn, Ernst-R., Toulouse/Frankreich 121
Kramer, Hans OSC, Dr. Wiss. Ass., Münster 297, 298, 300
Krause, Martin, Dr. theol. Dr. phil., Münster 527
Kremer, Klaus, Dr. phil. Prof., Trier 274
Kürzinger, Josef OSB, Dr. theol. Prof., Eichstätt 264
Kurzeja, Adalbert OSB, Maria Laach/Trier 220
Lamp, Matthew L., Münster 285
Langgärtner, Georg, Dr. theol. Prof., Würzburg 108
Lengeling, Emil J., Dr. theol. Prof., Münster 219
Lohfink, Gerhard, Lic. theol. Wiss. Ass., Würzburg 183
Loretz, Oswald, Dr. theol. Prof., Münster 17, 18, 24, 25, 439, 440, 525
Lütticken, Johannes OSB, Trier 386
Maly, Karl CSSR, Dr., Rodenbach 441
Mann, Fridolin, Dr. Wiss. Ass., Münster 494
Massa, Wilhelm SVD, Dr. theol., St. Augustin b. Siegburg/Rhld 224, 225
May, Georg, Dr. theol. Prof., Mainz 107
Mayer, Cornelius OSA, Dr., Würzburg 450
Menne, Ferdinand W., Dr. Wiss. Ass., Münster 562
Merzbacher, Friedrich, Dr. Prof., Würzburg 209
Messner, Johannes, Dr. Prof., Wien 96
Misalla, Heinrich, Dr. theol. Prof., Bochum 102, 227, 284
Müller, Josef, Dr. Prof., Bamberg 496, 576
Müller, Karlheinz, Dr. Wiss. Ass., Würzburg 352
Mußner, Franz, Dr. theol. Prof., Regensburg 38
Mynarek, Hubertus, Dr. theol. Prof., Wien 461
Neuenzeit, Paul, Dr. Prof., Würzburg 529
Neundörfer, Ludwig, Dr. phil. Prof., Frankfurt/M. 100
Neunheuser, Burkhard OSB, Dr. theol. Prof., Rom 74
O'Donovan, Leo J. SJ, Dr., New York 71
Oelinger, Josef, Dipl. Volkswirt, Mönchengladbach 208
Ott, Ludwig, Dr. theol. Prof., Eichstätt 60, 536
Padberg, Rudolf, Dr. theol. Prof., Bochum 115, 226
Paul, Eugen, Dr. Doz., Baienfurt 478
Pellens, Karl, Dr., Mainz 186
Pesch, Rudolf, Dr. theol. Dr. phil. Doz., Freiburg/Br. 35
Pesch, Wilhelm CSSR, Dr. theol. Prof., Mainz 181
Peters, Albrecht, Dr. Prof., Heidelberg 76
Pfnür, Vinzenz, Dr. Wiss. Ass., Münster 63
Post, Werner, Dr., Bonn 466
Probst, Manfred, Wiss. Ass., Münster 111
Prohaska, Leopold, Dr. phil. Prof., Salzburg 94
Ratzinger, Joseph, Dr. theol. Prof., Regensburg 11, 282
Rauh, Fritz, Dr. rer. nat. Prof., München 93
Rauscher, Anton SJ, Dr. theol. Prof., Augsburg 95, 97, 457, 556
Rehm, Martin, Dr. theol. Prof., Eichstätt 173
Reifenberg, Hermann, Dr. Prof., Bamberg 110, 395
Reding, Marel, Dr. theol. Prof., Berlin 579
Reuss, Joseph, Dr. theol. Dr. phil., Würzburg 28
Richter, Klemens, Lic. theol. Wiss. Ass., Münster 217, 348, 397
Richter, Wolfgang, Dr. Priv. Doz., München 17, 177, 260, 519
Roegele, Otto Bernhard, Dr. phil. Dr. med. Prof., Bensberg-Herkenrath 488
Rohner, Erich OMI, Münster 112, 405
Rolfes, Helmuth, Dr. phil., Münster 317
Roos, Lothar, Dr. Wiss. Ass., St. Peter/Freiburg i. Br. 96
Ruppert, Lothar, Dr. theol. Doz., Fulda 260
Rusche, Helga, Dr., Münster 268
Sanders, Willy, Dr. phil. Priv. Doz., Münster 453
Schäfer, Karl Theodor, Dr. theol. Prof., Bonn 41
Scharbert, Josef, Dr. theol. Prof., München 17, 523, 551

Schauerte, Heinrich, Dr. theol. Prof., Paderborn 270
Schauf, Heribert, Dr. phil. Dr. theol. Prof., Aachen 164, 195
Scheffczyk, Leo, Dr. theol. Prof., München 113, 513
Schelkle, Karl Hermann, Dr. theol. Dr. phil. Prof., Tübingen 33
Schierse, Franz Josef, Dr. theol., Hausen/Rhein 180
Schiffers, Norbert, Dr. theol. Prof., Regensburg 278
Schlette, Heinz Robert, Dr. theol. Dr. phil. Prof., Bonn 55
Schmid, Josef, Dr. theol. Prof., München 36
Schmolke, Michael, Dr. Priv. Doz., Münster 311
Schneider, Heinrich, Dr. theol. Prof., Mainz 26, 440
Schneider, Theodor, Dr. theol. Prof., Bochum 125
Schnitzler, Theodor, Dr. theol. Dr. phil. Prof., Köln 216
Schreiner, Josef, Dr. theol. Prof., Würzburg 441, 519, 523
Schröer, Alois, Dr. theol. Dr. phil. Prof., Münster 54, 450, 452, 457. 547
Schuster, Heinz, Dr. Prof., Saarbrücken 221
Seemann, Michael OSB, Dr. Doz., Beuron 41
Severus, v., Emanuel OSB, Dr. phil. Doz., Maria Laach 217
Siefer, Gregor, Dr., Hamburg-Bergedorf 207
Siegmund, Georg, Dr. theol. Dr. phil. Prof., Fulda 132
Sieverding, Klemens, Münster 486
Skowronek, Alfons, Dr. Priv. Doz., Kraków 286
Smitmans, Adolf, Dr. theol., Tübingen 526
Soggin, J. A., Prof., Rom 174
Speyer, Wolfgang, Dr., Köln 363
Staudinger, Hugo, Dr. phil. Prof., Paderborn 360
Steinmüller, Wilhelm, Dr. Prof., Regensburg 214
Stöhr, Johannes, Dr. theol., Prof., Bamberg 66
Stupperich, Robert, Dr. phil. habil. D. theol. Prof., Münster 457
Sudbrack, Josef SJ, Dr. theol., München 406
Sydow, Jürgen, Dr. phil., Tübingen 190
Tenzler, Johannes, Weichs 300
Theurer, Wolfdieter CSSR, Dr. theol. Prof., Gars/Inn 474, 475
Tränkle, Hermann, Dr. phil. Prof., Münster 42, 45
Verweyen, Hansjürgen, Dr., München 281, 489
Waldenfels, Hans SJ, Dr., Wittlaer 118
Weber, Klaus, Dr. theol. Prof., Bonn 458, 570
Weber, Wilhelm, Dr. theol. Dr. rer. pol. Prof., Münster 99, 104
Weigand, Rudolf, Dr. theol. Prof., Würzburg 61, 105
Weiler, Rudolf, Dr. Prof., Wien 206
Weiß, Bardo, Dr. Prof., Mainz 442
Wesemann, Paul, Dr. jur. can., Münster 188
Wesseln, Hermann, Dr., Osnabrück 568
Wittstadt, Klaus, Dr., Münster 465
Zimmermann, Dietrich, Münster 308

II. Verzeichnis der Abhandlungen und Übersichten

Fischer, B.: Zum Problem einer christlichen Interpretation der Psalmen 5–12
Ratzinger, J.: Offenbarung und Transzendenzerfahrung 11–14
Breuning, W. / Schauf, H.: Unfehlbar? Zu der „Anfrage" von K. Küng 161–174
Gnilka, J.: Neue Jesusliteratur 249–258
Franzen, A.: Abschied vom Trienter Konzil? 337–344
Kötting, B.: Die Diskussion um den Zölibat 425–438
Scheffczyk, L.: Heilsgeschichtliche Christologie 513–519

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

Affeldt, W.: Die weltliche Gewalt in der Paulus-Exegese 526
Kirchliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933, hrsg. von L. Volks 458
Staatliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933, hrsg. von A. Kupper 458
Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum De anima 60
Albertus Magnus: De caelo et mundo, hrsg. von P. Hossfeld 536
Albrecht s. Notenwechsel
Alt, A.: Grundfragen der Geschichte des Volkes Israel 348
Amstutz, J.: ΑΠΔΟΤΗΣ, eine begriffsgeschichtliche Studie zum jüdisch-christlichen Griechisch 41
Anciaux, P.: Sakrament und Leben 223
L'apostolat des laics, hrsg. von Y. Congar 486
Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte, hrsg. von L. Lenhart und A. Ph. Brück 450
Archiv für schlesische Kirchengeschichte, hrsg. von J. Gottschalk, Bd 29 545
Arenhoevel s. Bibel
Arneth, M.: Das Ringen um Geist und Form der Priesterbildung im Säkularklerus des siebzehnten Jahrhunderts 215
Von Arx, W.: Das Klosterrituale von Biburg 217
Atlas zur Kirchengeschichte, hrsg. von H. Jedin, K.S. Latourette, J. Martin 268
Aymans, W.: Kollegium und kollegialer Akt im kanonischen Recht 106
Bacht s. Christen
Balducci, E.: La Chiesa come eucaristia 222
Barth, H.-M.: Atheismus und Orthodoxie 542
Bauhofer, O.: Mensch in Wahrheit 547
Baum, G.: Glaubwürdigkeit 283
Baumgartner, J.: Missionswissenschaft im Dienste der Weltkirche 120
Becker, P.: Das monastische Reformprogramm des Johannes Rode Abtes von St. Matthias in Trier 367
Ben Chorin, Sch.: Jesus im Judentum 255
ders.: Bruder Jesus 255
Bennemann, J.: Verbände – von der Last ihrer Erneuerung 208
Benoit, P.: Exégèse et Théologie III 27
Berger, R.: Kleines liturgisches Wörterbuch 108
Bernard, J.: Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien 377
Bernardi de Trilia: Quaestiones disputatae de cognitione animae separatae 191
Von Bertalanffy, L.: ... aber vom Menschen wissen wir nichts 494
Bertrams, W.: Quaestiones fundamentales iuris canonici 305
Beumer, J.: Erasmus der Europäer 368
Beutter, F.: Die Eigentumsbegründung in der Moraltheologie des 19. Jhs. 560
Beyer, K.: Althebräische Grammatik 177
Beyerlin, W.: Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht 176
Die Bibel, mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel, hrsg. von Arenhoevel/Deissler/Vögtle 519
Fragen zum Bibelunterricht, hrsg. vom Katechetischen Institut der Universität Graz 496
Biemer, G.: Edilbert Menne und sein Beitrag zur Pastoraltheologie 310
Biser, E.: Glaubensvollzug 279
Blank s. Evangelisch-Katholischer Kommentar
Bleienstein, F.: Johannes Quidort von Paris: De regia potestate et papali 61
Bleistein, R.: Sexualerziehung zwischen Tabu und Ideologie 562
Blommerde, A.: Northwest Semitic Grammar and Job 25
Borucki, B.: Der wirkliche Gott und seine Offenbarung 281
Braun, H.: Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit 252
Braunfels, W.: Abendländische Klosterbaukunst 191
Breviarum Eberhardi cantoris. Die mittelalterliche Gottesdienstordnung des Domes zu Bamberg, hrsg. von K. Farrenkopf 110
Brown, Sch.: Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke 35
Brox, N.: Die Pastoralbriefe 180
Brunner s. Christen
Bühler, K. W.: Die Kirchen und die Massenmedien 488
Cammerer, J. S.: Die gläserne Wand 319
Caquot s. Tavard
Cazelles, H.: De Mari à Qumrân 17
Chauchard, P.: Wie frei ist der Mensch? 93
Christ zwischen Kirche und Politik, hrsg. von F.-M. Schmölz 466
Christen wollen das eine Abendmahl, mit Beiträgen von H. Bacht, P. Brunner, W. Kasper, A. Kirchgässner, K. Lehmann, W. Pannenberg 195
Congar s. Apostolat
Conzemius, V.: Katholizismus ohne Rom 79
Coreth, W.: Grundfragen der Hermeneutik 123
Cornelis, E.: Christliche Grundgedanken in nichtchristlichen Religionen 120
Cornelius, F.: Die Glaubwürdigkeit der Evangelien 360
Craveri, M.: Das Leben des Jesus von Nazareth 253
Cullmann, O.: Jesus und die Revolutionäre seiner Zeit 251
Cusanus Gedächtnisschrift, hrsg. von N. Grass 541
Dautzenberg s. Müller
Decret, F.: Aspects du manichéisme dans l'Afrique Romaine 449
Deissler s. Bibel
De la Potterie s. Jésus
Dexinger, F.: Das Buch Daniel und seine Probleme 26
Didymos der Blinde, Kommentar zu Hiob, hrsg. von A. Henrichs 48
Diederich, H.: Kompetenz des Gewissens 203
Dölger, F. J.: Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze 578
Dokumente zur Bonhoeffer-Forschung 1928–1945 380
Dreher, B.: Berufsschulkatechesen 227
Dreier, W.: Raumordnung als Bodeneigentums- und Bodennutzungsreform 100
Dreißen, J. / Steffens, H.: Eucharistische Wortgottesdienste 397
Drijvers, P.: Über die Psalmen 9
Dünninger s. Volkskultur
Dujarier s. Laurentin

Duprez, A.: Jésus et les dieux guérisseurs 361
Dziasek, F.: Ksiega zycia Bzego 286
Edmaier, A.: Dialogische Ethik 477
Einführung in die Eheberatung, hrsg. von G. Struck und L. Loeffler 567
Die Enzyklika in der Diskussion. Eine orientierende Dokumentation zu „Humanae Vitae", hrsg. von F. Böckle und C. Holenstein 91
Ecclesia a Spiritu sancto edocta. Lumen Gentium 53. 257
Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie, hrsg. von J. B. Lotz 122
Erlandsson, S.: The Burden of Babylon 524
Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, H. 1, mit Beiträgen von E. Schweizer, R. Schnackenburg, U. Wilckens, J. Blank und R. Pesch 27
Fappani, A. / Goffi, R. / Ondei, E.: La polemica divorzista in Italia 306
Fellenberg gen. Reinold, J.: Die Verehrung des Heiligen Gotthard von Hildesheim in Kirche und Volk 452
Finance, J. de: Grundlegung der Ethik 82
Fink, J.: Der Mars Camulus – Stein in der Pfarrkirche zu Rindern 184
Fohrer, G.: Das Alte Testament. Einführung, Teil 1 17
ders.: Das Alte Testament. Einführung, Teil 2 und 3 519
Fragen zum Bibelunterricht 496
Frank, I. W.: Hausstudium und Universitätsstudium der Wiener Dominikaner bis 1500 58
Franzen, A.: Zölibat und Priesterehe 372
Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs 78
Frey, Chr.: Mysterium der Kirche – Öffnung zur Welt 468
Fuchs, J.: Moral und Moraltheologie nach dem Konzil 85
Galling s. Würthwein
Gallus, T.: „Der Nachkomme der Frau" in der Altlutheranischen Schriftauslegung 199
Galot, J.: La conscience de Jésus 548
Galtier, D.: Verkündigung in der Welt der Technik. Auf der Suche nach einer neuen Katechese 118
Geiger, A.: Judaismus and Islam 121
Die neue Gemeinde, hrsg. von A. Exeler, J. B. Metz und W. Dirks 221
Gläßer, A.: Konvergenz 464
Gnilka, J.: Der Brief an die Philipper 36
Die Gnosis. Bd 1 hrsg. von W. Foerster, Bd 2 hrsg. von M. Krause und K. Rudolph 533
Goffi s. Fappani
Goldschmidt s. Schuld
Fällt Gott aus allen Wolken? hrsg. von A. Grabner-Haider und P. Kruntorad 495
Gotto, K.: Die Wochenzeitung Junge Front/Michael 374
Gottschalch, W. / Karrenberg, F. / Stegmann, F. J.: Geschichte der Sozialen Ideen in Deutschland (Deutsches Handbuch der Politik Bd 3) 570
Gottschalk s. Archiv
Ostbairische Grenzmarken. s. Jahrbuch, Passauer
Greshake, G.: Auferstehung der Toten 382
Grosse-Jäger, H.: Eucharistiefeier für Kinder 306
Gründel, J. / Van Oyen, H.: Ethik ohne Normen? 297
Gryson, R.: Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle 428
Gutmann, E.: Die Colloquia familiaria des Erasmus von Rotterdam 276
Haag, E.: Der Mensch am Anfang 24
Häring, B.: Brennpunkt Ehe 93
ders.: Krise um „Humanae vitae" 93
Handbuch zum Alten Testament s. Würthwein
Handbuch zur Dogmengeschichte s. Mußner
Deutsches Handbuch der Politik s. Gottschalch
Hasenhüttl, G.: Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche 384
Heigl-Evers, A. / Heigl, F.: Lieben und Geliebtwerden in der Ehe 568
Heinemann, H. / Stachel, G. / Vierzig, S.: Lernziele und Religionsunterricht 478
Heinen, W.: Das Gewissen – sein Werden und Wirken zur Freiheit, hrsg. von H. Kramer 559
Heinrich von Langenstein s. Langenstein
Helfmeyer, F. J.: Die Nachfolge Gottes im Alten Testament 19
Hemleben, J.: Biologie und Christentum 319
Hemmerle, K.: Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie 313
Hengel, M.: War Jesus Revolutionär? 250
Henke, N.: Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues 274
Henrichs s. Didymos
Die eucharistischen Hochgebete II–IV, hrsg. von O. Nußbaum 473
Hockerts, H. G.: Die Sittlichkeitsprozesse gegen katholische Ordensangehörige und Priester 1936/37 545
Höfer, A.: Modelle einer pastoralen Liturgie 111
ders.: Predigt und heutige Exegese 224
Hörmann, K.: Lexikon der christlichen Moral 202
Hortal Sanchez, J.: De initio potestatis primatialis Romani Pontificis 105
Hourdin, G.: Bonhoeffer 553
Hughes, J. L.: Stewards of the Lord 386
Huijts, J. H.: Gewissensbildung 84
Die Humanität Jesu im Spiegel der Bergpredigt, hrsg. von M. Müssle 529
Jacob, H.: Theologie der Predigt 112
Joussen, A.: Die koptischen Versionen der Apostelgeschichte 527
Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde XI/1969: Ostbairische Grenzmarken, hrsg. von J. Oswald 190
Internationales Jahrbuch zur Religionssoziologie, Bd V, hrsg. von J. Matthes 104
Janota, J.: Studien zu Funktion und Typus des deutschen geistlichen Liedes im Mittelalter 271
Jansen, A.: Die Kirche in der Großstadt 222
Jedin, H.: Geschichte des Konzils von Trient Bd III 337
De Jésus aux Évangiles, hrsg. von J. De la Potterie 31
Joussen, A.: Die koptischen Versionen der Apostelgeschichte 527
Jüdische Hoffnungskraft und christlicher Glaube, hrsg. von W. Strolz 525
Jung, C. G.: Mysterium Coniunctionis 300
Jungmann, J. A.: Messe im Gottesvolk 216
Käsemann, E.: Der Ruf der Freiheit 252
Kaiser, O.: Einleitung in das Alte Testament 14
Karrenberg s. Gottschalch
Kasper s. Christen
Keller, M.: „Volk Gottes" als Kirchenbegriff 470
Kerenyi s. Schuld
Kessler, H.: Die theologische Bedeutung des Todes Jesu 549
Khoury, A. Th.: Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam 121
Kilian, R.: Die Verheißung Immanuels Jes 7,14 173
Kirche im Wachstum des Glaubens. Festschrift M. D. Koster, hrsg. von O. H. Pesch und H.-D. Langer 473
Kirche und Staat: I. von 750–1122, II. von 1122 bis zur Mitte des 14. Jhs, hrsg. von E. Eichmann 214
Kirchen als Träger der Revolution, hrsg. von H.-J. Benedict und H.-E. Bahr 379
Kirchgässner s. Christen
Klaes, N.: Stellvertretung und Mission 312
Klaßen s. Merkert
Klatt, W.: Hermann Gunkel 18
Kleineidam s. Sapienter ordinare
Klostermann, F.: Priester für morgen 400
Klüber, F.: Katholische Gesellschaftslehre 1. Bd: Geschichte und System 95
Kötter, F. J.: Die Eucharistielehre in den katholischen Katechismen des 16. Jhs bis zum Erscheinen des Catechismus Romanus (1566) 62
Kofler, A.: Über die Beziehung zwischen Eheunfähigkeit der Personen und dem Ehewillen 87
Die Kongregation für Evangelisation der Völker oder für die Glaubensverbreitung, komm. von J. Glazik 118
Kornfeld, W.: Religion und Offenbarung in der Geschichte Israels 349
Koster, M. D.: Volk Gottes im Werden 472
Krahl, W.: Ökumenischer Katholizismus 555
Kremer, K.: Gott und Welt in der klassischen Metaphysik 125
Kümmel, W. G.: Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus 32
Küng, H.: Unfehlbar? 161
Kunz, E.: Christentum ohne Gott? 461
Kunze, K.: Studien zur Legende der heiligen Maria Aegyptiaca im deutschen Sprachgebiet 270
Kunzelmann, A.: Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten 452
Kupper s. Staatliche Akten
Kurz, P. K.: Über moderne Literatur II 319
Lachenschmid, R.: Louis de Thomassins Inkarnationslehre 66
Lange, E. s. Theorie
Lange, G.: Bild und Wort 111
Langemeyer, L.: Gesetz und Evangelium 293
Heinrich von Langenstein: Erchantnuzz der sund, hrsg. von R. R. Rudolf 453
Langlament, F.: Gigal et les récits de la traversée du Jourdain (Jos. III–IV) 174
Langner, A.: Die politische Gemeinschaft 99
Lash, N.: Nennt euch nicht Meister 284
Laurentin. A. / Dujarier, M.: Catéchuménat 308
Westfälische Lebensbilder, hrsg. von R. Stupperich 277
Lehmann, J.: Jesus-Report 254
Lehmann, M.: Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesus 256

Lehmann, K.: s. Christen
Lehmann, P. L.: Ethik als Antwort 475
Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage. Lesejahr B, H. 1–3; C, H. 1–3, hrsg. von J. Schreiner 576
Lewis, C. S.: Reflections on the psalms 11
Lindblom, J.: Gesichte und Offenbarungen 183
Lippert, P.: Leben als Zeugnis 441
Lohse, E.: Die Briefe an die Kolosser und an Philemon 36
Lorey, E. M.: Mechanismen religiöser Information 311
Lubac, H. de: Teilhard de Chardins religiöse Welt 69
Maas-Ewerd, Th.: Liturgie und Pfarrei 392
Macht von unten, hrsg. von Th. Ebert und J. Benedict 207
Madey, J.: Kirche zwischen Ost und West 189
ders.: Le patriarcat ukrainien 496
The Manual from Notmark, hrsg. von K. Ottosen 395
Maron, G.: Kirche und Rechtfertigung 288
Marxismusstudien, hrsg. von Ulrich Duchrow 122
Maß, J.: Das Bistum Freising in der späten Karolingerzeit 54
Mayer, C. P.: Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus 185
McKenzie, J. L.: Autorität in der Kirche 285
Menis, G. C.: Nuovi studi iconologici sui mosaici teodoriani di Aquileia 443
Menzel, B. F.: Abt Stephan Rautenstrauch von Břevnow-Braunau 189
Merkert, R. / Klaßen, Th.: Didaktik für praktische Theologen 478
Messner, J.: Du und der andere 205
Michl s. Tavard
Miczka, G.: Das Bild der Kirche bei Johannes von Salisbury 186
Midgley, L. C.: Beyond Human Nature: The contemporary Debate over Moral Natural Law 83
Misalla, H.: Weltbezogener Glaube 117
Mortari, L.: Consacrazione episcopale e collegialitá 217
Mühlsteiger, J.: Der Geist des josephinischen Eherechts 107
Müller, H. P.: Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie 175
Müller, K. / Schnackenburg, R. / Dautzenberg, G.: Rabbi J. Eine Auseinandersetzung mit Johannes Lehmanns Jesus-Report 254
Müller, N.: Die Vergegenwärtigung der Psalmen 10
Muschalek, G.: Glaubensgewißheit in Freiheit 375
Mußner, F.: Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart (Handbuch der Dogmengeschichte Bd 1, Fasc. 3c, 2. Teil) 544
Mynarek, H.: Der Mensch, das Wesen der Zukunft 130
Mysterium Salutis, Bd III, 1: Das Christusereignis 513
Nastainczyk, W.: Formalkatechetik – Maßgaben und Maßnahmen der Glaubenserziehung 465
Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der deutschen Reichsregierung, hrsg. von D. Albrecht 458
Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno 539
NTD Ergänzungsreihe Bd 4 s. Wendland
O'Connor, D.: The Pentecostal Movement in the Catholik Church 474
Ökumenisches Direktorium, Teil II, hrsg. von W. Bartz 555
Ökumenisches Direktorium, Teil II, hrsg. von E. Stakemeier 553
Ökumenische Kirchengeschichte I, hrsg. von R. Kottje und B. Möller 361
Olearius, Ch. K. R.: Die Umbildung der altprotestantischen Urstandslehre durch die Aufklärungstheologie 200
O'Malley, T. P.: Tertullian and the Bible 42
Ondei s. Fappani
Oranje, L.: God en Wereld 579
Ott, H.: Wirklichkeit und Glaube II: Der persönliche Gott 408
Overhage, P.: Menschform im Eiszeitalter 318
Paillard, J.: Christ unter Atheisten 461
Pannenberg s. Christen
Paret, R.: Der Koran 577
Pesch, R. s. Evangelisch-Katholischer Kommentar
Pfarrer ohne Ortsgemeinde? hrsg. von Y. Spiegel 403
Pflug, J.: Correspondance 370
Philips s. Ecclesia
Picht s. Schuld
Plöger s. Würthwein
Pöggeler, F.: Erziehung aus dem Glauben 576
Post, W.: Kritik der Religion bei Karl Marx 317
Praepositini Cremonensis Tractatus de Officiis, hrsg. von J. A. Corbett 219
Quiter, E.: Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Kirchenprovinz Magdeburg 54
Rad, G. von: Weisheit in Israel 18
Räisänen, H.: Die Mutter Jesu im Neuen Testament 32
Rahner, K.: Einübung priesterlicher Existenz 406
ders.: Zur Theologie der Zukunft 496
Rauscher, A.: Die soziale Rechtsidee und die Überwindung des wirtschaftsliberalen Denkens 96
ders.: s. Soziallehre
Rehm, M.: Der königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja 21
Reines, A. J.: Maimonides and Abrabanel on Prophecy 230
Rendtorff, T./Tödt, H. E.: Theologie der Revolution 379
Renner, Fr.: „An die Hebräer" – ein pseudepigraphischer Brief 39
Répertoire bibliographique des Institutions chrétiennes 1968. 1969. T. 2 et 3 343
Rischar, K.: Johann Eck auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 63
Ritter, R.: Von der Religionssoziologie zur Seelsorge 117
Rötzer, J.: Menschenbild, Sexualität und Ehe 88
Roloff, J.: Das Kerygma und der irdische Jesus 181
Roos, L.: Demokratie als Lebensform 206
Roscher, H.: Papst Innocenz III und die Kreuzzüge 187
Rost s. Wort, das ferne und das nahe
Rothfuchs, W.: Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums 33
Rotter, H.: Strukturen sittlichen Handelns 300
Rudin s. Schuld
Ruether, R. R.: Gregory of Nazianzus 534
Sacerdoce et célibat, hrsg. von J. Coppens 427
Sanderlin, D.: The Mediaeval Statutes of the College of Autun at the University of Paris 535
Sapienter ordinare, Festgabe für E. Kleineidam 13
Scannone, J. C.: Sein und Inkarnation 127
Schäfer, R.: Ritschl. Grundlinien eines fast verschollenen dogmatischen Systems 390
Schalit, A.: König Herodes 352
Schaller, F. P.: Zum Informationsrecht im kirchlichen Raum 489
Schalück, H. F.: Armut und Heil 538
Scharffenorth, G.: Bilanz der Ostdenkschrift 102
Schechter, S.: Documents of Jewish Sectaries I 259
Schelauske, H.-D.: Naturrechtsdiskussion in Deutschland 211
Schenk, W.: Aus der Geschichte der Liturgie in Polen 220
Schenke, L.: Auferstehungsverkündigung und leeres Grab 359
Schillebeeckx, E.: Gott – Die Zukunft des Menschen 192
Schilling, H.: Grundlagen der Religionspädagogik 226
Schlegelberger, B.: Vor- und außerehelicher Geschlechtsverkehr 565
Schleißheimer, B.: Der Mensch als Wissender und Glaubender 463
Schlette, H. R.: Aporie und Glaube 375
Schlink, E.: Die Lehre von der Taufe 74
Schmaus, M.: Der Glaube der Kirche (Handbuch katholischer Dogmatik II) 68
Schmid, H.: Mose 260
Schuttermayr, G.: Psalm 18 und 2 Samuel 22 437
Schnackenburg s. Müller
ders. s. Evangelisch-Katholischer Kommentar
Schneyer, J. B.: Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350 (Autoren: A–D / E–H) 57
Schnitzler, F.: Zur Theologie der Verkündigung in den Predigten des hl. Augustinus 113
Schoonenberg, P.: Bund und Schöpfung 351
Schreiner, J.: Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik 440
ders. s. Lesungen
Schwager, R.: Das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius von Loyola 455
Schweizer s. Evangelisch-Katholischer Kommentar
Schwendenwein, H.: Priesterbildung im Umbruch des Kirchenrechts 215
Schwenzer, G.: Die großen Taten Gottes und die Kirche 76
Schürmann, H.: Das Lukasevangelium I 34
ders.: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien 28
ders.: Ursprung und Gestalt 28
Schütz, Chr.: Deus absconditus – Deus manifestus 55
Schuld und religiöse Erfahrung, mit Beiträgen von H. L. Goldschmidt, K. Kerenyi, G. Picht, J. Rudin 557
Schuler, B.: Pflanze – Tier – Mensch 132
Schulz, H.: Das Todesrecht im Alten Testament 260
Seethaler, P.: Die vier Evangelien 268
Sehmsdorf, E.: Die Prophetenauslegung bei J. G. Eichhorn 439
Sexualität ohne Tabu und christliche Moral, hrsg. von E. Kellner 562
Simonis, W.: Ecclesia visibilis et invisibilis 447
Skobel, P.: Das Jungfräuliche Klosterstift zur Heiligen Maria Magdalena von der Buße zu Lauban in Schlesien von 1320–1821 188
Sobotta, F.: Die Heilswirksamkeit der Predigt in der theologischen Diskussion der Gegenwart 225
Ist die katholische Soziallehre antikapitalistisch? hrsg. von A. Rauscher 98
Spanneut, M.: Tertullien et les premiers moralistes africains 363
Spidlik, Th.: Grégoire de Nazianze 441
Stachel s. Heinemann
Stählin, W.: Mysterium 198
Steffens s. Dreißen

Stegmann s. Handbuch, deutsches
Steinmetz, F. J.: Protologische Heilszuversicht 38
Stern, K.: Die Flucht vor dem Weib 94
Stoevesandt, H.: Die letzten Dinge in der Theologie Bonaventuras 272
Strohm, Th.: Kirche und demokratischer Sozialismus 97
ders.: Theologie im Schatten politischer Romantik 572
Strunk, R.: Politische Ekklesiologie im Zeitalter der Revolution 465
Studia Theologica Varsaviensia 551
Stupperich s. Lebensbilder
Sudbrack, J.: Motive – Modelle für ein Leben als Christ 397
Tavard, G./Caquot, A./Michl, J.: Die Engel 41
Tendenzen der Sexualforschung, hrsg. von G. Schmidt, V. Sigusch, E. Schorsch 562
Das Neue Testament, übers. und komm. von U. Wilckens 264
Theissing, H.: Glaube und Theologie bei Robert Cowton OFM 363
Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit, hrsg. von E. Lange 405
Synoptische Texte aus der Genesis, hrsg. von O. Keel und M. Küchler, Teil 1 und 2 523
Thiele, A.: Studien zur Vermögensbildung und Vermögensverwertung im Merowingerreich 54
Thorpe, W. H.: Der Mensch in der Evolution 230
Les Tituli psalmorum des manuscrits latins, hrsg. von Dom Pierre Salmon 7
Tödt s. Rendtorff
Torsy, J.: Die Weihehandlungen der Kölner Weihbischöfe 1661–1840 457
Trummer, P.: Anastasis 442
Unum in veritate et laetitia. Gedächtnisschrift Spülbeck 348
Van Damme, D.: Pseudo – Cyprian, Adversus Judaeos 45
Van Kol, A.: Theologia Moralis I und II 201
Van Oyen s. Gründel
Verbraken, P.: Oraisons sur les cent cinquante psaumes 7
Vetter s. Wirklichkeit
Via indirecta. Beiträge zur Vielstimmigkeit der christlichen Mitteilung, hrsg. von G. Lange und W. Langer 220
Vierzig s. Heinemann
Vögtle s. Bibel
Vogt, H.-J.: Coetus sanctorum 44
Volkskultur und Geschichte. Festgabe J. Dünninger, hrsg. von D. Harmening, G. Lutz, B. Schemmel, E. Wimmer 547
Vollmer, J.: Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja 439
Volks, s. Kirchliche Akten
Wadensjö, B.: Toward a World Lutheran Communion 475
Wagner, F.: Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel 489
Walter, E.: Der erste Brief an die Korinther 36
Waldenfels, H.: Offenbarung 282
Wanke, G.: Untersuchungen zur sogenannten Baruchschrift 439
Warszawski, J.: Unicus universae Societatis Jesu Vocationum Liber Autobiographicus Poloniae provinciae proprius (1574–1580) 457
Weber, Ch.: Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier 1876–1888 373
Weger, K.-H.: Theologie der Erbsünde 71
Wehlt, H.-P.: Reichsabtei und König, dargestellt am Beispiel der Abtei Lorsch mit Ausblick auf Hersfeld, Stablo und Fulda 451
Weigand, R.: Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irenius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus 209
Weijenborg, R.: Les lettres d'Ignace d'Antioche 531
Weiler, R.: Die Frage des Menschen: Wer bin ich? 115
Weinberg, W.: Kirche und Pfarramt bei Stephan Ludwig Roth im Spannungsfeld von Politik und Sozialpädagogik 457
Welte, B.: Determination und Freiheit 229
Wendland, H.-D.: Ethik des Neuen Testaments (NTD Ergänzungsreihe Bd 4) 556
ders.: Grundzüge der evangelischen Sozialethik 84
Wetzel, N. (Hrsg.): Die öffentlichen Sünder oder Soll die Kirche Ehen scheiden? 213
Wichmann Jahrbuch für Kirchengeschichte im Bistum Berlin 373
Wicks, J. H.: The Doctrine of God in the Jewish Apocryphal and Apocalyptic Literature 441
Widmer, Ch.: Gabriel Marcel et le théisme existentiel 493
Wilckens s. Evangelisch-Katholischer Kommentar
ders. s. Testament
Willam, F. M.: Die Erkenntnislehre Kardinal Newmans 278
Wilson, R.: Gnosis und Neues Testament 352
Winklhofer, A.: Kirche in den Sakramenten 194
Winter, G.: Grundlegung einer Ethik der Gesellschaft 304
Wirklichkeit der Mitte. Festgabe für August Vetter 80
Wössner, J.: Soziologie 569
Wort und Religion. Studien zur Afrikanistik 118
Das ferne und das nahe Wort. Festschrift L. Rost, hrsg. von F. Maass 520
Dem Worte verpflichtet, hrsg. von G. Hasenkamp 13
Würthwein, E./Galling, K./Plöger, O.: Die fünf Megilloth (Handbuch zum AT 18) 26
Zemp, P.: Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa 446
Ziegler, J. G.: Vom Gesetz zum Gewissen 298
Zöller, J. A.: Abschied von Hochwürden 115

IV. Personennachrichten (incl. Promotionen)

Adriányi, Gabriel 581
Alemany, Jesu-Maria 586
Baumeister, Theodor 584
Beinert, Wolfgang 582
Bock, Rudolf 586
Bopp, Linus 232
Borse, Udo 581
Brandmüller, Walter 408
Braunisch, Reinhard 583
Brosseder, Johannes 583
Brühl, Leo 584
Brunner, Gerbert 585
Bussmann, Claus 583
Cooper, Eugene 584
Cornelissen, Robert 583
Döring, Heinrich 582
Donovan, Daniel 584
Dubach, Alfred-Theodor 586
Dwyer, John C. 585
Dych, William 584
Eckert, Jost 583
Einwag, Otmar 585
Enichlmayr, Johann 585
Ettel, Reinhold 586
Farina Avalos, Claudio 585
Feil, Ernst 583
Feilzer, Heinrich 586
Fernandes, John 584
Finnegang, Eugene 584
Fischer, Alois 586
Fischer, Eugen 408
Fischer, Joseph 408
Fraling, Bernhard 320
Frowein, Peter 583
Fuchs, Alois 320
Gabler, Heinz 586
Gamberoni, Johann 320
Ganoczy, Alexandre 320
Gasser, Albert 585
Gatz, Erwin 581
Geringer, Karl Theodor 586
Gouders, Klaus 583
Graef, Franz 585
Greinacher, Norbert 232
Gumppenberg, von, Rudolf 586
Gusmer, Charles W. 584
Hadrossek, Paul 581
Hägi, Fridolin 583
Hammer, Gerhard 585
Heck, Erich 584
Hempel, Christa 585
Herr, Theodor 584
Herrmann, Horst 232
Hoffmann, Adalbert 585
Hollmann, Klaus 583
Hubert, Hans 583
Hugger, Bernhard 585
Ibuki, Yu 583
Jammernegg, Johannes 586
Jellouschek, Hans 585
Jossen, Erwin 586
Junker, Hubert 232
Kaczynski, Reiner 584
Kaiser, Philipp 582
Kazmierczak, Jerzy 586
Kilian, Rudolf 408
Klein, Klaus Leo 583
Knoch, Otto 232
Köhler, Joachim 585
König, Raimund 585
Köster, Peter 584
Koester, Wilhelm 581
Kränkl, Friedrich 583
Krinetzki, Leo 582
Lais, Hermann 408
Lang, Brian James 584
Lehmann, Karl 232
Leinweber, Josef 583
Limbeck, Meinrad 585
Linić, Zvjezdan-Vjekoslav 585
Löffler, Emil 586
Löning, Karl 584
Lohfink, Gerhard 585
Luttenberger, Gerhardus 586
Mair, Josef 585
Mallinckrodt, von, Hansjürgen 584
Many, Gaspard 583
Mayr, Hubert Josef 586
McKenna, John 584
Michel, Hans-Joachim 583
Muschalek, Georg 132, 582
Naveillán, Carlos 583
Neidl, Franz 586
Neudecker, Reinhard 586
Neuhäusler, Engelbert 408
Noggler, Albert 585
Padinger, Franz 586
Pascual Pérez, Arturo 584
Paulas, Michael 586
Pfeifenberger, Werner 582
Piegsa, Joachim 581
Plevnik, Joseph 585
Potvin, Thomas R. 586
Rauh, Fritz 408
Rauscher, Anton 232, 408

Reyero, Maximino Arias 584
Riedl, Johannes 581
Riley, Hugh M. 584
Rock, Martin 582
Rüsche, Franz 232
Rütti, Ludwig 584
Ruppert, Gerhard 586
Ruppert, Lothar 232, 582
Ruppert, Rudolf 585
Schenke, Ludger 583
Schilling, Othmar 132
Schmidt, Erhard 584
Schmuttermayr, Georg 582
Schütz, Christian 582
Schützeichel, Heribert 132, 582
Schurr, Adolf 582
Simonis, Walter 582
Söhngen, Gottlieb 581
Socha, Hubert 582
Stakemeier, Eduard 132
Steiner, Helmut 585
Steindruck, Josef 582
Stieger, Theodor 585
Stiftinger, Karl 585
Suppan, Placidus 586
Tegbao, Diya Jean B. 586
Teufl, Lucia 586
Thier, Ludger 583
Tilmann, Raban 585
Tomaschek, Reimar 586
Trenkwalder, Alois 586
Trippen, Norbert 583
Vallée, Gerhard 584
Vavanikunnel, Georg 584
Venetz, Hermann 586
Walf, Knut 582
Weber, Hermann Johann 584
Weibel, Rolf 586
Weimer, Ludwig 583
Wernicke, Klaus 583
Wetzel, Norbert 585
Wilms, Franz-Elmar 582
Wirth, Anna 586
Winklhofer, Alois 232
Wittstadt, Klaus 584
Zenger, Erich 585
Ziegenaus, Anton 583
Zinnburg, Karl 586

V. Theologische Bibliographie

Zusammengestellt von Dr. Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit der Institute und Seminare der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Münster 133–148, 233–248, 321–336, 409–424, 497–512, 587–600.

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 1 **1971** **67. Jahrgang**

Balthasar Fischer, Zum Problem einer christlichen Interpretation der Psalmen . . . . . Spalte 5
Joseph Ratzinger, Offenbarung und Transzendenzerfahrung . . . . . Spalte 11

Dem Worte verpflichtet. 250 Jahre Verlag Aschendorff 1720–1970. Hrsg. von Gottfried Hasenkamp (Gotenburg)

Sapienter ordinare. Festgabe für Erich Kleineidam. Hrsg. von Fritz Hoffmann, Leo Scheffczyk u. Konrad Feiereis (Gotenburg)

Exegese des AT und NT

Kaiser: Einleitung in das Alte Testament (Scharbert)

Fohrer: Das Alte Testament. Einführung in Bibelkunde und Literatur des Alten Testaments und in Geschichte und Religion Israels. Erster Teil (W. Richter)

Cazelles: De Mari à Qumrân. L'Ancien Testament. Hommage à Mgr J. Coppens (Loretz)

Rad: Weisheit in Israel (Loretz)

Klatt: Hermann Gunkel (Loretz)

Helfmeyer: Die Nachfolge Gottes im Alten Testament (Haag)

Rehm: Der königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagung des Buches Jesaja (J. Becker)

Haag: Der Mensch am Anfang (Loretz)

Blommerde: Northwest Semitic Grammar and Job (Loretz)

Würthwein – Galling – Plöger: Die Fünf Megilloth. 2. völlig neubearbeitete Auflage (Loretz)

Dexinger: Das Buch Daniel und seine Probleme (H. Schneider)

Fortsetzung Spalte 3

1720 1970

250 Jahre Verlag Aschendorff

Entgegen der Gepflogenheit, zu einem Jubiläum Geschenke entgegenzunehmen, aber durchaus entsprechend der Tradition des Hauses Aschendorff macht der Verlag zu seinem 250jährigen Bestehen (1720—1970) den Beziehern und der Schriftleitung der „Theologischen Revue" das Geschenk dieser im Umfang verdoppelten ersten Nummer des 67. Jahrgangs. Die Schriftleitung sieht darin eine Hilfe in ihrer Verlegenheit, immer wieder Rezensionen wegen Raumnot zurückstellen zu müssen, vor allem aber ein Zeichen der nun schon 200 Jahre bewährten Zusammenarbeit zwischen der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster und dem Verlag, der der wissenschaftlichen Theologie stets mehr als nur wirtschaftliches Interesse entgegengebracht hat. Ausdruck dafür sind die von Professoren der Fakultät heraus- bzw. mitherausgegebenen Reihen und Zeitschriften wie „Neutestamentliche Abhandlungen", „Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters", „Münsterische Beiträge zur Theologie", „Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte", „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft", „Reformationsgeschichtliche Studien und Texte" und „Corpus Catholicorum", d. h. die Edition von Werken katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung. Diese reiche Auffächerung ist im kritischen Blick auf das Ganze der Theologie sozusagen zusammengefaßt in der „Theologischen Revue", die seit ihrem Erscheinen 1902 vom Hause Aschendorff verlegt wird und zu einer besonders engen Beziehung von Verlag und Fakultät geführt hat.

Die Zuversicht, daß diese weitergeführt und vertieft wird, verbinden wir mit dem Wunsch, daß dem Verlag gemäß seiner Tradition und den Anforderungen einer sich wandelnden Welt auch in Zukunft ein erfolgreiches und fruchtbares Wirken beschieden ist.

Es trifft sich, daß mit dieser Festnummer ein Wechsel in der Schriftleitung verbunden ist. Herr Professor Dr. Hermann Eising hat um Ablösung gebeten, nachdem er 12 Jahre lang die Schriftleitung mit großer Umsicht und ebenso zähem wie liebenswürdigem Einsatz in Händen hatte. Am 1. 1. 1959 trat er an die Stelle des 1962 durch tragischen Unfall aus unserer Mitte gerissenen Kollegen Professor Dr. Josef Gewiess. So verständlich nach so vielen Jahren die Bitte um Ablösung ist, bedauern wir sie deshalb um nichts weniger. Um so mehr hoffen wir, daß seine Erfahrung und der große Kreis der von ihm gewonnenen Mitarbeiter unserer Zeitschrift weiter zustatten kommt. Herausgeber und neue Schriftleitung würdigen dankbar die großen Verdienste von Professor Eising um die „Theologische Revue".

Für den Fachbereich
Katholische Theologie

Professor Dr. Peter Lengsfeld
Dekan

Die Schriftleitung

Professor Dr. Erwin Iserloh
Dr. Vinzenz Pfnür

U.B. TÜB.
21. JUNI 1971
Gd 128.4°

Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Vorarbeiten. Heft 1 (Gnilka)

Benoit: Exégèse et Théologie. Tome III (Reuss)

Schürmann: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien

Ders.: Ursprung und Gestalt (Kertelge)

De la Potterie (Hrsg.): De Jésus aux Évangiles (Kertelge)

Kümmel: Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus (Gnilka)

Räisänen: Die Mutter Jesu im Neuen Testament (Schelke)

Rothfuchs: Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums (Frankemölle)

Schürmann: Das Lukasevangelium. Erster Teil (Dupont)

Brown: Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke (R. Pesch)

Gnilka: Der Brief an die Philipper

Walter: Der erste Brief an die Korinther (P. Hoffmann)

Lohse: Die Briefe an die Kolosser und an Philemon (J. Schmid)

Steinmetz: Protologische Heils-Zuversicht (Mußner)

Renner: „An die Hebräer" – ein pseudepigraphischer Brief (K. Th. Schäfer)

Kirchen- und Dogmengeschichte

Tavard – Caquot – Michl: Die Engel (Seemann)

Amstutz: ΑΠΛΟΤΗΣ, eine begriffsgeschichtliche Studie zum jüdisch-christlichen Griechisch (Hiltbrunner)

O'Malley: Tertullian and the Bible, Language-Imagery-Exegesis (Tränkle)

Vogt: Coetus sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche (Althaus)

Van Damme: Pseudo-Cyprian, Adversus Judaeos: Gegen die Judenchristen – Die älteste lateinische Predigt (Tränkle)

Henrichs (Hrsg.): Didymos der Blinde, Kommentar zu Hiob, Tura-Papyrus. Teil I u. II (Reichmann)

Thiele: Studien zur Vermögensbildung und Vermögensverwertung der Kirche im Merowingerreich (6. Jh.) (Schröer)

Maß: Das Bistum Freising in der späten Karolingerzeit (Schröer)

Quiter: Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Kirchenprovinz Magdeburg. Ein Beitrag zur Geschichte des kirchlichen Verfassungsrechts im zehnten Jahrhundert. (Iserloh)

Schütz, Deus absconditus – Deus manifestus. Die Lehre Hugos von St. Viktor über die Offenbarung Gottes (Schlette)

Schneyer: Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350 (Autoren: A–D/E–H) (Jorissen)

Frank: Hausstudium und Universitätsstudium der Wiener Dominikaner bis 1500 (Clasen)

Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum De anima (Opera omnia, tomus VII VII pars 1). Edidit Clemens Stroick (Ott)

Bleienstein: Johannes Quidort von Paris. Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali) (Weigand)

Kötter: Die Eucharistielehre in den katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts bis zum Erscheinen des Catechismus Romanus (1566) (Iserloh)

Rischar: Johann Eck auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 (Pfnür)

Lachenschmid: Louis de Thomassins Inkarnationslehre (Stöhr)

Dogmatik, Fundamentaltheologie, Konfessionskunde

Schmaus: Der Glaube der Kirche (Finkenzeller)

Lubac: Teilhard de Chardins religiöse Welt (Guggenberger)

Weger: Theologie der Erbsünde. Mit einem Exkurs „Erbsünde und Monogenismus" von Karl Rahner (O'Donovan)

Schlink: Die Lehre von der Taufe (Neunheuser)

Schwenzer: Die großen Taten Gottes und die Kirche. Zur Ekklesiologie Edmund Schlinks (A. Peters)

Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs. Hrsg. von J.-L. Leuba u. H. Stirnimann (Fuchs)

Conzemius: Katholizismus ohne Rom. Die altkatholische Kirchengemeinschaft (Engelbert)

Moraltheologie und Christliche Sozialwissenschaft

Wirklichkeit der Mitte. Beiträge zu einer Strukturanthropologie. Festgabe für August Vetter zum 80. Geburtstag. Hrsg. von J. Tenzler (Dreier)

Finance: Grundlegung der Ethik (R. Hofmann)

Midgley: Beyond Human Nature: The contemporary Debate over Moral Natural Law (Rauscher)

Wendland: Grundzüge der evangelischen Sozialethik (W. Weber)

Huijts: Gewissenbildung. Geteilte Verantwortlichkeit (R. Hofmann)

Fuchs: Moral und Moraltheologie nach dem Konzil (Ermecke)

Kofler: Über die Beziehung zwischen Eheunfähigkeit der Personen und dem Ehewillen (Flatten)

Rötzer: Menschenbild, Sexualität und Ehe. Grundriß einer evolutiven Anthropologie (Doms)

Die Enzyklika in der Diskussion. Eine orientierende Dokumentation zu „Humanae Vitae". Hrsg. von F. Böckle u. C. Holenstein. – Oertel: Erstes Echo auf humanae vitae (David)

Häring: Brennpunkt Ehe. – Ders.: Krise um „Humanae Vitae" (David)

Chauchard: Wie frei ist der Mensch? Biologie und Moral. Aus dem Französischen übertragen von C. H. Eickert (Rauh)

Stern: Die Flucht vor dem Weib. Zur Pathologie des Zeitgeistes (Prohaska)

Klüber: Katholische Gesellschaftslehre. 1. Bd: Geschichte und System (Rauscher)

Rauscher: Die soziale Rechtsidee und die Überwindung des wirtschaftsliberalen Denkens. Hermann Roesler und sein Beitrag zum Verständnis von Wirtschaft und Gesellschaft (Messner)

Strohm: Kirche und demokratischer Sozialismus (Rauscher)

Ist die katholische Soziallehre antikapitalistisch? Beiträge zur Enzyklika ‚Populorum progressio' und zur ‚Offenburger Erklärung' der Sozialausschüsse Hrsg. von A. Rauscher (Roos)

Langner: Die politische Gemeinschaft (W. Weber)

Dreier: Raumordnung als Bodeneigentums- und Bodennutzungsreform (Neundörfer)

Scharffenorth: Bilanz der Ostdenkschrift. Echo und Wirkung in Polen (Missalla)

Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie. Hrsg. von J. Matthes. Fünfter Bd: Religion, Kultur u. sozialer Wandel. I. Religion und Gesellschaft in Entwicklungsländern (W. Weber)

Kirchenrecht

Hortal Sanchez: De initio potestatis primatialis Romani Pontificis (Weigand)

Aymans: Kollegium und kollegialer Akt im kanonischen Recht (Astrath)

Mühlsteiger: Der Geist des josephinischen Eherechts (May)

Liturgiewissenschaft und Pastoraltheologie

Berger: Kleines Liturgisches Wörterbuch (Langgärtner)

Breviarium Eberhardi cantoris. Die mittelalterliche Gottesdienstordnung des Domes zu Bamberg mit einer historischen Einleitung kritisch hrsg. von E. K. Farrenkopf (Reifenberg)

Höfer: Modelle einer pastoralen Liturgie (Probst)

Lange: Bild und Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts (Bartsch)

Jacob: Theologie der Predigt. Zur Deutung der Wortverkündigung durch die neuere katholische Theologie (Rohner)

Schnitzler: Zur Theologie der Verkündigung in den Predigten des hl. Augustinus (Scheffczyk)

Weiler: Die Frage des Menschen: Wer bin ich? Kommentarreihe zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Bd 2 (Padberg)

Zöller: Abschied von Hochwürden. Seelsorger der Zukunft (Fraling)

Ritter: Von der Religionssoziologie zur Seelsorge. Einführung in die Pastoralsoziologie (Greinacher)

Missalla: Weltbezogener Glaube. Analyse und Kritik der katechetischen Literatur für Berufsschulen (Greinacher)

Galtier: Verkündigung in der Welt der Technik. Auf der Suche nach einer neuen Katechese (David)

Missionswissenschaft

Wort und Religion. Kalima Na Dini. Studien zur Afrikanistik, Missionswissenschaft, Religionswissenschaft. Ernst Dammann zum 65. Geburtstag. Hrsg. von H.-J. Greschat u. H. Jungraithmayr (Dörmann)

Die Kongregation für Evangelisation der Völker oder für die Glaubensverbreitung: Instruktion über die Abstimmung bischöflicher Missionshilfe mit den Päpstlichen Missionswerken sowie über Sonderaktionen der Diözesen zugunsten der Missionen. – Instruktion über Grundsätze und Richtlinien für die Beziehungen zwischen den Ortsordinarien und den Missionsinstituten in den Missionsgebieten. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Kommentiert von Josef Glazik (Waldenfels)

Baumgartner: Missionswissenschaft im Dienste der Weltkirche. 25 Jahre Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Glazik)

Religionswissenschaft und Philosophie

Cornelis: Christliche Grundgedanken in nicht-christlichen Religionen (Khoury)

Khoury: Les théologiens byzantins et l'Islam, textes et auteurs (VIIIe–XIIIe s.) 2e tirage (Korn)

Khoury: Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam (Korn)

Geiger: Judaism and Islam (Khoury)

Marxismusstudien. (6. Folge: Weltreligionen und Marxismus vor der wissenschaftlich-technischen Welt. Hrsg. von U. Duchrow) (Khoury)

Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie. Hrsg. von J. B. Lotz (Engelhardt)

Coreth: Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag (Casper)

Kremer: Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der ‚Dinge' in Gott (Th. Schneider)

Scannone: Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels (Henrici)

Mynarek: Der Mensch, das Wesen der Zukunft. Glaube und Unglaube in anthropologischer Perspektive (Kolping)

Schuler: Pflanze – Tier – Mensch. Wesensart und Wesensunterschiede (Siegmund)

Weinberg: Die Reste des Jüdischdeutschen (Eising)

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

Zum Problem einer christlichen Interpretation der Psalmen

Von Professor Balthasar Fischer, Trier

„Christliche Interpretation der Psalmen" galt lange (und gilt sicher da und dort auch heute noch) als etwas, was unter die Überschrift „Kinderschuhe der Exegese" gehört. Kinderschuhe kann man – wenn einem überflüssige seelische Energie zu Gebote steht – bewundern, aber mit dem besten Willen nicht mehr anziehen. „Was die Väter mit den Psalmen gemacht haben, ist im Grunde doch alles Unsinn", sagte mir unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg im Privatgespräch einer der damals angesehensten deutschen Alttestamentler.

In dem seit jenem Gespräch verflossenen Vierteljahrhundert hat sich einiges geändert. Man hat schärfer unterscheiden gelernt zwischen der ersten und unabdingbaren Aufgabe des Exegeten, mit allen Mitteln moderner Auslegung den Wortsinn der Psalmen zu erschließen, und der dann offen bleibenden Frage, was der so von seinem Verfasser gemeinte Psalm aussagt, wenn er im Lichte der geschehenen ntl Offenbarung „wiedergelesen", vor allem aber wiedergebetet und wiedergesungen wird.

Der von der französischen Bibelwissenschaft geschaffene Begriff der *relecture*[1] ist es gewesen, der den Exegeten einen neuen Zugang zum Phänomen patristischen und mittelalterlichen christlichen Verständnisses des AT eröffnet hat. Auf einmal tauchte in gewandelter Gestalt eine Grunderkenntnis patristischer Exegese wieder auf: Auslegung des AT als ein riesiger, auf vier Pfeilern ruhender Brückenbogen: Vorgeschichte des AT – endgültige Gestalt des AT – frühchristliche Interpretation – Gegenwartsverständnis[2].

Der Psalter ist das von dieser Neuerkenntnis am stärksten betroffene Buch des AT; er ist von den Anfängen her mehr als ein „Lese-Buch", er ist das Gebetbuch der christlichen Kirche geworden und von hierher in besonderer Weise auf zusammenschauende Interpretation angewiesen. Wenn die Psalmen existentiell angeeignetes Gebet des christlichen Beters werden sollen, ist das nur aufgrund von *relecture* im Licht der ntl Offenbarung möglich. Dabei muß sehr wohl unterschieden werden zwischen den Grundvorgängen etwa der Christologisierung eines Psalms – sei es, daß sie von „unten" ansetzend Christus als den Sprecher, oder „oben" ansetzend Christus als den Adressaten des Psalms ansieht[3] – und der vielfältigen „Anwendung" dieser Interpretation auf die Einzelaussagen des Psalmes. Viele dieser Anwendungen gehören sicher unter die Überschrift „Kinderschuhe der Exegese"[4]. Beim Deutungsvorgang als solchem handelt es sich nicht um das in den Anwendungen so häufige allegorische „Umbiegen" des Wortsinns, sondern um eine „Auffüllung", bei der er unangetastet bleibt: ein legitimer Fall von *relecture*, hinter dem die legitimen ntl Kategorien der Typologie und der Jahwe-Kyrios-Christus-Gleichung stehen: Kategorien, die man nicht nur mit dem NT *de facto* an die Psalmen angelegt, sondern die man schon in frühpatristischer Zeit *de iure* als Kategorien für eine christliche Interpretation der Psalmen aufgestellt hat[5]. So wundert sich 25 Jahre nach dem oben erwähnten Gespräch niemand mehr darüber, daß führende Alttestamentler in ihren Psalmenkommentaren bei aller Sorge um gewissenhafte Erhebung des Wortsinns ihre Interpretation nicht abschließen ohne zu fragen, wie solch ein Lied sich im Lichte des NT ausnimmt. Ich nenne auf katholischer Seite den Psalmenkommentar von Alfons Deißler[6], auf evangelischer den von Joachim Kraus[7].

[1] Der Lyoner Alttestamentler E. Podechard (1866–1951) hat in dem 1949 in Lyon erschienenen ersten Band seines Psalmenkommentars diese Kategorie in die Exegese eingeführt; was der Regensburger Alttestamentler H. Groß „Motivtransposition" nennt, liegt auf der gleichen Linie; vgl. H. Groß, „Motivtransposition" als überlieferungsgeschichtliches Prinzip im AT: in: Sacra Pagina I (Paris-Gembloux 1959) 325–334; überarbeitete und stark erweiterte Neufassung: Motivtransposition als Form- und Traditionsprinzip im AT: in: Exegese und Dogmatik, Mainz 1962, 134–152.

[2] Vgl. C. Westermann, Zur Auslegung des AT: in: O. Loretz - W. Strolz, Die hermeneutische Frage in der Theologie, Wien-Freiburg 1968, 181. Entscheidende Anstöße zu dieser Entwicklung sind von G. von Rad ausgegangen; vgl. seine Theologie des AT II (München ^{5}1965) 339–447.

[3] Die Kategorien „Christologisierung von unten" und „Christologisierung von oben" habe ich 1946 in meiner Bonner Antrittsvorlesung vorgeschlagen (Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche, Freiburg 1949; in überarbeiteter Fassung französisch in: La Maison Dieu 27 [1951] 86–113). Sie sind seitdem vielfach übernommen worden (vgl. etwa die u. zu behandelnde Monographie von Drijvers S. 221), nicht zuletzt von dem führenden französischen Alttestamentler Albert Gélin (1902–1960) in seinen posthum veröffentlichten Vorträgen mit dem Titel La prière des psaumes, Paris 1961, 103 (das Werk fehlt noch in der Bibliographie, die den im gleichen Jahr 1961 erschienenen Gedenkband A la rencontre de Dieu. Mémorial Albert Gélin, Le Puy 1961) eröffnet. Unter der Chiffre „Christologisierung von oben" ist das von der Forschung vernachlässigte, auch dogmengeschichtlich bedeutsame Phänomen des Psalmenbetens zu Christus, das, von den Schriften des NT angefangen (vgl. etwa Apg 7, 59), patristischer und m. a. Psalmenfrömmigkeit neben dem Psalmenbeten mit Christus durchaus geläufig war, wieder stärker ins Bewußtsein getreten.

[4] Daß man die Aussagen von Ps 22 über Jahwe als Hirt und als Wirt von Christus versteht, gehört zum Urbestand christlicher Psalmeninterpretation; unter den vielfältigen Anwendungen auf die Einzelaussagen des Psalmes gibt es zeitlose, zu denen vor allem die eucharistische Interpretation des Tisches gehört, aber auch höchst zeitgebundene, wie jene bei den Vätern beliebte, die die Zweiheit von „Stecken" und „Stab" in V 4 auf Längs- und Querbalken des Kreuzes deutet. Die altchristliche Deutung von Ps 22 ist besonders gut erforscht durch J. Daniélou: in: Bible et Liturgie = Lex Orandi 11, Paris 1951, 240–258; dt. Übers. München 1963, 180–192 und in: Richesses et déficiences des anciens psautiers latins = Collectanea Biblica Latina XIII, Rome 1959, 189–211.

[5] Das glaube ich nachgewiesen zu haben in meinem Artikel: Christliches Psalmenverständnis im 2. Jh.: Bibel und Leben 3 (1962) 111–119.

[6] Die Schlußüberlegung seiner Deutung von Ps 1 beginnt mit den Worten: „Der Psalm skizziert Weg und Ziel der vollkommenen Bundespartnerschaft. Ihre Hochform hat nur einer ganz verwirklicht: Jesus der Christus": A. Deissler, Die Psalmen I: Ps 1–41 (Düsseldorf 1963) 28. Ob Augustinus es viel anders gemeint hat, als er in der ersten Zeile der Enarrationes in psalmos zum Beatus vir des Auftaktes von Ps 1 schrieb: De Domino nostro Jesu Christo, homine dominico, accipiendum est: CC, Ser. lat. 38, 1?

[7] Die Deutung von Ps 1 z. B. schließt ganz analog wie bei Deissler (vgl. Anm. 6) mit der Überlegung: „Das NT verkündigt, daß Jesus Christus ... das dem atl Psalm vorschwebende und bereits freudig ergriffene Vorbild erfüllt hat": H. J. Kraus, Psalm I = Biblischer Kommentar AT XV/1, Neukirchen 1960, 10.

Aber auch von der Patristik und Liturgiewissenschaft her ist in diesem Vierteljahrhundert einiges geschehen, um die schlecht beleuchtete Szene der Geschichte des christlichen Psalmenverständnisses (über die Erik Peterson 1935 in einer Anmerkung seines Buches von den Engeln[8] Klage führt) durch Quellenpublikationen und Monographien ein wenig besser zu erhellen. Ein Bericht wie der vorliegende kann naturgemäß nur die eine oder andere Station dieses Erhebungsvorganges signalisieren.

A. Quellenpublikationen

Im Jahre 1949 gab der französische Benediktiner Louis Brou, Mönch der Quarr Abbey auf der Insel Wight, aus den nachgelassenen Papieren seines 1941 verstorbenen großen Ordensbruders André Wilmart im Rahmen der Quellensammlung der Henry Bradshaw Society drei ins 5. bzw. 6. Jh. zurückgehende Serien von Psalmenorationen kritisch heraus; er nannte sie *Africana, Hispana* und *Romana Series*. Die beiden ersten Zuweisungen sind inzwischen von der Forschung erhärtet worden; lediglich bei der dritten Serie denkt Christine Mohrmann eher an das kalabrische Kloster Vivarium als Ursprungsort und an Cassiodor als Verfasser[9]. Daß man den poetisch frei dahinströmenden Psalm in einer raffenden Oration ausklingen ließ, ist ein Brauch, den uns Cassian erstmals für die Mönche der ägyptischen Wüste bezeugt, und der nach dem Zeugnis der Psalmenhandschriften bis ins späte Mittelalter angehalten hat. Hier haben wir ein Element vor uns, in dem christliche *relecture* des Psalters frei zu Wort kommen konnte, etwa wenn in der von Wilmart sog. *Series Romana* die Oration zu Ps 73 lautet:

> *Creator omnium elementorum, domine*
> *ante saecula, rex aeterne,*
> *memento gregis tui, quem effusione cruoris*
> *proprii redemisti;*
> *atque omnium te quaerentium voces*
> *propitiatus exaudi.*

Die editorische Arbeit der Benediktiner André Wilmart und Louis Brou († 1961) ist 1967 von einem jüngeren Mitbruder, Patrick Verbraken aus der Abtei Maredsous überprüft und verbessert worden; besonders dankenswert auch für den lateinkundigen Benützer ist es, daß ein so kompetenter Patrologe sich die Mühe gemacht hat, für das gesamte Orationsgut französische Übersetzungen zu bieten[10].

Zehn Jahre nach dem Erscheinen der Psalterkollekten hat ein anderer Benediktiner-Gelehrter ein – ähnlich wie die Psalmenorationen von den Editoren der Psalterien vernachlässigtes – Element in einer kritischen Ausgabe zugänglich gemacht, in dem die christliche *relecture* der Psalmen zwar nicht zu Wort kam, aber in die Augen sprang: die christlichen Psalmentitel, die man vielfach jedem einzelnen Psalm oder als Liste dem Psalterium voraufgehen ließ. Hier ist der Editor, der als Abt der Vulgata-Abtei San Girolamo in Rom mit der Welt der Psalmenhandschriften wohlvertraute, aber auch als Liturgiewissenschaftler hervorgetretene Bischof Pierre Salmon[11]. Auch er hat seinen sechs Serien der Einfachheit halber Namen gegeben, die allerdings mit größerer Vorsicht zu behandeln sind als die André Wilmarts. Wenn die erste Reihe *Série de St. Colomba* heißt, dann nur deshalb, weil sie erstmals in der aus dem 6. Jh. stammenden berühmten Psalmenhandschrift der Royal Irish Academy in Dublin bezeugt ist, die in der Forschung als ein Autograph Kolumbans von Iona († 597) gilt (47). Auch bei der zweiten Reihe (*Série de St. Augustin de Cantorbéry*) ist der Name lediglich von der ältesten Hs. hergenommen, in der die Reihe bezeugt ist, dem sog. Psalterium des hl. Augustinus von Canterbury, einem Psalterium Romanum des 8. Jh.s im British Museum in London (77). Seine dritte Reihe hat der Editor nach Hieronymus benannt, obwohl er nur einige Anleihen bei den Commentarioli des Kirchenvaters nachweisen kann (99). Lediglich die Reihen 4 und 6 tragen unbestreitbare Verfassernamen: vier die des Eusebius von Caesarea (ihr griechisches Original hat den Altersvorrang in der Geschichte der bekannten Psalmenüberschriftenreihen), sechs die Bedas, der seinerseits die Zusammenfassungen im Psalmenkommentar Cassiodors resümiert hat (117. 151f). Besonders schön wäre es, wenn die Überschrift der Reihe 5 zuträfe: *Série inspirée d'Origène*; aber der Editor muß selber zugeben, daß die erstmals bei J. M. Tommasi (1649–1713) bezeugte Überschrift *Ex dictis Origenis* nur auf eine der Serie vorangestellte Vorbemerkung, nicht auf diese selbst zutraf (136). Diese Reihe 5 ist wohl die interessanteste und geschlossenste von allen. Allerdings dürfte sie nicht so alt sein wie der Editor vermutet, nach dem sie ins 4. Jh. zurückgehen könnte (28).

Mehrfache Beschäftigung mit der Reihe im Rahmen seminaristischer Übungen hat ergeben, daß sie – ähnlich wie die sog. *Series Romana* der Psalmenorationen – auffallende Parallelen zum ps. hieronymianischen *Breviarium in psalmos* aufweist. Da bei diesen Parallelen zu wiederholten Malen das Phänomen der „Verfeinerung" zu beobachten ist (Ps 33: *angelica opitulatio* statt *angelicum praesidium*; Ps 41: *restinguere* statt *exstinguere*), liegt die Vermutung einer Abhängigkeit von dem aus dem 5. Jh. stammenden ps. hieronymianischen Werk nahe, was nicht heißt, daß die Reihe noch im 5. Jh. verfaßt sein muß.

Charakteristisch für die Reihe 5 ist die Konsequenz, mit der sie – bei deutlichem Übergewicht des Psalmenbetens zu Christus[12] – alle Psalmen auf Christus deutet und das Geschick und der Geschmack, den sie dabei – unter fast gänzlichem Verzicht auf Künsteleien – walten läßt. Als Beispiel sei die Überschrift zu Ps 90 zitiert:

> *(Psalmus ostendit) quod ipse (= Christus) caput*
> *leonis et draconis perversi rediens victor*
> *ex inferno calcaverit*[13].

Mit den gekennzeichneten hohen theologischen und sprachlichen Qualitäten der Reihe 5 dürfte es zusammenhängen, daß sie als einzige über Jahrhunderte hinweg das Interesse späterer namhafter Autoren gefunden hat; sie taucht sowohl (in einem Bruchstück: Ps 1–89) unter den Schriften Gregors von Tours[14] wie im *Tractatus de psalterio observando* des spätm.a. Liturgikers und Vorkämpfers für die altrömischen Traditionen Radulph de Rivo (1340–1403)[15] wieder auf. Wenn die Christologisierung in dieser einen Serie das Gesamtbild beherrscht, so stehen in den Reihen 1 und 3 90% der Überschriften, in den Reihen 2 und 6 70% und in der Reihe 4 50% unter diesem Gesetz (29). Gewiß gibt es in diesen rund 900 Psalmenüberschriften genug Zeitgebundenes, das der von heutiger wissenschaftlicher Exegese Herkommende nicht mehr realisieren kann. Aber oft läßt die gebotene Knappheit des *genus litterarium* nur Raum für das Zeitlose, etwa an den immer wiederkehrenden Stellen, an denen ein Psalm höchstens mit ganz knapper Inhaltsangabe als *vox Christi* oder *vox Ecclesiae* gekennzeichnet wird.

Schließlich sei auf Quellenpublikationen hingewiesen, die für unser Thema ausgewertet werden müßten. Die inzwischen vorliegenden kritischen Ausgaben des LXX-Psalters und der verschiedenen lateinischen

[8] E. Peterson, Das Buch von den Engeln, Leipzig 1935, 21; im 1951 in München unter dem Sammeltitel „Theologische Traktate" erschienenen unveränderten Nachdruck der Schrift steht die Bemerkung S. 396 in der Anm. 28.

[9] Ch. Mohrmann, A propos des collectes du psautier: Vigiliae Christianae 6 (1952) 1–19. Eine ausführliche Bibliographie zu dem 1949 neu aufgetauchten Thema bietet P. Verbraken in seiner Anm. 10 angezeigten Ausgabe S. 18–20.

[10] P. Verbraken, Oraisons sur les cent cinquante psaumes. Texte latin et traduction française des trois séries de collectes psalmiques = Lex Orandi 42, Paris 1967.

[11] Les *Tituli psalmorum* des manuscrits latins, par Dom Pierre Salmon = Etudes liturgiques 3, Paris 1959. Über den einzigen „überlebenden" Strang christlicher Ps.überschriften im Zisterzienserbrevier hat der Jerusalemer Benediktinerabt L. Klein in seiner Trierer Lizentiatenarbeit gehandelt; sie ist gedruckt Citeaux Com. Cist. 1966, 25–88. Im Gegensatz zu den westlichen Ps.überschriften sind die ostsyrischen ganz vom Wortsinn beherrscht; vgl. W. Bloemendaal, The headings of the psalms in the East Syrian Church; eine dt. Übersetzung der nur syrisch gebotenen Titel verdanke ich H. P. Dr. Radbert Kohlhaas aus der Abtei Maria Laach.

[12] Ein ähnliches Übergewicht, wenn nicht Monopol des *ad Christum* hat sich bei einer Untersuchung der Regula S. Benedicti auf ihr Psalmenverständnis gezeigt; vgl. meinen Aufsatz: Laacher Hefte 4 (1949) 22–35; 5 (1950) 64–79.

[13] Zum deutungsgeschichtlichen Hintergrund und zur ikonographischen Auswirkung der hier in bemerkenswerter Raffung erscheinenden, weitverbreiteten Interpretation des Ps 90 vgl. meinen Artikel: Conculcabis leonem et draconem. Eine deutungsgeschichtliche Studie zur Verwendung von Ps 90 in der Quadragesima: ZKTh 80 (1958) 421–429; zu unserer Überschrift 427 Anm. 40a.

[14] Das Bruchstück ist von B. Krusch unter den Werken Gregors von Tours veröffentlicht worden: MG, SS. rerum Merov. I (Hannover 1885) 874–877. Allein der Sprachvergleich verbietet eine Zuweisung an Gregor von Tours.

[15] Vgl. in der von C. Mohlberg besorgten Ausgabe Münster 1915, 208–214.

Psalterien würden endlich die Beschäftigung mit einem ausgesprochenen Stiefkind der Forschung, den *additamenta christiana* des Psalters ermöglichen. So sehr sie bei der Erhebung des Wortsinnes zurücktreten müssen, so wichtig sind sie als der spektakulärste Niederschlag einer christlichen *relecture* des Psalters [16].

Seit 1956 liegt endlich, von M. Richard besorgt, eine kritische Ausgabe der Psalmenhomilien Asterius des Sophisten († nach 341) vor [17], die es ermöglichen würde, früheste kleinasiatische Psalmenfrömmigkeit (mit starker Prävalenz des *ad Christum*) zu erheben [18].

B. Monographien [19]

Aus den einschlägigen Monographien des angegebenen Zeitraums seien drei der wichtigsten herausgegriffen: eine katholische, eine evangelische und eine anglikanische. Allen dreien ist die selbstverständliche Respektierung des mit heutigen wissenschaftlichen Mitteln erhobenen Wortsinnes gemeinsam; aber alle drei sind unabhängig voneinander überzeugt, daß es für den christlichen Psalmenbeter ohne Infragestellung dieses Wortsinns einen Erfüllungssinn der Psalmen gibt, der allein zu ihrem Gebrauch im christlichen Gottesdienst berechtigt.

Dem holländischen Trappisten Pius Drijvers, Mönch der Abtei Koningshoven, ist es 1956 in dem schmalen Büchlein „Over de Psalmen", das 1958 schon in 4. holländischer Auflage vorlag und 1961 in deutscher Übersetzung erschien [20], gelungen, in schlicht-

[16] Berühmtes Beispiel ist der erstmals bei Justin bezeugte Zusatz: ἀπὸ τοῦ ξύλου zu Ps 95, 10: ein sprechender Beweis, wie selbstverständlich der Generation Justins und zumindest der vor ihm Psalmenchristologisierung von oben war; vgl. in meinem o. Anm. 5 zitierten Artikel aus Bibel und Leben S. 118f. Das eine Beispiel zeigt, was Exegese- und Frömmigkeitsgeschichte (und in diesem Fall zusätzlich die Geschichte der christlichen Ikonographie) von einer gründlichen Untersuchung der *additamenta christiana* des Psalters profitieren können.

[17] Asterii Sophistae Commentariorum in psalmos quae supersunt, ed. M. Richard = Symbolae Osloenses Fasc. Supplet. XVI, Oslo 1956. Inzwischen erschien: R. Devreesse, Les anciens commentateurs grecs des psaumes = ST 264, CdV 1970. [Initia aller, edierten und unedierten, in der Katenenüberlieferung auf uns gekommenen echten Kommentarstücke der griechischen Väter zum Psalter.]

[18] Wer die unglückliche Überlieferungssituation der einflußreichsten aller altchristlichen Psalmenschriften, der des Origenes, kennt, begreift die Ungeduld, mit der man die angekündigte Ausgabe der palästinensischen Katene zu Ps 118 erwartet, die – wenn auch fragmentarisch – den verlorengeglaubten Kommentar des Origenes zu diesem Psalm wieder ans Licht bringen wird; die Aussage wird für Anfang 1972 von der bekannten Pariser Origenes-Spezialistin aus der Schule M. Richards, M. Harl erwartet.

[19] Erst recht hier kann auf Vollständigkeit kein Anspruch gemacht werden. Lediglich einige der wichtigsten monographischen Äußerungen der letzten Jahre zu unserem Thema seien genannt, die sämtlich eine christliche *relecture* des Psalters als möglich und notwendig ansehen: Synkletika Grün, Psalmengebet im Lichte des NT, Regensburg 1958; N. Füglister, Das Psalmengebet, München 1965; O. Schilling, Israels Lieder – Gebete der Kirche – Vergegenwärtigung der Psalmen, Stuttgart 1966; C. Westermann, Der Psalter, Stuttgart ^{2}1969. Aus dem französischen Sprachgebiet sind zwei Veröffentlichungen aus Belgien hervorzuheben: Fr. Vandenbroucke, Les psaumes, le Christ et nous, Louvain 1965 (2. Aufl. v. Les psaumes et le Christ, Louvain 1955) und zuletzt A. Rose, Psaumes et prière chrétienne = Paroisse et Liturgie, Collection de Pastorale Liturgique 66, St. André 1965. Selbständige Veröffentlichungen zum Psalmenverständnis einzelner Kirchenväter sind – trotz der o. Anm. 8 belegten Klage E. Petersons – immer noch eine Seltenheit. 1968/9 wurden fast gleichzeitig zwei umfangreiche Doktorarbeiten über das Psalmenverständnis des Hilarius dem Institut Catholique in Paris und der Theologischen Fakultät in Trier vorgelegt, von denen die eine aus der Schule von Ch. Kannengießer SJ 1969 erschien: Gastaldi, N. J., Hilarius de Poitiers, exegeta del salterio. Un estudio de su exegesis en los Comentarios sobre los salmos. (Eglise nouvelle. Eglise ancienne. Série patristique 1). Paris 1969, während von der anderen von G. Lutz nur ein Teildruck hergestellt werden konnte. Eine Trierer Habilitationsarbeit des Schweizer Liturgikers Hansjörg Auf der Maur über die Psalmenschriften des Ambrosius steht kurz vor dem Abschluß. Aus den viel zahlreicheren Artikeln zum patristischen Psalmenverständnis sei lediglich für alle stellvertretend einer der bedeutendsten zitiert (nicht zuletzt, weil aus der Feder der Pariser Verfasserin eine umfassende Darstellung der Geschichte des patristischen Psalmenverständnisses erwartet wird): die auf frühen Arbeiten Hans Urs von Balthasars: ZKTh 63 (1939) weiterbauende Untersuchung von Josèphe Rondeau, Le commentaire sur les psaumes d'Evagre: Orientalia christiana periodica 26 (1960) 307–348.

[20] P. Drijvers, Über die Psalmen. Eine Einführung in Geist und Gehalt des Psalters, Freiburg-Basel-Wien 1961, 271 S.

faßlicher, sichtlich von der ständigen Gebetserfahrung mit dem Psalter geprägter Darstellung zu zeigen, wie sich die einzelnen Gunkel'schen Gattungen der Psalmen ohne Schmälerung ihres Wortsinns „auffüllen", wenn sie im Licht der ntl Offenbarung wiedergelesen, besser gesagt wiedergesungen werden. Mit Recht sieht Drijvers als entscheidenden Wurzelgrund aller Kategorien die Kategorie des Bundes an (226), die unabhängig von der unsicheren Annahme eines „Bundesfestes" (228f) ist. Nirgendwo aber legt sich der Erfüllungssinn selbstverständlicher nahe als bei der Kategorie des Bundes. Für den ntl Beter sprechen die Psalmen vom Neuen Bund, den Gott mit dem Neuen Israel geschlossen hat und alles, was sie an Jubel und Dank, aber auch an Bitte und Sündenklage aussprechen, fügt sich diesem neuen Rahmen ein. Es ist gut, daß diese Funktion gerade den Psalmen zugefallen ist: in ihrer atl Herbheit halten sie das immer notwendige Erzittern auch vor dem nun so nahegekommenen Gott lebendig: „den unbedingten Ernst, ohne den die Botschaft zu einer oberflächlichen Gedankenlosigkeit wird" (231; Zitat aus Eichrodt).

Gewichtiger als das Buch von Drijvers ist eine im katholischen Raum, wenn ich recht sehe, bisher unbeachtet gebliebene, durch Stil und Inhalt hervorragende Dissertation der evangelisch-theologischen Fakultät Leipzig über die liturgische Vergegenwärtigung der Psalmen, die 1961 im Druck erschien [21]. Der Verfasser Norbert Müller, inzwischen an die Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Rostock berufen, ist ein Sohn des bekannten Leipziger Pastoraltheologen Heinrich Dedo Müller. M. geht von der durch die evangelische Agendenreform wiederhergestellten Propriumspsalmodie des lutherischen Gottesdienstes aus und stellt sich die Frage, wie sie vor dem Forum moderner Psalmenexegese, aber auch (und hierin geht er über Drijvers hinaus) vor dem Forum eines gewandelten theologischen Denkens (vgl. etwa 116) gerechtfertigt werden kann. Auf dem Weg über die gleichfalls im Anschluß an die Gunkel'schen Gattungen erhobenen Grundhaltungen der einzelnen Psalmentypen kommt auch er in behutsamem Abtasten und Vergleichen der Phänomene zu einer vorsichtig-positiven Antwort im Sinn einer den Wortsinn nicht antastenden, sondern auffüllenden *relecture*. Ein gutes Beispiel bietet die als Anhang gebotene Interpretation von Ps 121 als Introituspsalm des Sonntags Laetare (163–166). Zu verschiedenen Malen warnt der Verfasser vor gedankenloser, allzu selbstverständlicher Verchristlichung der Psalmen, vor ihrer „Einschmelzung in eine allgemeine Christlichkeit" (160), in der er mit Recht „eine unbillige Sorglosigkeit im Umgang mit den Texten" (ebda) sieht. Mit dieser Umsicht hängt das kluge Urteil des Verfassers in der vieldiskutierten Frage der sog. Fluchpsalmen zusammen. Er weiß sie im Kontext des AT durchaus richtig zu lesen und ist fern von oberflächlicher modischer Abwertung, ja, er würde das „Verschweigen" (154) dieser Psalmen, also etwa das Fehlen in einem Lese-Psalter, für unzulässig halten; trotzdem kommt er nach reiflicher Abwägung zu dem m. E. richtigen Schluß, daß eine Kirche, die sich unter das Gesetz von Mt 5,43f gestellt sieht, die Aussagen dieser Psalmen „als unmittelbaren Ausdruck ihrer Gebetswünsche" nicht zu übernehmen vermag (154).

Man hat die nachvatikanische Brevierreform heftigt getadelt [22], weil sie sich diese Auffassung zu eigen gemacht hat. Die Tadelsäußerungen – vor allem die massive von Notker Füglister [23] – übersehen genau das, was Müller mit bemerkenswerter Klarheit herausstellt: es geht um Eliminierung aus dem Gebetsvollzug, nicht um Eliminierung aus dem Psalter. Füglisters Angriff gegen die „Häretiker", die nicht den Mut zur Bejahung der ganzen Schrift haben, trifft ins Leere: man kann die Fluchspalmen durchaus bejahen und doch für christlichen Gebetsvollzug ungeeignet halten. Es ist zwar richtig, daß die Überlieferung von der Vollziehbarkeit des ganzen Psalters eine ehrwürdige, in der Regula S. Benedicti (18, 23. 25) bereits vorausgesetzte Geschichte hat. Aber darf man eigentlich aus einer Frömmigkeitsüberlieferung, die

[21] N. Müller, Die Vergegenwärtigung der Psalmen. Untersuchungen zur hermeneutischen Problematik der lutherischen Propriumspsalmodie = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, Reihe 10, Band 21, München 1961, 166 S.

[22] Selbst ein dem erneuerten Stundengebet so gewogener Autor wie E. J. Lengeling macht keinen Hehl daraus, daß er die Entscheidung für falsch hält; vgl. E. J. Lengeling, Liturgia horarum. Zur Neuordnung des kirchlichen Stundengebets: Lit. Jahrb. 20 (1970) 154.

[23] N. Füglister, Vom Mut zur ganzen Schrift. Zur vorgesehenen Eliminierung der sog. Fluchpsalmen aus dem neuen Römischen Brevier: Stimmen der Zeit 184 (1969) 186–200.

offenbar erst in den Kreisen des frühen Mönchtums (aus bisher nicht erforschten Gründen) eingesetzt hat, so etwas wie ein alle Zeiten verpflichtendes Dogma machen?

An der ganz anders gearteten, bewußt nicht-fachwissenschaftlichen anglikanischen Psalmen-Monographie des durch seine Screwtape letters (Dienstanweisung für einen Unterteufel) auch bei uns bekanntgewordenen Cambridger Professors für mittelalterliche englische Literatur C. S. Lewis (1898–1963)[24] ist eines bewundernswert: Offenbar ohne jede Berührung mit der einschlägigen Literatur kommt hier christlicher *common-sense* eines allgemein-theologisch und literarisch hochgebildeten Mannes in der komplexen Frage der Vergegenwärtigung der Psalmen zu fast der gleichen Antwort wie die beiden behandelten Autoren, nur daß er sie blitzender und geistvoller zu formulieren weiß. Er bleibt selbst dort geistvoll, wo man ihm nicht zu folgen vermag; etwa wenn er – offenbar ohne es zu wissen – mit der Regula S. Benedicti (4, 50) den Passus von den am Felsen zerschlagenen Kindern Babylons in Ps 136 für assimilierbar erklärt, weil man ihn allegorisch auf die in uns aufkeimenden bösen Gedanken anwenden könne (136). Bezeichnend für die Hellsichtigkeit des Verf. ist, daß ihm die oben gemachte, für die Beurteilung der überlieferten patristischen und m.a. Psalmenfrömmigkeit grundlegende Unterscheidung zwischen dem (zeitlosen) Deutungsvorgang als solchem und seinen (sehr oft zeitgebundenen) Anwendungen einfach in den Schoß gefallen sein muß (121).

Dieser (höchst fragmentarische) Forschungsbericht aus dem *confinium* zwischen Exegese des AT und Liturgiewissenschaft kann nicht geschlossen werden ohne einen Hinweis auf die Tatsache, daß im Augenblick der Niederschrift die ersten Folgen der geschilderten Forschungsentwicklung auf dem Felde der nachkonziliaren Liturgiereform ans Licht kommen. In diesen Januartagen des Jahres 1971 wird ein „Neues Stundenbuch“[25] ausgeliefert, von dem das Vorwort sagt, es nehme das (in Bälde erwartete) nachvatikanische Reformbrevier in verkürzter Form voraus. Dieses Brevier hat drei neue, in der Geschichte des Römischen Breviers unerhörte Anläufe in Richtung auf ein Psalmenbeten im Sinne einer christlichen *relecture* des Psalters genommen. Es bietet zu jedem Psalm außer einer den Wortsinn zusammenfassenden eine christliche Überschrift; auf jeden Psalm folgt (zu fakultativem Gebrauch) eine vom Erfüllungssinn bestimmte Oration[26] und – die eigentlichen Fluchpsalmen (und einige Fluchstellen aus anderen Psalmen) sucht man in ihm vergeblich. Damit scheint sich – als bemerkenswerte Frucht der Forschungsentwicklung der letzten Jahrzehnte – nach zeitweiliger Unterbrechung so etwas wie eine neue Phase betont christlicher Psalmodie anzukündigen. Ob die Anläufe zum Ziel kommen, wird sich an einer ganz bestimmten Frage entscheiden, auf die der evangelische Theologe Norbert Müller ebenso den Finger legt (161f) wie die katholische *Instructio de Musica Sacra* vom Jahre 1967[27]: an der Frage, ob man in Zukunft bereit ist, mit aller notwendigen Kühnheit und Geduld zu christlichem Psalmenbeten zu erziehen. Wer die bisherigen römischen Dokumente zu Psalmodie und Stundengebet kennt, spürt eine neue, in die Zukunft weisende Tonart, wenn er in der genannten Instructio liest: *Fideles, cultiores praesertim, per aptam institutionem dirigantur ad psalmos sensu christiano intellectos in suis precibus adhibendos*[28].

[24] C. S. Lewis, Reflections on the psalms, London 1958; deutsch: Das Gespräch mit Gott. Bemerkungen zu den Psalmen, Einsiedeln 1959.

[25] Neues Stundenbuch. Ausgewählte Studientexte für ein künftiges Brevier. Band I: Tagzeiten, Einsiedeln-Zürich-Freiburg-Wien 1970, 1036 S.

[26] Zu diesen Hilfen zur Verchristlichung des Psalmenbetens vgl. den o. zitierten Aufsatz von Lengeling S. 155. Dort erfährt man auch, daß die am 2. 2. 1971 erschienene, dem Reformbrevier voraufgehende umfangreiche Institutio sich in den Nrn. 100–109 ausdrücklich mit den Möglichkeiten befaßt, wie man den Psalter im christlichen Geist beten kann. Die Psalmenüberschriften hat man – entgegen einem bereits vor 20 Jahren von mir vorgelegten, stark von der alten Serie 5 inspirierten ersten Versuch (vgl. den o. Anm. 3 zitierten Art. aus La Maison Dieu 109–113) – unabhängig von der Tradition neugeschaffen (oft ein passendes Zitat aus dem NT). Dagegen wurden die Kollekten „in zum Teil freier Anlehnung an alte Serien formuliert“ (Lengeling a.a.O.).

[27] Erschienen als Band I der Sammlung „Nachkonziliare Dokumentationen“, Trier 1967.

[28] A.a.O. Nr. 39 (33).

Offenbarung und Transzendenzerfahrung

Von Joseph Ratzinger, Regensburg

* **Gerken,** Alexander: **Offenbarung und Transzendenzerfahrung.** Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie. – Düsseldorf: Patmos Verlag 1969. 115 S. (Theologische Perspektiven) Pp. DM 9.80

Nachdem *E. Simons* in seiner „Philosophie der Offenbarung“ (Stuttgart 1966) eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Denkansatz Rahners in „Hörer des Wortes“ vorgelegt hat, versucht in dem vorliegenden kleinen Band *A. Gerken,* selbst Schüler von Karl Rahner, eine Kritik an den Zentralpunkten seines theologischen Denkens. G. ist sich der Schwierigkeit eines solchen Unterfangens bewußt, die aus dem weithin unsystematischen Charakter von Rahners Schriften folgt; er übersieht nicht die Vielschichtigkeit von Rahners Werk, das oft in spirituellen Texten Aspekte aufweist, die von der theologischen Grundlegung her kaum zu erwarten wären. So versucht G. nicht, das Ganze von Rahners Denken auf einen Nenner zu bringen, sondern beschränkt sich auf einige seiner Schriften, vor allem aus den letzten Jahren, „die am ehesten das Prinzip einer Systematik enthalten, weil sie das Christentum von einem denkerisch genau umrissenen Ansatz her interpretieren“, nämlich von dem transzendentalen Ansatz aus (12). G. stehen bei seiner Kritik zwei Hauptfragen vor Augen: einmal das Mühen um eine immanente Kritik der transzendental-anthropologischen Theologie, die darauf untersucht wird, ob sie ihre ursprüngliche Intention, „dem Menschen sein konkretes Wesen als ‚Hörer des Wortes‘ bewußt zu machen, tatsächlich verwirklicht“ (7); zum anderen die Frage, wieweit sich Rahners Bemühen vor dem Richtmaß einer biblischen Theologie bewährt.

Der Kern von G.s Kritik richtet sich gegen die Unterscheidung von transzendental und kategorial, in der sich Rahners Versuch der Vermittlung zwischen geschichtlicher Partikularität und wesentlicher Universalität des Christlichen ausdrückt. G. versucht in sehr genauen und sauber belegten Analysen zu zeigen, daß dieser Vermittlungsversuch gescheitert ist, sodaß der spezifische Anspruch der Offenbarungsgeschichte vom System Rahners her nicht mehr gedeckt ist, auch wenn Rahner faktisch nachträglich ihn doch immer wieder zur Geltung zu bringen versucht. Dieser Nachweis, der immerhin das eigentliche Zentrum der theologischen Aussage überhaupt betrifft, ist so eindrucksvoll, daß man um der Sache willen eine Antwort Rahners wünschen muß: Hier, wo es um die Mitte des gemeinsam Geglaubten und gemeinsam zu Bedenkenden geht, sollte der Dialog nicht einseitig versickern.

Im Rahmen einer Rezension kann nur ganz schematisch der Grundgedanke von G.s Analyse angedeutet werden. Rahner sieht die Universalität des Christlichen dadurch ermöglicht, „daß jeder Mensch durch die Gnade in seiner transzendentalen Geistigkeit unreflex erhoben“ ist; in dieser „entitativen“ Vergöttlichung erblickt er „eine transzendentale Vergöttlichung der Grundbefindlichkeit, des letzten Erkenntnis- und Freiheitshorizontes des Menschen“. In dieser transzendentalen Vergöttlichung wiederum ist notwendig „eine Geoffenbartheit Gottes durch gnadenhafte Selbstmitteilung gegeben“ und die ist endlich, obwohl zunächst transzendental gesetzt, „immer geschichtlich vermittelt“. Da Geschichte nie wortlos sein kann, kann diese „gnadenhafte Grundbefindlichkeit des Menschen ... durchaus auch schon als Wortoffenbarung verstanden werden“ (12f; Zitate aus Rahner, Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung, QuD 25, 1965, 17f). Das aber bedeutet, daß das Geschichtliche an der Offenbarung von diesem Ansatz her auf die Seite der kategorialen Vermittlung zu liegen kommt; das

Eigentliche von Gottes Tat verbleibt dann im „transzendentalen" Bereich. Damit verliert nicht nur die christliche Offenbarungsgeschichte ihren spezifischen Charakter, sonder auch die kategorialen Inhalte dieser Offenbarung ihre ausgezeichnete Bedeutung. G. versucht zu zeigen, wie dieser Zusammenhang im Glaubensbegriff Rahners sichtbar wird: Dieser Glaubensbegriff richtet sich zwar gegen die neuscholastische Einengung des Glaubens auf Satzwahrheit, ist aber der Sache nach trotzdem selbst von diesem Ausganspunkt her entworfen, insofern nun der Bezugspunkt des Glaubens zwar nicht mehr in Sätzen, wohl aber im transzendentalen Apriori der Satzwahrheit liegt: Die Aufteilung der Wirklichkeit in transzendental und kategorial führt zwar hinter die Sätze zurück, aber nicht auf die personale Qualität eines im Dialog von Ich und Du lebenden Glaubens, sondern auf den apriorischen, transzendentalen Bereich. So erklärt sich für G. die bei Rahner vorliegende weitgehende Gleichsetzung von Glaube mit Selbstannahme des Menschen und der eigentümliche Triumphalismus einer Heilsgewißheit, in der der Mensch gar nicht mehr verhindern kann, daß er erlöst ist (56ff). Natürlich sieht auch G., daß Rahner entschieden darum bemüht ist, der Inkarnation und von ihr her der Gestalt Jesu Christi ihre zentrale Bedeutung zu erhalten bzw. sie neu zu begründen. Aber er findet zugleich, daß die Deduktionen Rahners an dieser Stelle aufgrund der vorgängigen Einteilung in transzendental und kategorial scheitern: Der Sprung aus dem transzendentalen Bereich ins Geschichtliche gelingt nicht wirklich; es kann zu guter Letzt nur als das „unauflösliche, hinzunehmende Faktum" figurieren, das dann eben nicht mehr vermittelt wird. Hier entdeckt G. einen Extrinsezismus bei Rahner, der im Grunde noch weiter geht als der der alten Apologetik und den Glauben an Christus noch weniger motivieren kann als diese (34f).

Im zweiten Teil seines Buches stellt G. dem theologischen Ansatz Rahners neun Leitthesen zu einer künftigen dialogischen Theologie entgegen. Die Grundkategorien, die er Rahners Begriffspaar transzendental-kategorial entgegenhält, sind die des P e r s o n a l e n und des S a k r a m e n t a l e n. Im einen wie im anderen sieht er die Kluft zwischen kategorial und transzendental geschlossen; die Unterscheidung der beiden Ebenen wird hier in einer ursprünglichen Einheit überstiegen. „Die Möglichkeit, daß das geschichtliche Heilsereignis seine Sinnhelle, d. h. jene die eigene Sinnhelle des Menschen überstrahlende und erlösende „Herrlichkeit des Herrn" selbst mit sich bringt, diese Möglichkeit scheint dem Denken Rahners so ferne zu liegen, daß sie nicht einmal hypothetisch in Betracht gezogen wird" (34). In einem solchen Verständnis der geschichtlichen Gestalt, die nicht nur Anlaß der Sinnerfahrung, sondern selbst Sinn ist (77), sieht G. zugleich die Möglichkeit einer Vermittlung zwischen systematischer und biblischer Theologie, während Rahners Ansatz seiner Meinung nach den Graben zwischen beiden nur noch vertieft (113).

Das Buch von G. sollte, wie schon oben bemerkt, nicht ungehört liegengelassen werden. Es treibt Fundamentaltheologie in einem ursprünglichen und beispielhaften Sinn, indem es kritisch um die Frage des eigentlichen Zugangs zum Christlichen und seines Ortes im Ganzen der dem Menschen erschlossenen Wirklichkeit sich müht. Seine Kritik stellt den im deutschen Sprachbereich wirksamsten Versuch katholischer Theologie der Nachkriegszeit zentral in Frage; seine Thesen bleiben zwar skizzenhaft und allgemeinprogrammatisch, aber eben doch als Programm bedeutsam. In einer Situation, in der es nicht mehr um dies oder jenes geht, sondern die Grundfragen zur Debatte stehen, muß ein solcher Gesprächsbeitrag aufgegriffen und weitergeführt werden.

Dem Worte verpflichtet. 250 Jahre Verlag Aschendorff 1720–1970. Mit einer Bibliographie der Verlagswerke von 1912–1970. Im Auftr. des Verlages hrsg. von Gottfried H a s e n k a m p. – Münster: Aschendorff (1970). 132 S.; 457 S., 3 Abb. im Text, 47 Abb. auf Tafeln, 1 Falttafel; Lw. DM 40,–

Diese Jubiläumsschrift entfächert im ersten Teil in großen Zügen Eigenart und Struktur des Verlages in seiner geschichtlichen Perspektive, wobei dem unternehmerischen Profil des Familienbetriebs wie der unzertrennlich damit verbundenen Dimension der relevanten Produktionen – dokumentiert an den repräsentativen Reihen und monumentalen Verlagswerken – das vornehmliche Interesse innerhalb des Zeitraumes von 1912 bis 1970 gilt.

Den zweiten und umfangreicheren Teil nimmt die von Helga Oestereich bearbeitete instruktive Bibliographie der Verlagsveröffentlichungen von 1912 bis 1970 ein. Durch die Strukturierung des Materials in 9 Themenkreise, in denen in alphabetischer Abfolge die Titel bibliographisch aufschlußreich dargeboten werden, an die sich die Reihen und Sammlungen mit verkürzten Titelangaben und die Daten der publizierten Zeitschriften, Jahrbücher, Kalender ... anschließen, wird der Informationsgehalt in vielfältiger Selektion synchron bereitgestellt und erschlossen, wozu auch das Registrieren von Titeländerungen und des Herausgeberwechsels gehören. Erweitert und aktiviert wird die Informationsvermittlung durch ein abschließendes Namensregister, das neben den Autoren auch die Herausgeber, Mitarbeiter, Übersetzer und Illustratoren verzeichnet, was insgesamt gesehen einen Redundanzgewinn darstellt, zumal Komplexität bedingt durch die Aufteilung in Großgruppen reduziert wird, was mit dazu beiträgt, daß dieses Dokumentationswerk, das anschaulich die Breite und Vielfalt des Verlagsschaffens demonstriert, daneben eine praxisbezogene Funktion als ein brauchbares Nachschlagewerk erfüllen kann.

M ü n s t e r E. G o t e n b u r g

Sapienter ordinare. Festgabe für Erich **Kleineidam.** Hrsg. von Fritz H o f f m a n n, Leo S c h e f f c z y k u. Konrad F e i e r e i s. – Leipzig: Benno-Verl. 1969. 494 S. (Erfurter theologische Studien 24) br. DM 28.–

Die Erich Kleineidam zu seinem 65. Geburtstag gewidmete Festgabe will bereits in der prägnanten Titelaussage *in nuce* exemplifizieren, was in den 25 Beiträgen insgesamt artikuliert werden soll, nämlich die theologische Problematik in einer informativen Vielfältigkeit zu veranschaulichen und zugleich durch eine ordnende Zuordnung das unterschiedlich Thematische im Ganzen und durch die Gesamtheit bestimmt und vermittelt sein zu lassen, um auf diese Weise das wissenschaftliche Lebenswerk des Geehrten und seine Tätigkeit als Herausgeber der Erfurter theologischen Studien zu verdeutlichen.

Aus dem ersten, Fragen der biblischen Theologie gewidmeten Themenkreis seien summarisch die Beiträge zur biblischen Hermeneutik von W. T r i l l i n g über „Sola scriptura" und „Selbstauslegung der Schrift" im Lichte der Exegese, von H. L u b s c z y k zur hermeneutischen Relevanz des Urbekenntnisses im Alten und Neuen Testament (beide Aufsätze sind jetzt übrigens separat im Verl. des Kath. Bibelwerkes, Stuttgart, erschienen) und auch der von L. S c h e f f c z y k erwähnt, der die ontologischen und dogmatischen Vorgegebenheiten der existentialen Schriftinterpretation erörtert.

Einen breiteren Raum nehmen die durch eine inhaltliche Disparatheit charakterisierten, historisch ausgerichteten Aufsätze im zweiten Teil ein, beginnend mit zwei Studien zur Sprachtheorie (von F. Hoffmann und J. Pinborg), denen ein Beitrag J. L e c l e r c q's über das monastische Zeugnis Abaelards und eine Untersuchung der Sermones de sancti bei Gabriel Biel von W. E r n s t folgen, um mit einer Interpretation zum Schisma von 1054 im Lichte der byzantinischen und fränkisch-deutschen Reichspolitik durch K. B ö h m e r abzuschließen.

Aktuelle Fragen der nachkonziliaren Theologie werden in einem letzten, mehr die praktische Perspektive berücksichtigenden Abschnitt reflektiert, wobei sich der Bogen der behandelten Problematik von einer ökumenischen Darstellung der päpstl. Unfehlbarkeit nach den Aussagen des 1. u. 2. Vatik. Konzils (O. M ü l l e r) und einer Analyse des Pastoraldekrets „Über den kath. Ökumenismus" von 1962 (W. B e c k e r) über die Entdeckung der pneumatischen Dimension der Kirche durch das Konzil (A. L a m i n s k i) bis zur Spiritualität und Lebensform des Priesters (E. P u z i k) und die Aszese des Weltpriesters in der Sicht des Vatic. II (R. Z i e l a s k o) spannt.

Insgesamt ein Sammelwerk, das die im Prolog prätendierte Zielsetzung in einer gewissen repräsentativen Fächerung zur Sprache kommen läßt.

M ü n s t e r E. G o t e n b u r g

Kaiser, Otto: **Einleitung in das Alte Testament.** Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1969. 340 S. Lw. DM 24.–

Wie der Verf. im Vorwort sagt, wendet er sich im vorliegenden Buch „in erster Linie an den Studenten, Lehrer und Pfarrer" (9). Er verzichtet darum bewußt auf Vollständigkeit in der Darstellung der Forschungsgeschichte bei den einzelnen Fragen und in den Literaturangaben. Er klammert aber auch die Textgeschichte aus und verweist dazu einfach auf das bekannte Lehrbuch von E. Würthwein. Daß er auch die Hermeneutik, die man in einem katholischen Lehrbuch der biblischen Einleitung erwarten würde, nicht berücksichtigt, sondern einer eigenen Wissenschaft zuweist, ist man bei evangelischen Lehrbüchern dieser Art schon gewohnt.

Am Schluß des Buches gerade noch gestreift und ganz unbefriedigend behandelt wird die Frage des Kanons und seiner Geschichte (315–322). So findet man in diesem Studienbuch im wesentlichen nur das, was man bisher gewöhnlich die „spezielle Einleitung" nannte.

Allerdings stößt man am Anfang nach einem kurzen Paragraphen über die Aufgabe, die Geschichte und die Methode der Einleitungswissenschaft (13–23) auch auf zwei Paragraphen, die man sonst in einer Einleitung in der Regel nicht findet: Verheißenes Land und erwähltes Volk (25–30), und: Das kanaaäische Erbe (30–38), beide zusammengefaßt unter der Überschrift: B. Die Voraussetzungen. Da die hier behandelten Themen nur sehr summarisch besprochen werden konnten, ist dieser Abschnitt nicht sehr ergiebig; durch Hinweise auf entsprechende Literatur und durch Abdruck einiger kanaaäischer Texte wird aber dem Leser doch deutlich, wie die Landschaft und die geistige Umwelt die israelitische Literatur und Religion geprägt haben.

Der nächste große Abschnitt ist überschrieben: C. Die Geschichtserzählungen Israels. Man würde jetzt einen Paragraphen über die Gattungen der Erzählungs- und Geschichtsliteratur erwarten. Doch stößt man in diesem Abschnitt zuerst auf einen Paragraphen über die Geschichte der Pentateuchforschung (39–48), der die wesentlichen Entwicklungslinien auf diesem Gebiet der Forschung gut herausarbeitet. Allerdings hätte der Name Richard Simon nicht mit Schweigen übergangen werden dürfen.

Erst die beiden nächsten Paragraphen wenden sich den Gattungen der Erzählung (49–54) und des Rechts (55–64) zu. Der Verf. versteht es hier ausgezeichnet, in wenigen Sätzen die wesentlichen Merkmale der einzelnen Gattungen darzulegen. Hinsichtlich der erzählenden Gattungen, unter denen er im AT die Sage, Annalen und Geschichtserzählungen, Märchen und Anekdote nennt, sagt er mit Recht, daß man zu deren Bestimmung nicht nur formale, sondern auch inhaltliche Kriterien heranziehen muß und daß die Gattungsbestimmung „Erzählung" zu allgemein ist. Sehr anerkennenswert ist es, daß der Verf. den Leser auf die Unsicherheit hinsichtlich des Verhältnisses Bund und Recht sowie Kult und Recht aufmerksam macht.

Die nächsten Paragraphen sind dem „Werden der Pentateucherzählung auf der vorliterarischen Stufe" (64–72), dem Jahwistischen (72–82) und dem Elohistischen Geschichtswerk (82–90), der Priesterschrift (90–100) und dem Deuteronomium (100–113) gewidmet. Die wichtigsten Hypothesen über die Entstehung und das Wachsen der Pentateuchtraditionen werden kurz, aber treffend charakterisiert und beurteilt, aber der Verf. vermeidet es, sich selbst festzulegen; er rechnet lediglich damit, daß das „Grundschema" aus dem Kult stammt und daß erst die literarische Beschäftigung mit der jüngsten Vergangenheit in der Zeit Salomos (Geschichte von der Thronnachfolge Davids) die schriftliche Fixierung der im Pentateuch bezeugten Heilsgeschichtstradition „provoziert" hat (72). J setzt der Verf. in die Zeit kurz nach Salomo an und läßt ihn bis Ri 1 reichen. Eine N- oder L-Quelle lehnt er als selbstständige Pentateuchquelle mit Recht ab. E dagegen läßt er als selbständiges Geschichtswerk gelten. Zu P und Dt umreißt er kurz, aber treffend die Probleme und den Stand der Forschung und verschweigt dem Leser nicht, wie wenig Sicheres der Exeget hier weiß.

So lehrreich für Studenten und die sonstigen ins Auge gefaßten Leser die Ausführungen über die Pentateuchquellen und die Vorgeschichte der Pentateuchtradition sind, werden sie doch in einer ganz wesentlichen Frage völlig im Stich gelassen, nämlich in der Frage der Redaktionsgeschichte, die zu unserem heutigen Pentateuch führt. Das ist um so erstaunlicher, als der Verf. im Vorwort hinsichtlich der Prophetenbücher mit Recht beklagt, daß bisher die Redaktionsgeschichte dieser Bücher vernachlässigt wurde (10). Die Herausarbeitung der Quellen und ihrer „Theologie" sowie die Traditionsgeschichte der vorliterarischen Überlieferungsstoffe hat hier offensichtlich auch den Verf. so in Anspruch genommen und fasziniert, daß er die Leistung der „Redaktoren" und vor allem die große literarische und theologische Leistung des letzten Pentateuchredaktors ganz übersehen hat. Auch dem Studenten muß doch gezeigt werden, wie der Redaktor z. B. die beiden einander widersprechenden „Urgeschichten" in Gen 1–11 harmonisiert oder wie er die von einander wesentlich abweichenden Berichte über die Vorgänge am Sinai miteinander verbunden hat und welche theologischen Überlegungen ihn dabei geleitet haben. Ein Paragraph „Die Pentateuchredaktion" o. dgl. dürfte in einem modernen Einleitungswerk nicht fehlen.

In den folgenden Paragraphen werden in der herkömmlichen Weise die biblischen Bücher Josua (113–119), Richter (119–124), Samuel (124–130) und Könige (131–136) besprochen und dann in einem eigenen Paragraphen das Problem des Deuteronomistischen Geschichtswerkes (136–140) behandelt. Hier beschränkt sich der Verf. nicht auf die gedrängte Darlegung der verschiedenen Theorien, sondern geht wenigstens kurz auf das literarische Vorgehen und die theologische Konzeption des Deuteronomisten ein. Die Bücher Chr, Esr und Neh werden in einem Paragraphen über das Chronistische Geschichtswerk zusammengefaßt (140–150). Die Bücher Rut, Jona und Ester erhalten je einen eigenen kurzen Paragraphen.

Der nächste große Abschnitt D trägt die Überschrift: Die prophetische Überlieferung Israels. Nach einer allgemeinen Einführung in Wesen und Geschichte der israelitischen Prophetie (163–169) erwartet man ähnlich wie vor der Besprechung der einzelnen Bücher geschichtlichen und erzählenden Inhalts einen Paragraphen über die Gattungen der prophetischen Rede. Dieser folgt aber erst nach den Ausführungen über die einzelnen Prophetenschriften (224–230); er zeichnet sich wieder durch ein sehr abgewogenes und vorsichtiges Urteil über den kultischen Sitz im Leben aus. Nicht recht in die sonst gute Gliederung des Buches paßt es, daß die einzelnen Prophetenbücher, die zurecht nicht in der kanonischen, sondern in der chronologischen Reihenfolge besprochen werden, in einen einzigen und darum ungewöhnlich umfangreichen Paragraphen gezwängt werden (169–224). Wenn Rut einen eigenen Paragraphen verdient hat, dann hätte auch jeder der Schriftpropheten einen erhalten sollen. Jesaja, Deuterojesaja und Tritojesaja werden je an ihren chronologischen Ort gestellt und erhalten je eine Zwischenüberschrift wie auch Sacharja und „Deutero- und Tritosacharja". Zu den meisten Propheten wird das Wesentliche wieder kurz, aber doch für den angesprochenen Leserkreis genügend ausführlich gesagt. Nur Jesaja kommt entschieden zu schlecht weg; auf 3½ Seiten kann seine literarische und religiöse Bedeutung unmöglich zutreffend umrissen werden. Auch was der Verf., der doch dazu selbst eine eingehende Monographie geschrieben hat, über die Ebed-Jahwe-Lieder sagt (205f), enttäuscht. An Literatur dazu ist nur seine eigene Monographie „Der königliche Knecht", Göttingen ²1962, und C. R. North, The Suffering Servant, Oxford ²1956, genannt; zumindest hätte auf neuere Forschungsberichte hingewiesen werden müssen. Obwohl der Rezensent sich auch zu dieser Auffassung bekennt, wundert er sich doch, daß der Verf., der seine eigene abweichende Auffassung etwas verschwommen beschreibt, behauptet, die Identifizierung des Knechtes mit Deuterojesaja selbst nehme „die beherrschende Stellung" ein (206); diese Auffassung wird doch heute nur von sehr wenigen Exegeten vertreten. Für den ins Auge gefaßten Leserkreis gewiß aufschlußreich ist aber dann der den Abschnitt über die Propheten abschließende Paragraph „Vom Wort zur Schrift" (230–236).

Der Abschnitt E. Die israelitische Lied- und Weisheitsdichtung ist in die Paragraphen 26 bis 35 gegliedert, in denen die Grundgesetze der hebräischen Poesie (247–253), die Liedergattungen (253–262), die Geschichte der Psalmenforschung (262–270), das Buch der Psalmen (270–273), das Buch der Klagelieder (274–278), das Hohelied (279–284), die Weisheit und ihre Gattungen (284–292), das Buch der Sprüche (292–296), das Buch Hiob (296–306) und Kohelet (306–313) besprochen werden. Bis auf den Paragraphen über den Psalter, der wieder im Verhältnis zu anderen Büchern dieses Teils des AT zu kurz kommt, sind die entsprechenden Probleme genügend ausführlich gewürdigt und dargelegt.

Zu bedauern ist es, daß der Verf. nicht Zeit und Raum fand, die deuterokanonischen Bücher (die „Apokryphen" der Protestanten) und die Pseudepigraphen (die „Apokryphen" der Katholiken und Orientalen) zu berücksichtigen. Im Zeitalter des Ökumenismus, zumal diese Bücher immerhin in der Lutherbibel stehen, ist es unverzeihlich, wenn man die deuterokanonischen Bücher in einem Lehrbuch für Studenten einfach wegläßt.

Die wichtigste Literatur ist jeweils vor den einzelnen Paragraphen in der Reihenfolge der Erscheinungsjahre angegeben, wobei die Kommentare jeweils in einer eigenen Rubrik erscheinen. Diese Anordnung hat den Vorteil, daß man gleich die Geschichte der Forschung überblickt. Es ist dann aber auch für den Studenten unerläßlich, daß ihm ein Autorenregister ein rasches Nachschlagen ermöglicht; ein solches Register fehlt leider. Ein Abkürzungsver-

zeichnis, ein wohl überflüssiges Verzeichnis der Einleitungswerke in alphabetischer Ordnung, ein Stellenregister und ein zu kurzes und darum wenig hilfreiches Sachregister schließen den Band ab.

In den Grenzen, die sich der Verf. selbst gezogen hat, ist das Buch zu empfehlen. Es wird sich neben Kuhl und Weiser behaupten, kann freilich Eißfeldt und Fohrer nicht ersetzen. Wer sich über die Fragen der speziellen Einleitung rasch informieren will, wird das Buch mit großem Nutzen konsultieren.

München Josef Scharbert

Fohrer, Georg: **Das Alte Testament. Einführung in Bibelkunde und Literatur des Alten Testaments und in Geschichte und Religion Israels.** Erster Teil. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1969). 183 S. Lw. DM 16.80

An den theologischen Fakultäten nimmt der Anteil derjenigen zu, die Theologie als zweites oder drittes Fach studieren. Da die Prüfungsordnungen und die Mitglieder der Fakultäten noch nicht von dem unklaren Anspruch einer „Einheit der Theologie" lassen konnten, ergibt es sich, daß Theologie – der Gegenstand der Wissenschaft einer ganzen Fakultät – als ein Fach verstanden wird, auf einer Ebene mit Fächern wie Latein, Mathematik, Germanistik. Da wegen der „Einheit der Theologie" die Beifach-Studenten von allem etwas wissen sollen, bleibt den Fächern in den theologischen Fakultäten nur übrig, ein reduziertes Lehrprogramm anzubieten, das dann allerdings den Anforderungen an eine wissenschaftliche Ausbildung nicht mehr genügt, nur noch ein Grundwissen, jedoch keine Einführung in Methoden mehr vermitteln kann und damit das Niveau der Ausbildung in nichttheologischen Fächern nicht mehr erreicht. Solange dieser Mißstand anhält, wird man ihm durch Überblicksvorlesungen und entsprechende Literatur zum Studium Rechnung tragen müssen.

Fohrer tut dies in einem Werk, das aus entsprechenden Vorlesungen entstanden ist.

Der vorliegende erste Teil umfaßt die Bücher Gen bis Kön, faßt zusammen die Bücher Gen-Jos, Ri, Sam, Kön, gibt zu jeder dieser Gruppen eine Inhaltsangabe, einen Überblick über die literarische Entstehung, über die Geschichte und den Glauben der so gegliederten Epochen. Die literaturgeschichtlichen Daten sind eine Kurzfassung seiner bekannten Einleitung.

Der Überblick über die politische und religiöse Geschichte von den Ursprüngen bis zur Königszeit stellt eine gute Information dar über Bewegungen, Institutionen, Bräuche und Frömmigkeitsarten. Hier äußert Verf. wiederholt eine von der übrigen Literatur abweichende Meinung. Das Buch ist in knappem Stil geschrieben und steckt voller Andeutungen für den Wissenden. Es stellt eine gute Einführung in das AT auch für interessierte „Laien" dar.

München Wolfgang Richter

Cazelles, H. u. a.: **De Mari à Qumrân. L'Ancien Testament.** Son milieu. Ses Écrits. Ses relectures juives. Hommage à Mgr J. Coppens. Gembloux-Paris 1969. XII, 158*, 367 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXIV, Vol. I) br. FB 800.–

Dieser erste Band der Festschrift J. Coppens umfaßt als Teil I die Ehrung J. Coppens anläßlich seiner Emeritierung (1*–158*) und als Teil II eine Sammlung von Aufsätzen, die unter der Überschrift De Mari à Qumran stehen (1–331). Ein Index der Personennamen aller drei Bände der Festschrift beschließt das Werk (333–367).

Besonders wertvoll ist die Teil I angeschlossene Bibliographia Academica J. Coppens (95*–132*). Sie zeugt von der unermüdlichen Schaffenskraft und der Breite der Interessen des berühmten Emeritus. Jeder, der auch nur etwas die Schwierigkeiten kennt, die mit einer exakten bibliographischen Erfassung Löwener Publikationen verbunden sind, wird diese Bibliographie mit Dank begrüßen. Inwieweit sie zuverlässig ist, konnte nicht generell überprüft werden. Eine Stichprobe ergab, z. B., daß S. 118* Nr. 104 die angegebenen Seitenzahlen 72–80 zu korrigieren sind: lies S. 104–125.

Im zweiten Teil wechseln Berichte über einzelne Forschungsgebiete (Mari-Altes Testament, 3–13; Ugaritisch-Altes Testament, 4–33; Stand der Pentateuch-Exegese, 34–37; Prophetische Literatur, 58–118; Isaias 53, 119–126; Psalmenforschung 1960–1967, 174–191; Weisheitsliteratur, 246–258;Alttestamentliche Theologie, 259–271; Geschichte der Qumran-Sekte, 272–301; Erforschung der Targume, 302–331) mit der Behandlung von Einzelfragen (zu Ex 20, 4–26, 127–166; „Monseigneur Yahweh" dans le texte hébreu d'Ézéchiel 167–173; Le Cantique des Cantiques en huit chants à refrains alternants 192–245). Die einzelnen Literatur- und Forschungsberichte sind von unterschiedlichem Wert. Der Artikel Mari et l'Ancien Testament z. B. hätte mehr Sorgfalt verdient. Das *dawidum* (5) wäre dann wohl in einem anderen Kontext erschienen. Zur Diskussion des Namens Jahwe (6) hätte z. B. der Artikel W. von Sodens (WO 3, 1964/66, S. 177ff) herangezogen werden müssen.

Mit diesem ersten Band ist nun das aus drei Bänden (Bd. II, 1967; III, 1968) bestehende Donum Natalicium I. Coppens abgeschlossen. Die Tabula gratulatoria (133*–158*) und die Artikel zeigen, daß die Gabe einen Mann ehrt, der durch viele Jahre an verantwortungsvoller Stelle mit großer Hingabe und reichem Wissen die alttestamentliche Wissenschaft vertreten hat.

Münster O. Loretz

Rad, Gerhard von: **Weisheit in Israel.** Neukirchen: Neukirchener Verlag 1970. 427 S.; Ln DM 28,–.

Das seit langem erwartete Buch G. von Rads über die Weisheit in Israel umfaßt vier große Abschnitte mit folgenden Kapitelüberschriften: I Zur Einführung: Die Fragestellung (13–27), Orte und Träger der Lehrüberlieferung (28–38), Erkenntnisbindende Formen (39–73); II Die Freisetzung der Vernunft und ihre Probleme: Erkenntnis und Gottesfurcht (75–101), Die Bedeutung der Ordnungen für das rechte soziale Verhalten (102–130), Grenzen der Weisheit (131–148). III Einzelne Lehrgegenstände: Elemente einer Bewältigung der Wirklichkeit (151–181), Die Lehre von der rechten Zeit (182–188), Die Selbstoffenbarung der Schöpfung (189–228), Die Polemik gegen die Götterbilder (229–239), Weisheit und Kultus (Exkurs) (240–244), Vertrauen und Anfechtung (245–308, mit den Untertiteln: Der Grund des Vertrauens, Antworten auf Leidenserfahrungen, das Buch Hiob, Der Prediger Salomo, Nachwort zu Hiob und Prediger), Die Weisheit des Jesus Sirach (309–336), Die göttliche Determination der Zeiten (Exkurs) (337–363); IV Schlußbetrachtung (364–405). Zwei Register (wichtige Stichworte und Stellen 409–427) beschließen das Buch.

Das Werk des Verf. umfaßt eine Sammlung von Essays zum Problem der Weisheit in Israel. Gedanken und Beweisführung trägt er ohne großen wissenschaftlichen Ballast vor. In den sparsamen Fußnoten gibt er jedoch zu erkennen, daß ihm die neueste Literatur voll bekannt ist und er diese bei der Ausarbeitung des Werkes berücksichtigt hat. Gelegentliche Verbesserungen und Zusätze werden z. B. wie im Falle von S. 181 Anm. 28 (hier wäre z. B. ein Verweis auf W. von Soden, Fischgalle als Heilmittel für Augen, AfO 21, 1966, S. 81–82 wünschenswert) bei einer Neuauflage sicher leicht möglich sein.

Wenn das Buch auch auf Schritt und Tritt von der Meisterschaft des Verf. in der Handhabung der exegetischen Methoden und von seiner Darstellungskunst zeugt, so dürfte es doch von größerem Belang sein, daß er hier für eine Gruppe von Schriften des Alten Testaments ein Wort spricht, die sonst kaum besonderer Beachtung wert zu sein schien. G. v. Rad verschafft hier seinem Gespür Raum, das um vielfache Verflechtung der Weisheit Israels mit der seiner Umwelt weiß und sich bewußt ist, daß Israel so auf eine besondere Weise am geistigen Erbe der Menschheit und an der Offenbarung Gottes Anteil hat. Der Verf. zeigt somit, daß er die geistige Weite besitzt, noch im Alter gegen den Kanon der Zunft zu rebellieren.

Inhalt und literarische Darstellungsform des Werkes bilden ein Ganzes, das kaum einer Einzel- oder Gesamtkritik zu unterwerfen ist. Der Verf. hat uns ein Werk geschenkt, das zur Meditation zwingt, das uns Gedankengänge vermittelt, die einer wissenschaftlichen Behandlung eines Textes vorausgehen oder nachfolgen sollten und welches verdeutlicht, daß grundlegende Aussagen der Schrift (z. B. Schöpfung) von der Weisheit in Israel unter besonderen Gesichtspunkten betrachtet werden. Das Werk des Verf. bietet sich zu einer langen und andauernden Auseinandersetzung an, die zwar Kritik als notwendig anerkennt, aber in ihr weder eine Notwendigkeit noch eine zwingende Pflichtübung sieht.

Münster O. Loretz

Klatt, Werner: **Hermann Gunkel.** Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 280 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Heft 100) Lw. DM 38.–; br./kart. DM 34.–

Der Verf. entwirft in seinem Werk ein anschauliches Bild der Persönlichkeit Hermann Gunkels und seines Einflusses auf die biblische Wissenschaft.

Das Buch behandelt folgende Problemkreise: I. Teil: Die Anfänge 15–45); II. Teil: Die religionsgeschichtliche Periode: A. Schöpfung und Chaos 1895 – das erste Hauptwerk, B. Andere Arbeiten zur Religionsgeschichte (46–103); III. Teil: Die literaturgeschichtliche Periode: A. Die Genesis 1901 – das zweite Hauptwerk, B. Eine Geschichte der Literatur Israels, C. Gunkels Beitrag zur Prophetenforschung, Die Psalmen – das dritte Hauptwerk (104–260). Am Schluß (261–271) würdigt der Verf. zusammenfassend die Arbeit Gunkels und setzt diese zu Gegenwartsproblemen in Beziehung. Ein Literatur-, Abkürzungs- und Namenverzeichnis schließen das Buch ab (272–280).

Die neue Gunkel-Biographie zeichnet sich durch eine gute Dokumentation aus und dürfte in absehbarer Zeit kaum durch eine

andere Darstellung abgelöst werden. Sie sollte zur Lektüre eines jeden gehören, der in der biblischen Exegese arbeitet.

Eine Überprüfung des Abschnittes „Der Babel-Bibel-Streit" (99–103) gibt zu erkennen, daß der Verf. vielleicht nicht immer genügend Zeit für die Bearbeitung auch der Einzelfragen zur Verfügung hatte. So wiederholt der Verf. die von den Gegnern Fr. Delitzschs vorgebrachte These, er habe in seinem Vortrag nichts gesagt, „was nicht unter den Assyriologen und auch inzwischen unter den Alttestamentlern allgemein bekannt war" (100). Fr. Delitzsch hat sich mit dieser Anschuldigung seiner Gegner zurecht ironisch auseinandergesetzt (siehe z. B. Babel und Bibel. Ein Rückblick und Ausblick, Stuttgart 1904, 4ff).

Der Verf. charakterisiert die durch den Vortrag „Babel und Bibel" entstandene Situation folgendermaßen: „Stand doch nicht weniger auf dem Spiel als der Offenbarungscharakter der Heiligen Schrift, wenn sich, wie Delitzsch nachgewiesen zu haben schien, herausstellen sollte, daß das Alte Testament an wichtigen Stellen und zu großen Teilen direkt von babylonischer Literatur abhängig war" (100). Diese Darstellung dürfte kaum den damaligen *status quaestionis* zutreffend beschreiben. Fr. Delitzsch sah aufgrund der neuen Funde die Verbalinspiration als *ad absurdum* geführt und somit die biblischen Texte als irrend und anderen Texten vergleichbar an. Der besondere Offenbarungsanspruch der Bibel und die Auserwählung Israels waren nach Fr. Delitzsch somit hinfällig (siehe: Zweiter Vortrag über Babel und Bibel, neue durchgesehene Ausgabe, Stuttgart 1904, 52–54). Der Streit zwischen Fr. Delitzsch und H. Gunkel (vgl. z. B. Babel und Bibel. Ein Rückblick und Ausblick, Stuttgart 1904, 23–27) bedürfte einer sorgfältigen Einzeluntersuchung, die festzustellen hätte, inwieweit die zwei Gelehrten aneinander vorbeigeredet haben und inwieweit H. Gunkels Kritik wirklich den Kern der Sache getroffen hat.

Zu S. 101 Anm. 9: Das Buch „Die große Täuschung" wurde 1920 und nicht 1921 veröffentlicht. Diese irrtümliche Angabe hat der Verf. vielleicht aus H.-J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart, Neukirchen 1956, S. 278, übernommen.

Münster O. Loretz

Helfmeyer, Franz Josef: **Die Nachfolge Gottes im Alten Testament.** – Bonn: Peter Hanstein Verlag 1968. XXII, 222 S. (Bonner Biblische Beiträge 29) br. DM 38.50

Der Verfasser dieser kath.-theol. Bonner Dissertation hat sich ein faszinierendes Thema gestellt, zugleich eines, das dringend nach Bearbeitung rief. Mit Recht stellt er einleitend fest: „Während die vom N.T. und der urchristlichen Ethik geprägte Bedeutung des Begriffes (der Nachfolge) bereits vielfältig untersucht und dargestellt worden ist, steht seine Verbindung mit der at.lichen Vorstellung von der Nachfolge Gottes noch aus" (1). Es darf sogleich gesagt werden, daß H. sich seiner Aufgabe mit größter Sorgfalt entledigt hat und zu interessanten Ergebnissen gelangt ist.

Die Arbeit ist in zwei Hauptteile gegliedert, von denen der erste, mit mehr vorbereitendem Charakter, dem Vorkommen der Wendung *hlk 'ḥrj* im profanen Sprachgebrauch gewidmet ist (3–76; S. 78 ist der Seitentitel zu korrigieren!), während der zweite Teil (77–222) den eigentlichen Scopus der Arbeit verfolgt und die theologische Verwendung der Formel untersucht. Im profanen Sprachgebrauch dient diese zur Kennzeichnung der Verhältnisse Knecht-Herr, Kriegsvolk-Feldherr, Parteigänger-Kandidat, Jünger-Meister, Frau-Mann. Trotz ihrer vorbereitenden Funktion bildet schon diese Übersicht in sich einen wertvollen Bestandteil der Arbeit. Erfreulich ist, daß zu den einzelnen Themen immer auch die einschlägigen altorientalischen Parallelen vermerkt werden.

Eigentliches Neuland betritt der Verfasser im theologischen Hauptteil der Arbeit, was erstaunlich ist, wenn man bedenkt, wie viel Fleiß in den letzten hundert Jahren auf die Erfassung und Erforschung formelhafter Wendungen im Alten Testament verwendet wurde. In zwei Schritten werden die Themen „Nachfolge Jahwes" (77–130) und „Nachfolge der Götter" (130–182) angegangen. Ein dritter und letzter Unterteil versucht als Ergebnis Aussagen zu machen über Herkunft, Eigenart und Entfaltung der Nachfolge Jahwes (183–222).

Der religiöse Gebrauch der Wendung *hlk 'ḥrj (JHWH)* liegt an folgenden sieben Stellen vor: Dt 13, 5 (sekundäre Amplifikation im dt Gesetz); 1Kg 14, 8 (dtr Redaktor); 1Kg 18, 21 (dtr Redaktor); 2 Kg 23, 3 („typisch dt Terminologie": 85) und davon abhängig 2Chr 34, 31; Jr 2, 2 (Prophetenspruch aus der Zeit des Josia), schließlich Hos 11, 10 (Glosse). Die Vorstellung der Nachfolge ist jedoch nicht auf die Wendung *hlk 'ḥrj* beschränkt, sondern spiegelt sich in einer ganzen Reihe näherer und fernerer Synonyma wider, die der Verfasser einzeln diskutiert (93–122). Als dominierende Idee hebt er die Ausschließlichkeit der Verehrung Jahwes und die Erfüllung der Bundespflichten, vor allem des ersten Gebots hervor. Als vorläufiges Ergebnis kann gebucht werden, daß die Nachfolgeterminologie im dt-dtr Literaturkreis lokalisiert erscheint und daß sie in unverkennbarer Beziehung zur Bundesterminologie steht (126–130).

Das Inventar der auf die Götter bezogenen Wendung *hlk 'ḥrj* ergibt eine breitere Streuung als beim Bezug auf Jahwe. Indes liegt auch hier der Schwerpunkt der Verwendung in der dt-dtr Literatur (130). Göttern nachfolge ist die in kultischen Ausdrucksformen sich manifestierende Verletzung der Ausschließlichkeitsforderung Jahwes. Im Gegensatz dazu bleibt die Nachfolge Jahwes nicht auf den Kult beschränkt, sondern umfaßt auch die Erfüllung der ethisch-religiösen Pflichten (181f).

Die Darbietung und Diskussion dieses reichen Materials führt den Verfasser zum Schluß, daß die Vorstellung der Nachfolge Jahwes ihren Sitz im Leben im Heiligen Krieg habe, und zwar näherhin in der Lade als dem sichtbaren Substrat des durch die Wüste und in den Krieg führenden Gottes. Auf die Verbindung der Lade mit dem Heiligen Krieg ist auch die Bezeichnung *JHWH ṣᵉbā'ōt* zurückzuführen. Den veränderten Verhältnissen des Kulturlandes entspricht die Funktion der Lade als Prozessionsheiligtum. „Im Umkreis der Lade ... ist demnach der Sitz im Leben für den Begriff *hlk 'ḥrj JHWH* zu suchen, zumal die Nachfolge mit der Nachfolge der Lade eng verbunden ist. Wo die Lade ist, da ist auch Jahwe" (195). Die literarische Heimat des Begriffs ist die dt-dtr Literatur, was mit dem „kriegerischen Geist" des Dt übereinstimmt (201). Hier vollzog sich „wahrscheinlich die Übertragung des mit der Institution des Heiligen Krieges verbundenen Begriffes *hlk 'ḥrj* auf den theologischen Sprachgebrauch" (202). Da andererseits die Hüter der Lade die Leviten waren, ist die literarische Herkunft des Begriffes der Nachfolge Jahwes „wahrscheinlich" in levitischen Kreisen zu suchen (204), wobei sich die Gestalt des Samuel besonders anbietet: „Möglicherweise sind deshalb die Verfasser der dt-dtr Literatur in den Kreisen um Samuel zu suchen" (205).

Der Übergang zum theologischen Sprachgebrauch brachte eine „Spiritualisierung" des Begriffes der Nachfolge mit sich. In der dt-dtr Zeit, in der die Lade vom „Führersymbol und Kriegspalladium" (210) zum Gesetzesbehälter wurde, wandelte sich der Begriff der Nachfolge von seinem ursprünglich räumlichen Verständnis zu dem des Gesetzesgehorsams und der Erfüllung der ethisch-religiösen Pflichten. Hingegen lassen sich für das Verständnis der Nachfolge im Sinne von Nachahmung im Alten Testament nur entfernte Ansätze feststellen.

Der hohe Wert der Arbeit liegt in einer lückenlosen Registrierung der Stellen, an denen die Formel „hinter Jahwe hergehen" und ihre Synonyma vorkommen, sowie in der Bestimmung ihrer literarischen und überlieferungsgeschichtlichen Zugehörigkeit. Hier zeigt sich der Autor in Problemstellung und Literatur bewandert, wenn er auch seine Quellen etwas einseitig auswählt und von der in Dissertationen häufig zu beobachtenden Manie, jeden Satz und Halbsatz mit einer Referenz zu belegen, nicht verschont geblieben ist.

So wird die Feststellung, daß „das Bundesbuch jedenfalls älter ist als Dt" (62) mit Verweisen auf die Einleitungen von Eißfeldt, Sellin-Fohrer und Weiser gerechtfertigt (ebd. Anm. 193; bei Weiser soll es wohl heißen S. 114 statt 104). Ihr wird kaum jemand widersprechen, es sei denn der Autor selbst, wenn er „die Verfasser der dt-dtr Literatur in den Kreisen um Samuel" sucht (205). Bei der Diskussion der entscheidenden Schrifttexte und der Bestimmung des Begriffs der Nachfolge durch Synonyma würde man die Übersetzung gerne so wörtlich wie möglich finden (vgl. „was mir recht ist" für „was *jāšār* ist in meinen Augen" [80]; „befolgen" für *šmr* [85], anderswo „erfüllen" für *šmr* und „befolgen" für *'śh* [88]; sehr fragwürdig ist die Übersetzung „auf zwei Krücken hinken" 1Kg 18, 21 [82], weil *psḥ* schwerlich „hinken" und *sᵉ'ippim* schwerlich „Krücken" bedeutet). Ungewöhnlich dürfte es sein, der Hochschätzung für die Vorlesungen des Promotors durch deren wiederholte nicht kontrollierbare Zitierung in der Dissertation Ausdruck zu geben.

Weniger überzeugend als die Bereitstellung der Bausteine ist das Gebäude, das der Verfasser damit konstruiert. Dies gilt vor allem von der Lokalisierung des Begriffes der Nachfolge im Phänomen des Heiligen Krieges. Nicht nur fehlt dieser Bezug an den sieben Stellen, an denen der Begriff einen theologischen Sinn hat. Vielmehr lassen auch von den (wenn ich richtig gezählt habe) 36 besprochenen profanen Stellen nur drei eine solche Relation erkennen (Ri 3, 27; 4, 14; 1Sm 11, 7; daß Scheba mit seinem Aufruf „jeder zu seinen Zelten, Israel!" [2Sm 20, 1] „an die von Charismatikern getragene Institution des Heiligen Krieges" anknüpft [43], ist nicht eben überzeugend). Selbst auf die sechs Stellen, an denen ein Kriegsvolk-Feldherr-Verhältnis ausgesprochen ist, macht dies nur die Hälfte aus. In Ri 9, 4 handelt es sich um einen ausgesprochen „unheiligen" Krieg. Ebenso stellt der Verfasser zu 1Sm 17, 13 und 25, 13 ausdrücklich fest, daß sie mit einem Heiligen Krieg nichts zu tun haben.

Dann aber wird es auch sehr fragwürdig, ob „die Nachfolge der Lade als Wanderheiligtum und Kriegspalladium der konkrete Ansatzpunkt für die Nachfolge Jahwes" gewesen ist (222). Bei der

bekannten Tendenz des Dt, die Lade abzuwerten, fällt es schwer, eine typisch dt Vorstellung von der Lade her zu begründen. Gilt für das Dt wirklich: „Wo die Lade ist, da ist auch Jahwe" (195)? Wenn also dem Begriff der Nachfolge Jahwes ursprünglich eine räumliche Vorstellung zugrunde liegt, so ist doch ernsthaft zu bezweifeln, daß diese im Bereich des Heiligen Krieges und der Lade zu suchen ist. Andererseits dürfte die räumliche Vorstellung längst verblaßt sein, als die dt Theologie den Begriff der Nachfolge spiritualisierte. Allen fünf Arten der profanen Verwendung der untersuchten Formel scheint ja der Sinn gemeinsam zu sein: sich auf die Seite jemandes stellen, ihn anerkennen, sich ihm verpflichtet wissen – das, was der Verfasser in anderem Zusammenhang „freundschaftliches Gefolgschaftsverhältnis" nennt (135 Anm. 37). Auf Jahwe übertragen kann dies für die dt Theologie nur gleichviel bedeuten wie „lieben", und zwar „mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele", und es umfaßt somit, wie der Verfasser (in der Einzeldiskussion wohl zu wenig, aber doch schlußfolgernd) treffend hervorhebt, die Erfüllung des ganzen Gesetzes (vgl. bes. 210). So ist es – auch wenn sich nicht alle unterwegs geschnittenen und aufgelesenen Ähren am Ende richtig bündeln lassen wollen – das Verdienst der Arbeit, der alttestamentlichen Theologie im allgemeinen und der Dt-Forschung im besonderen entscheidende neue Impulse gegeben zu haben.

Tübingen Herbert Haag

Rehm, Martin: **Der königliche Messias** im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja. – Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker 1968. XII, 432 S. (Eichstätter Studien, Neue Folge, Bd I) Lw DM 48.–

Die Exegese ist weit davon entfernt, das historische Bild der messianischen Erwartung übereinstimmend zu zeichnen. Die literarkritischen, überlieferungsgeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Vorstellungen der einzelnen Forscher sind nun einmal zu verschiedenartig und wirken sich auf die Deutung aus. Nicht selten droht die Gefahr kritiklosen Übernehmens anerkannter Positionen, eines Pseudo-Consensus im Bereich der kritischen Forschung. So nimmt man die vorliegende ausführliche Darlegung des königlichen Messianismus mit großen Erwartungen zur Hand.

Im Mittelpunkt stehen, wie der Titel ankündigt, die jesajanischen Texte 7, 14–16; 8, 5–10; 9, 1–6 und 11, 1–9, die den Inhalt von Kap. II–V ausmachen (30–234). Als Vorstufen der jesajanischen Botschaft kommen in Kap. I (1–29) die Väterverheißungen, die Natanweissagung, der Jakobsegen und die Bileamsprüche zur Sprache. Kap. VI (235–245) behandelt unter dem Gesichtspunkt des Fortwirkens der jesajanischen Weissagungen sonstige Texte des Jesajabuches (32, 15–20; 2, 2–4; 11, 10; 4, 2–6; 16, 4f; 28, 16; 29, 17–24), ferner Mich 4–5, die Stellen vom Davidsproß im Jeremiabuch (23, 5f; 33, 14–17), die ezechielischen Stellen (17, 22–24, 21, 30–32; 34, 23f; 37, 15–28; die *nāśî'*-Stellen in 44–46), die Jahweknechtlieder, Jes 65, 17–25 (als nichtjesajanischen Text), Sach 3 und 6, Ps 2 und Ps 110, Sach 9, 9f und Ps 72. Kap. VII (346–397) bringt zusammenfassend die Ergebnisse und sucht den Bezug zur neutestamentlichen Erfüllung.

Uneingeschränkte Bewunderung verdient die Vollständigkeit, mit der in Kap. II–V die jesajanischen Texte untersucht werden. Kein Forschungsaspekt und kein wichtiger Beitrag bleibt unberücksichtigt. Schon allein deshalb wird das Werk dankbar benutzt werden. Dabei ist die Darstellung objektiv und informativ; sie verrät den für exaktes exegetisches Arbeiten bekannten Altmeister des Faches. Die Behandlung der übrigen Stellen ist weniger vollständig und darf es aufgrund der Themenstellung wohl auch sein. Was die kritische Einstellung des Verfassers betrifft, so kann der Leser unbesorgt sein. Das Werk ist alles andere als „fundamentalistisch". Es bietet keine – im unguten Sinn – dogmatisch gesteuerte leichte Lösung, sondern bezieht Positionen, die in der kritischen Exegese bestehen können und in den Grundauffassungen von vielen geteilt werden. Die Zeitgebundenheit der messianischen Weissagungen wird nachdrücklich herausgestellt.

Dennoch ist die Konzeption des Verfassers anfechtbar. Der historische Sachverhalt der messianischen Erwartung, der von spätjüdischer Aktualisierung (die natürlich ihrerseits wieder Äußerung messianischer Erwartung für die eigene Zeit ist) und von neutestamentlicher Erfüllungsinterpretation zu unterscheiden ist, stellt sich dem Rezensenten wesentlich anders dar (vgl. J. Bekker, Isaias – der Prophet und sein Buch, SBS 30, Stuttgart 1968). Entscheidend ist die Frage, ob es in vorexilischer Zeit eine messianische Erwartung gegeben hat. Der Verfasser antwortet in positivem Sinne. Jesaja kann auf schon bestehende Erwartungen, die vor allem in Gn 49 ihren Ausdruck finden, zurückgreifen. Der Prophet selbst prägt dann in der Immanuel-Weissagung, deren königlich-messianische Deutung der Verfasser für zutreffend hält, sowie in den gleichartigen ergänzenden Weissagungen von Jes 8, 5–10; 9, 1–6 und 11, 1–9 sozusagen Standardtexte messianischer Erwartung, denen sowohl der zeitgenössische Micha als auch die späteren Propheten Jeremia, Ezechiel, Sacharja und Deuterojesaja sowie die Verfasser von Ps 2 und Ps 110 verpflichtet sind.

Zunächst ist auf die fatale Unsicherheit hinzuweisen, ob die Immanuel-Stelle überhaupt als Königstext gelten kann, was ja Voraussetzung einer messianischen Deutung ist. Die messianische Deutung wurde noch kürzlich von R. Kilian, Die Verheißung Immanuels. Jes 7, 14, SBS 35, Stuttgart 1968, 59–66, abgelehnt. Eine Reihe anderer Deutungen, über die der Verfasser ausführlich referiert, melden ihren Anspruch an. Vielleicht kommen jene Autoren der Wahrheit am nächsten, die in Immanuel einen Sohn des Jesaja sehen. Daß der Prophet klare Vorstellungen von seiner Immanuel-Gestalt gehabt hat, sollte man nicht bezweifeln. Wenn nun die Immanuel-Stelle zum mindesten umstritten ist, kann man dem Verfasser den Vorwurf nicht ersparen, daß seine Konstruktion einer umfassenden Traditionsmächtigkeit dieser angeblich messianischen Weissagung auf tönernen Füßen steht.

Immerhin bleiben die übrigen jesajanischen Königstexte als möglicher Ausgangspunkt oder als verstärkende Zentralstellen einer messianischen Erwartung. Hier ist nun die entscheidende Frage zu stellen, ob die vorexilische Zeit eine über die gegenwartsbezogene und auf den jeweiligen Herrscher gerichtete Königsideologie hinausreichende eigentliche messianische Erwartung gekannt hat. Diese Frage ist m. E. entschieden zu verneinen. Der Weg zu dieser Einsicht führt freilich nur über eine ganzheitliche Betrachtung der Geschichte der messianischen Idee. Die Texte ergeben, isoliert betrachtet, kein genügend deutliches Bild und sind auf dem Hintergrund der Traditionen Israels und ihrer historischen Möglichkeiten zu befragen. Bei einem Blick auf die gesamte Breite der Überlieferungen fällt auf, daß Jesaja mit seinen angeblich messianischen Weissagungen allein dasteht. Bei Amos und Hosea finden wir nichts Entsprechendes. Ob Mich 5, 1ff als Parallelzeugnis eines Zeitgenossen anzusehen ist, bleibt fraglich, denn Mich 4–5 ist im übrigen eindeutig exilisch-nachexilischer Herkunft. Sollte Mich 5, 1ff wirklich von Micha stammen, hätten wir es mit einem situationsverwandten Parallelzeugnis zu tun. Die Tatsache, daß wir nur bei Jesaja Königstexte finden, ist auf seine besondere Situation am Königshof zu Jerusalem zurückzuführen. Die Texte sind als Zeugnisse gegenwartsbezogener Königsideologie, deren Bedeutung der Verfasser unterschätzt, weder messianisch zu verstehen noch mit einem breiten Strom vorausgehender und nachfolgender messianischer Erwartung in Verbindung zu bringen. Am allerwenigsten ist an eine gesamtisraelitische Tradition zu denken; wir müssen vielmehr noch zur Zeit des Jesaja mit verschiedenen relativ eigenständigen Traditionen Israels rechnen. Es ist auch aus diesem Grunde unwahrscheinlich, daß spätere „messianische" Stellen, wie der Verfasser immer wieder betont (vgl. 235ff, 280, 282, 287, 337), von den jesajanischen Stellen abhängig sein sollen.

In der Argumentation des Verfassers spielt der Rest-Gedanke bei Jesaja eine wichtige Rolle (vgl. 143, 184, 195, 234, 347, 372, 389), insofern er die Möglichkeit bietet, die messianische Heilsbotschaft in der Verkündigung des Jesaja sinnvoll unterzubringen. Es dürfte jedoch erwiesen sein, daß die gewünschte Rest-Vorstellung beim Propheten selbst nicht anzutreffen ist. Sie geht auf das Konto der Redaktion des Buches. Vgl. zuletzt R. Kilian, a.a.O. 49–52, und – stark einschränkend – U. Stegemann, Der Restgedanke bei Isaias, BZ NF 13 (1969) 161–186.

Auch Gn 49 kann nicht als messianische Weissagung gelten (16–23). (Mit Bezug auf Nm 24 wird das vom Verfasser zugegeben.) Beide Stellen sind *Vaticinia ex eventu* auf das davidische Königtum und spiegeln die Einstellung des Jahwisten wider.

Daß diese gegenwartsbezogene Einschätzung der vorexilischen Königstexte richtig ist, zeigt ein Blick auf die Königserwartung seit Beginn des Exils. Hier kann man die Probe aufs Exempel machen. Der vom Verfasser postulierte Strom messianischer Erwartung hätte gerade jetzt an die Oberfläche treten müssen. Wir konstatieren jedoch nur eine matte Königserwartung restaurativen Gepräges, die – wie unsere Interpretation der vorexilischen Königstexte – genau der geschichtlichen Situation entspricht. Man dachte nicht messianisch, sondern erhoffte eine Wiederherstellung des empirischen Königtums. So das deuteronomistische Geschichtswerk sowie die Redaktion des Jeremia- und des

Ezechielbuches. (Der historische Jeremia stand dem Königtum zuletzt gleichgültig und ablehnend gegenüber; Ezechiel hat möglicherweise auf Jojachin, den Gefangenen, gesetzt.) Wie die restaurative Königshoffnung, die den Verfassern dieser Werke vorschwebte, konkret ausgesehen haben mag, ist dem Modellfall der Bücher Haggai und Sacharja zu entnehmen, wo sich die Erwartung auf Serubbabel, den Enkel Jojachins, richtet. Neben der restaurativen Königserwartung gab es Kreise oder Perioden, die rein „theokratisch" dachten und – wiederum in Übereinstimmung mit der historischen Situation – vom Königtum völlig absahen. Die traditionelle Königsidee wird auf das Volk als Ganzes übertragen oder auch anstandslos auf einen Fremdherrscher (Jes 44, 28; 45, 1). (Schon bei Jeremia war Nebukadnezar der Beauftragte Jahwes.) Theokratisch denken vor allem die Redaktion des Jesajabuches, die Priesterschrift und das chronistische Geschichtswerk. Es verdient Beachtung, daß auch die Königsgestalt der Jeremia- und Ezechielredaktion vor dem Gedanken der Königsherrschaft Jahwes fast völlig in den Hintergrund tritt. Besonders im Ezechielbuch wird der König zu einem bloßen Statisten der priesterlichen Theokratie. Ein messianischer König müßte anders dargestellt werden. Die Aufwertung der mit dem Königtum konkurrierenden Priesterschaft zeigt erneut, wie sich die Erwartungen den Realitäten anpaßten.

Der Verfasser gibt zu, daß die Stellen des Jeremia- und Ezechielbuches in der Mehrzahl nur die Restauration des Königtums betreffen, ohne eigentlich messianisch zu sein. Er möchte jedoch Jer 23, 5f und – ausgerechnet – Ez 21, 32 absondern. Bei Jer 23, 5f wirkt sich aus, daß er den deuterojeremianischen Charakter der Stelle nicht erkennt, wie er auch die Echtheit der ezechielischen Stellen mit restaurativer Königserwartung für das Gegebene hält. Die Studie von S. Herrmann (Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament), dem Verfasser wohlbekannt, dürfte in dieser Frage den richtigen Weg weisen. Es geht auch nicht an, zwischen Sach 3 (messianisch) und Sach 6 (Wiederherstellung des Königtums) zu unterscheiden (303–313).

Es wäre aufschlußreich gewesen, die Entwicklung der messianischen Idee noch bis ins Spätjudentum hinein zu verfolgen. Das auffällige Versiegen der Königserwartung – auch diesmal in Übereinstimmung mit der historischen Situation – bestätigt, daß auch vordem nichts vorhanden war, was über die historischen Möglichkeiten des empirischen Königtums und einer Restaurationserwartung hinausging. Erst im Zuge einer antihasmonäischen und antirömischen Bewegung setzt die eigentliche messianische Erwartung ein.

Die Gesamtkonzeption des Werkes („der königliche Messias im Lichte der Immanuel-Weissagungen") scheint also nicht sachgemäß zu sein. Die Themenstellung drückt ein historisches Wunschbild aus. Sie hat zur Folge, daß zahlreiche Texte und Überlieferungskomplexe nicht zur Sprache kommen, obwohl auch sie einen Anspruch darauf hätten, befragt zu werden. So Gn 3, 15; die übrigen Königspsalmen; das deuteronomistische und das chronistische Geschichtswerk; Hag 2, 20–23; Hos 3, 5 und Am 9, 11f (beide redaktionell); Sach 12, 10; die Hasmonäer-Ideologie. Diese Zeugnisse lassen sich wohl nur – ohne daß dies freilich hier im einzelnen nachzuweisen wäre – in das oben skizzierte historische Bild der „messianischen Erwartung" sinnvoll einordnen. Einige beachtenswerte Diskussionsbeiträge der letzten Jahre seien genannt. Für Gn 3, 15 hat Ortensio da Spinetoli, La data e l'interpretazione del Protovangelo (Gen. 3, 15), in: Il Messianismo (atti della XVIII settimana biblica), Brescia 1966, 35–56, eine Deutung versucht, der man zwar nicht beipflichten wird, die dem Verfasser jedoch sehr zustatten gekommen wäre. Zur Restaurationserwartung des deuteronomistischen Geschichtswerks ist jetzt E. Zenger, Die deuteronomistische Interpretation der Rehabilitierung Jojachins, BZ NF 12 (1968) 16–30, zu vergleichen. Den historischen Standort von Am 9, 11f ermittelt U. Kellermann, Der Amosschluß als Stimme deuteronomistischer Heilshoffnung, EvTh 29 (1969) 169–183. Die Hasmonäer-Ideologie von 1 Makk glaubt derselbe Verfasser (Nehemia. Quellen, Überlieferung und Geschichte, BZAW 102, 1967) auch in einer lezten Redaktion des chronistischen Werks entdeckt zu haben.

Einige kritische Anmerkungen zu Einzelheiten. Jes 29, 17–24 (260) und 32, 15–20 (235ff, 239) dürften kaum jesajanisch sein. Auch mit Bezug auf Jes 2, 2–4 (239ff) und 4, 2–6 (253ff) wird man die Entscheidung des Verfassers nicht billigen können. – Der *dawidum* der Mari-Texte wird S. 293, Anm. 194, noch erwähnt (unter Verweis auf Mowinckel, He that Cometh, 164), obwohl längst erkannt ist, daß es sich um ein *ghost-word* handelt (bibliographische Hinweise etwa bei M. Weippert, Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion, Göttingen 1967, 111, Anm. 2). – Die prophetischen Mari-Briefe (392f) sind von sechs auf dreiundzwanzig angestiegen (vgl. schon H. Schult, Vier weitere Mari-Briefe „prophetischen" Inhalts, ZDPV 82 [1966] 228–232, und neuerdings W. L. Moran, New Evidence from Mari on the History of Prophecy, Bibl 50 [1969] 15–56). – Ps 110 wird als spät erkannt; es ist jedoch zu optimistisch, ihn ganz konkret vor Sach 6, 9–15 ansetzen zu wollen (321f). – *da'at* soll in Jes 11, 2 zusammen mit *jir'at* Nomen regens in einer Status-constructus-Bildung sein (202 u. 206). Das ist nicht nur sprachlich sehr schwierig (vgl. Gesenius-Kautzsch, § 128 a), sondern in Anbetracht des weisheitlichen Gebrauchs von *da'at* sogar positiv auszuschließen (vgl. J. Becker, Gottesfurcht im Alten Testament, Rom 1965, 214–222).

Die historisch-kritische Deutung gewisser Texte des Alten Testaments, die durch die neutestamentliche Erfüllung privilegiert worden sind, wird noch immer überzogen. Es ist, als könne man den historischen Sachverhalt nicht ertragen. Die Zeitgebundenheit prophetischer Verkündigung ist unbefangener anzuerkennen, als das gemeinhin geschieht. Das Immanuel-Orakel war historisch ein Orakel wie viele andere und hat – bis auf Mt 1, 22f – keine tragende Rolle in der Entwicklung der messianischen Erwartung gespielt.

Simpelveld (Niederlande) Joachim Becker ss. cc.

Haag, Ernst: **Der Mensch am Anfang.** Die alttestamentliche Paradiesvorstellung nach Gn 2–3. (Trierer theologische Studien Band 24) Trier: Paulinus-Verlag 1970. VIII, 209 S.; kart. DM 38,–.

Der Verf. teilt seine Arbeit in drei Abschnitte ein. Im ersten (6–100) behandelt er „Die Formen der alttestamentlichen Paradiesvorstellung (A. Die Darstellung der Grundformen in Gn 2,46–3,24; B. Die Variante der Grundform in Ez 28,1–19; C. Die Grundform und die Variante: ein Vergleich), im zweiten den Inhalt der atl. Paradiesvorstellung (A. Die Themen und ihre Struktur: B. Die Komposition der Grundform) und im dritten „Die Bedeutung der alttestamentlichen Paradiesvorstellung (A. Die Eigenart der Schöpfungsaussagen von Gn 2–3; B. Die Bedeutung der Schöpfungsaussagen von Gn 2–3).

Einige Bemerkungen über den generellen Charakter der Arbeit seien hier noch vorangestellt. Das Buch des Verf. dürfte unter den neueren katholischen Arbeiten zu den Fragen des Ursprungs eine besondere Position einnehmen. Das Werk zeugt nämlich von einem starken Interesse an Exegese im Sinne von Textauslegung und zugleich von einer festen Bindung an gegenwärtig in der dogmatischen Theologie akzeptierten Fragestellungen. Offensichtlich hat der Verf. auch zu Grundtendenzen der katholischen französischen Exegese mit ihrem starken Hang zu einer ganzheitlichen Auffassung im Sinne eines Symbolismus eine positive Haltung gewinnen können. Die vom Verf. gewählte Methode bietet sicher den Vorteil, daß er beim Gros der katholischen Theologen Anklang finden wird. Denn diese werden weder philologisch überfordert noch gezwungen, unvermittelt den gewohnten Rahmen ihres Denkens auf eine unbequeme Art in Frage gestellt zu sehen. Die vom Verf. behandelte Thematik ist jedoch auch mit Nachteilen verbunden. Nur einige Andeutungen: Kann heute eine Arbeit über die Ursprünge noch geschrieben werden, ohne daß die neueste Diskussion über Atram-Ḫasis berücksichtigt wird (vgl. z. B. W. G. Lambert – A. R. Millard, Atra-Ḫasis. Oxford 1969)? Ferner setzt eine Arbeit mit dieser Thematik nicht eine breitere und selbständige Auseinandersetzung mit den Göttern Baal und El der ugaritischen Texte voraus? Die wichtigste Frage wird jedoch folgende sein müssen: Kann bei dem gegenwärtigen Wissen über die kanaanäische Religion und Kultur, wie sie uns durch die Ausgrabungen und die Texte aus Ugarit bekannt geworden sind, trotz der Unkenntnis der früheren Form der Mythen, die im Alten Testament offenkundig weiterleben, noch in einer Herausstellung einer sogenannten biblischen Gesamtlinie ein Ersatz gesucht werden? Mehrere Anzeichen deuten darauf hin, daß sich die alttestamentliche Wissenschaft nicht mit einer Ersatzlösung zufrieden geben kann. Daß auch im Buch des Verf. die großen Bögen gefährlichen Rissen ausgesetzt sind, zeigen z. B. die Ausführungen zu Ps 45 (107f), wo eine nachträgliche allegorische Interpretation eines Epithalamiums mit der Allegorese neuerer Kommentare verwechselt wird. Der Verf. schreibt zu Ps 45,7 („Dein Thron, o Elohim, [besteht] für immer und ewig"): „Eine derart uneingeschränkte Bezeichnung des Königs als Gott ist für die alttestamentliche Überlieferung ganz ungewöhnlich und ist auch hier sicher nicht als eine formelle Aussage über die Göttlichkeit des Königs zu verstehen;

denn der Psalm unterscheidet deutlich zwischen dem König und seinem Gott (V. 8)." (108). Die vom Verf. behandelte Problematik besteht nur, wenn bei Ps 45 nicht zwischen ursprünglicher Form des Textes und späterer Überarbeitung, der das „Elohim" in v. 7 zuzuschreiben ist, unterschieden wird.

Seinen Lesern bleibt der Verf. m. E. eine ausführliche Beschreibung seines eigenen Mythos-Begriffes schuldig. Er wandelt zwar geschickt die biblische Sprache in die heutiger katholischer Theologie um (s. z. B. S. 178ff) und schreibt z. B. „Mit dem Begriff der Ursünde ist vielmehr ein theologisch zu verstehender Sachverhalt umschrieben, nämlich die Auflehnung des Menschen gegen den von Jahwe gesetzten Anfang schlechthin" (191). Die Frage an den Interpreten wäre vielmehr: Warum übernimmt die Bibel die Sprache des Mythos und warum spricht unsere Theologie und mit welchem Recht so, wie es ihr heute beliebt. Der Verf. gibt jedenfalls an mehreren Punkten zu erkennen, daß der Mythos bei ihm eine Wertung erfährt, die stark von der mythenfeindlichen Theologie her eingefärbt ist. Nur so dürfte z. B. ein Satz wie der folgende verständlich werden: „Gleichwohl läßt sich ein mythischer Urgrund bei den einzelnen Themen nicht ganz verheimlichen" (16). Warum verheimlichen? Gn 2–3 kennt da offensichtlich weniger Sorgen als der Verf.

Das Buch stellt eine willkommene Bereicherung der Literatur zu Gen 2–3 dar. Die exegetische Methode des Verf. wirft grundsätzliche Fragen auf, und wird die wachen Leser oft zur Frage zwingen, ob diese hält, was sie verspricht. Es bleibt auch abzuwarten, ob die Fachkollegen dem Verf. in der von ihm befolgten Methode bereitwillig folgen werden.

Münster. O. Loretz.

Blommerde, Anton, CM: **Northwest Semitic Grammar and Job.** (Biblica et Orientalia 22) Rome: Pontifical Biblical Institute 1969. XXVIII, 151 S.; br. $ 4.50.

Das Buch bietet eine Zusammenfassung der bisherigen Diskussion über die „nordwestsemitischen" Sprachelemente im Buche Hiob. Der Verf. geht hierbei von den Arbeiten M. Dahoods aus und sucht diese weiterzuführen.

Der Verf. verzichtet auf eine exakte Definition seines Begriffes „nordwestsemitisch" (1), so daß besonders seine Wertung des Aramäischen im Zusammenhang mit dem Verständnis des Ugaritischen und der Sprache des Hiobbuches unklar bleibt.

Das Buch des Verf. leidet an der ungelösten Frage der Literaturverweise. Hätte er die verwendete Literatur in einem exakt gearbeiteten Sigel- und Abkürzungsverzeichnis zusammengefaßt, dann wäre eine Kürzung derselben besonders auf den Seiten 3–35 möglich gewesen. Eine überlegte Gestaltung der Literaturnachweise nach modernen Maßstäben, wie sie z. B. in den führenden naturwissenschaftlichen Zeitschriften üblich sind, hätte es ermöglicht, den Umfang des Werkes um ca. ein Viertel zu mindern.

Der Verf. folgt an den meisten Stellen seinem Lehrer M. Dahood. Der mehrmals festzustellende Verzicht auf eine selbständige, gründliche Auseinandersetzung mit dem Text wirkt sich dabei oft ungünstig aus. Dies sei an einem Beispiel verdeutlicht. Die Stelle Hiob 5,7 übersetzt er (44) folgendermaßen: "It is man who engenders the real mischief // just as the bᵉne rešep soar in flight." Sein Kommentar hierzu lautet dann: „Dahood reads yôlid für Masoretic yûlād and explains l in leʿāmāl as emphatic lamed ... One may add that also kî may be emphatic ... 'it is man who ...'" (44). Die größte Schwierigkeit hat bisher der terminus bnj-ršp bereitet. Falls man von den Deutungen absieht, die bnj-ršp mit „Brandfunken" oder „Vögel" übersetzen, und man gewillt ist, in bnj-ršp ein Synonym zu 'dm in der ersten Vershälfte zu erblicken und es sinngemäß mit „die Sterblichen" (= die dem Rešep, dem Gott der Pest, oder der Seuche, der todbringenden Krankheit angehören) zu übersetzen, dürfte der Sinn klar werden. Das Schicksal des Menschen ist die „Mühe" (ʿml), aber die „Sterblichen" fliegen hoch, sie wollen „hoch hinaus". Der Sinn von Job 5,6–7 könnte dann vielleicht so umschrieben werden: Das Böse kommt nicht aus der Erde, es ist im menschlichen Bereich da, es bildet einen Bestandteil des menschlichen Lebens, und äußert sich darin, daß der zur Mühe geborene und sterbliche, dem Unheil ausgesetzte Mensch sich über seine Grenzen erhebt. Die vom Verf. verteidigte Lesung yôlid sowie die Erklärung des l vor ʿml als Lamed emphaticum sind überflüssig, zumal sie keineswegs geeignet sind, zwischen den beiden Vershälften einen sinnvollen und überzeugenden Bezug herzustellen.

Dem Verf. verdanken wir eine höchst willkommene Kritik der bisherigen philologischen Analyse des Buches Hiob sowie die Klärung zahlreicher strittiger Punkte.

Münster. O. Loretz.

Würthwein, E. – **Galling,** K. – **Plöger,** O.: **Die Fünf Megilloth.** 2. völlig neubearbeitete Auflage. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1969. 196 S. (Handbuch zum Alten Testament 18) Lw. DM 29.80

In der vorliegenden Neuausgabe behandelt E. Würthwein die Bücher Ruth, Das Hohelied und Esther, K. Galling das Buch Qohelet und O. Plöger die Klagelieder. Die Neubearbeitung zeichnet sich durch Klarheit und präzise Darstellung aus. Wer eine zuverlässige und wenig zeitraubende Information über die Megilloth sucht, wird gerne und mit Gewinn zu diesem Kommentar greifen.

Einige Einzelbemerkungen:

Ruth, 1–3 und 5–6: E. Würthwein betont mit Recht, daß 4, 17b in seiner heutigen Form auf späterer Konstruktion beruht. Er zieht hieraus jedoch den eigenartigen Schluß, daß 4, 17b nicht haltbar ist" (3), und folgert ferner, daß die Erzählung die Treuepflicht (*ḥsd*) gegenüber der Sippe in den Vordergrund stelle. Der Verf. dürfte hier aus einer zutreffenden literarischen Analyse die falsche Folgerung ableiten, daß die Hinordnung auf David für die Deutung der ganzen Erzählung belanglos sei.

S. 18 Anm. 1, wird Philologie durch generelle Überlegungen ersetzt.

Hohelied, S. 31. Der Verf. sieht das HL als ein Produkt der nachexilischen Weisheit an. Stellen wie 4, 8 (52) dürften dieser Annahme widersprechen. Vielleicht wäre zu sagen, daß in nachexilischer Zeit ältere Überlieferung zusammengefaßt wurde.

S. 65, der Passus aus dem ugaritischen Mythos von Jerach und Nikkal sollte als CTA 24, 22f und nach der dort gegebenen Transkription zitiert werden.

S. 77. Die Darstellung des Verhältnisses zwischen der Weisheit des Ostens und der Qohelets ist so summarisch, daß sie nichtssagend ist. Fast möchte man sagen *Babyloniaca non leguntur!*

S. 181, zu Est 2, 19 siehe ferner R. Sellheim, Das ‚Tor' des Herrschers, 1969, 555–562; H. P. Rüger, „Das Tor des Königs" – der königliche Hof, Orientalia 50, 1969, 247–250.

Münster O. Loretz

Dexinger, Ferdinand: **Das Buch Daniel und seine Probleme.** – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1969. 88 S. (Stuttgarter Bibelstudien, Heft 36) kart. DM 6.80

Die „Stuttgarter Bibelstudien" wollen einen entscheidenden Beitrag leisten in der gegenwärtigen Diskussion um die Bibel. Sie möchten nicht nur dem Theologen, sondern jedem wachen Christen dienen. Diesem erklärten Zweck entspricht auch die Arbeit Dexingers über die Probleme des Danielbuches. Sie legt nicht neue Lösungsversuche vor, sondern will entsprechend Vorgebildete über den gegenwärtigen Stand der Daniel-Forschung informieren.

In fünf Kapiteln behandelt D. hauptsächlich die sogenannten Einleitungsfragen. Den Schlußgestalter in der Makkabäerzeit rechnet er (mit seinem Lehrer K. Schubert) bereits zu den Asidäern. Ziemlich ausführlich erörtert D. aber auch einige exegetische Hauptprobleme, nämlich die Apokalyptik, das Reich der Heiligen des Höchsten, den Menschensohn und die Frage der Auferstehung, bemerkenswerterweise aber nicht die siebzig Jahrwochen. Zu allen Fragen verwertet er die neueste Literatur, meist in der ganzen internationalen Breite. Bei der Darstellung der Apokalyptik vermißt man freilich die wesentliche Studie von O. Plöger, Theokratie und Eschatologie (1959, ²1962). Und beim Bericht über die verschiedenen Interpretationen des Menschensohnes wäre eine Beurteilung der neuen, mehr anthropologischen Auslegung von Kl. Koch willkommen gewesen (Spätisraelitisches Geschichtsdenken am Beispiel des Buches Daniel: HZ 193, 1961, 1–32, bes. S. 23–25). D. registriert diese Arbeit zwar im Literaturverzeichnis; in seiner Darstellung ist sie aber, auch nach Auskunft des sonst dankenswert ausführlichen Autorenverzeichnisses, nicht zitiert. Kl. Koch also verwirft sowohl die Deutung auf das Volk Israel als die auf den Messias und sieht im Menschensohn den „Garanten einer vollendeten Menschheit" (28); er „bringt jene endzeitliche Wende, durch die die Menschen befreit werden zu ihrer eigentlichen Bestimmung" (24). In der Skizze Kochs bleiben Einzelfragen unbeantwortet, und wir werden abwarten müssen, bis sein angekündigter großer Danielkommentar im Neukirchener Biblischen Kommentarwerk erschienen ist.

Im übrigen unterrichtet Dexinger umfassend und zutreffend. Seine Schrift hilft zum notwendigen katholischen „Aggiornamento" bezüglich des Danielbuches. Die Interpretation der siebzig Jahrwochen auf Jesus Christus hat z. B. nur noch für die Auslegungsgeschichte Bedeutung. In der heutigen Zeit, so betont D. abschließend mit Recht, ist eine differenziertere Sicht der Probleme nötig. Was uns das Danielbuch aber weiter verbürgt, ist die Hoffnung auf das Kommen der Gottesherrschaft.

Mainz Heinrich Schneider

Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Vorarbeiten. Heft 1 mit Beiträgen von E. Schweizer, R. Schnackenburg, U. Wilckens, J. Blank und R. Pesch. Neukirchen: Neukirchener Verlag/ Zürich: Benziger Verlag 1969. 108 S.; kart. DM 16,80.

Was vor Jahren noch als ein Ding der Unmöglichkeit erschien, scheint hier Wirklichkeit werden zu wollen, daß Exegeten evangelischer und katholischer Konfession sich gemeinsam an das Werk machen, einen Kommentar zum Neuen Testament zu schreiben. Es ist wahr, auf dem Feld, wo die Konfessionen sich relativ am nächsten stehen, nämlich auf dem Feld der Schriftinterpretation, sollte man mit solchen zukunftsverheißenden Unternehmungen beginnen. In einem Vorwort geben die Herausgeber bekannt, daß der Kommentar „mit dem bewußten Willen zum Gespräch" erarbeitet werden soll .

Um dieses Gespräch zu führen, traf sich das zur Zeit aus 15 Mitarbeitern bestehende team-work zu einer ersten Arbeitstagung im Frühjahr 1968, deren Ergebnisse hier vorgelegt werden. Zur Debatte standen zwei Themen: Der Christushymnus in Kolosser 1,15–20 und „Was heißt bei Paulus: Aus Werken des Gesetzes wird niemand gerecht?" Beide Referate wurden doppelt gehalten, von einem evangelischen und einem katholischen Kollegen. In diesem Fall haben die Herausgeber Schweizer, Schnackenburg, Wilckens und Blank die Last des Anfangs übernommen. Dieses Prinzip der Doppelauslegung entspricht der Arbeitsweise des geplanten Kommentars, in dem je zwei Autoren aus den verschiedenen Kirchen zwei beieinanderliegende neutestamentliche Bücher in nochmals besonderer Zusammenarbeit auslegen sollen. Die Resultate und die ebenfalls veröffentlichte Diskussion zeigen, daß es den Herausgebern gelungen ist, den Anfang zu setzen und die in die Zukunft weisende Richtung anzuzeigen. Daneben aber wird eine aus manchem ökumenischen Gespräch bereits bekannte, aber immer wieder interessante Erfahrung deutlich, daß nämlich sogenannte konfessionelle Grenzen heute mitten durch die Konfessionen gehen. Sollte das das Resultat des Unternehmens werden, wäre das wahrscheinlich ein anderes Ergebnis als das erwartete, aber nicht minder bemerkenswert. Man wird den mutigen Herausgebern viel Ausdauer und Erfolg wünschen und das entstehende Werk sorgfältig im Auge behalten müssen.

Münster. Joachim Gnilka.

Benoit, Pierre: **Exégèse et Théologie.** Tome III. – Paris: Les Éditions du Cerf (1968). VIII, 446 S. br. FF 38.–

Bereits 1961 legte Pierre Benoit OP zwei Bände seiner gesammelten Aufsätze unter dem Titel „Exégèse et Théologie" (Paris 1961) vor, die in dieser Zeitschrift besprochen wurden (59 [1963] 156–157). Eine deutsche Übersetzung in Auswahl erschien 1965 unter dem Titel: „Exegese und Theologie" (Kommentare und Beiträge zum A u. NT), Düsseldorf 1965 (vgl. diese Zeitschrift 63 [1967] 305–306). Nun ist der Band 3 der gesammelten Aufsätze unter dem gleichen Titel wie früher erschienen.

Gleichsam als Einleitung zu dem gesamten Band beschäftigt sich der 1. Artikel mit dem Verhältnis von Exegese und Biblischer Theologie („Exégèse et Théologie biblique" [1–13]). Der Verf. legt kurz Ziel, Gegenstand und Methode der Exegese dar, zeigt die Unterschiede und Gemeinsamkeiten von Exegese und Biblischer Theologie auf und untersucht die Beziehungen der letzteren zu den anderen Disziplinen der Theologie. Sehr beachtenswert sind die Mahnungen, die der Verf. am Schluß seines Artikels ausspricht.

Eine erste Gruppe der folgenden Artikel befaßt sich mit den Fragen der Schriftinspiration und Hermeneutik, mit Problemen die immer noch stark umstritten sind (17–156). Es seien wenigstens die Themen der einzelnen Aufsätze genannt: 1. „Les analogies de l'inspiration" (17–30); 2. „La plénitude de sens des Livres Saints" (31–68); 3. L'inspiration des Septante d'après les Pères" (69–89); 4. „Révélation et inspiration selon la Bible, chez saint Thomas et dans les discussions modernes" (90–142); 5. „La vérité dans la sainte Écriture" (143–156).

In der zweiten Gruppe sind Themen aus der Evangelienforschung zusammengefaßt (159–282). Hier finden wir zwei ausführliche Rezensionen, einmal über das Buch von Xavier Léon-Dufour „Les évangiles et l'histoire de Jésus" (159–164), ferner über das Werk von Paul Winter „On the Trial of Jesus" (243–250). Von den übrigen Aufsätzen beschäftigen sich drei mit der sog. Kindheitsgeschichte: „L'enfance de Jean-Baptiste selon Luc 1" (165–196); „L'Annonciation" (197–215); und „Et toi-même, un glaive te transpercera l'âme" Lk 2,35 (216–227). Die Titel der drei übrigen Artikel lauten: „Les épis arrachés" (Mt 12,1–8 Par., 228–242); „Les outrages à Jésus prophète" (Mk 14,65 Par., 251–269); „Marie-Madeleine et les disciples au tombeau" (Jo 20,1–18, 270–282).

Die Aufsätze der dritten Gruppe befassen sich mit Paulus und seinem Schrifttum (285–357). „La deuxième visite de saint Paul à Jerusalem" (285–299) eröffnet diese Untersuchung. Es folgt ein Vergleich paulinischer und johanneischer Theologie (Paulinisme et Johannisme", 300–317). Die beiden letzten Studien haben das Verhältnis von Kol und Eph („Rapports littéraires entre les épitres aux Colossiens et aux Éphésiens", 318–334) und die Einheit der Kirche nach dem Eph zum Gegenstand („L'unité de l'Église selon l'épitre aux Éphésiens", 335–357).

Die Artikel der vierten Gruppe kreisen um zwei sehr schwierige Fragen (361–441), zunächst um das Verhältnis von Qumrân und dem NT („Qumran et le Nouveau Testament", 361–386), sodann um die besondere Stellung Israels in der Heilsgeschichte („La valeur spécifique d'Israel dans l'histoire du dalut", 400–421), und das Verhältnis von Kirche und Israel („L'Église et Israël", 422–441). Dazu kommt noch eine eingehende Rezension des Buches von G. Baum „The Jews and the Gospels" (387–399). Ein Index der wichtigsten zitierten Bibelstellen und Autoren beschließt den Band (443–446).

Wie man sieht, hat Benoit zu vielfältigen Fragen der ntl. Forschung Stellung genommen. Wenn auch drei sehr ausführliche Rezensionen in diesem Band Aufnahme gefunden haben, dann sicher aus dem Grund, weil der Verf. in ihnen nicht nur kritisch Stellung nimmt, sondern auch zur Lösung der aufgeworfenen Fragen einen positiven, durchwegs sehr beachtlichen Anteil beisteuert. Die Beiträge sind in den Jahren von 1956–1966 in den verschiedensten Zeitschriften erschienen (ich nenne: Revue Biblique mit zwei Aufsätzen und Rezensionen, New Testament Studies mit drei Aufsätzen, ferner Catholic Biblical Quaterly, Studii Biblici Franciscani liber Annuus, Biblica); ferner in den Festschriften für H. de Lubac, Oscar Cullmann, Joachim Jeremias, Josef Schmid. Die übrigen sind Vorträge auf verschiedenen Kongressen, die z. T. zum erstenmal in diesem Band in französischer Sprache dargeboten werden.

Wir danken P. Benoit, daß er die soweit zerstreuten Arbeiten nunmehr in einem Band leicht zugänglich gemacht hat. Daß der heute weithin bekannte und gelehrte Direktor der École Biblique de Jerusalem in diesen Arbeiten die Texte des NT mit aller wissenschaftlichen Akribie untersucht, um seine Leser zu einem vertieften Verständnis des Gotteswortes und zu einer Erhellung des Glaubens zu führen, ist so selbstverständlich, daß man es nicht mehr besonders hervorheben muß.

Würzburg J. Reuss

Schürmann, Heinz: **Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien.** Beiträge. – Düsseldorf: Patmos 1968. 368 S. (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament) Lw. DM 44.–

Ders: Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament. – Düsseldorf: Patmos 1969. 360 S. (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament) Lw. DM 44.–

In diesen beiden Bänden legt der bekannte Erfurter Neutestamentler seine teilweise an entlegenen Stellen erstmalig veröffentlichten Untersuchungen, Referate und Meditationen gesammelt vor. Beide Bände zeigen je in ihrer Gestalt die besonderen Schwerpunkte und Intentionen der umfassenden exegetischen Arbeit des Verf's.

Der erste Band, den Verf. dem Andenken seines 1962 verunglückten Freundes, des Münsteraner Neutestamentlers Josef Gewieß, gewidmet hat, befaßt sich in seinen einzelnen Beiträgen durchgängig mit der Geschichte der synoptischen Überlieferung. Das Wort „Traditionsgeschichte" ist von Schürmann im Titel seines Buches „umfassend" gebraucht, nämlich als Bezeichnung der Periode der Entstehungsgeschichte neutestamentlicher Überlieferungen „bis hin zur Textgeschichte und zur nachevangelischen Überlieferung der Evangelientraditionen" (9). Unter diesem weitgespannten Bogen finden die gesammelten Beiträge ihren bestimmten Platz, angefangen von dem Ursprung neutestamentlicher Überlieferung in der Verkündigung Jesu selbst über die Tradierung der Herrenworte und ihre Redaktion vor allem in den Evangelien des Matthäus und Lukas bis hin zur Frage ursprünglicher Textüberlieferung etwa von Lk 22,19b–20. Dazwischen stehen noch Untersuchungen zur Überlieferung der Geschichte Jesu wie etwa zum „Bericht vom Anfang" in Lk 4,14–16 und zum „Geschichtswert der Vorgeschichte Lk 1–2". Aber deutlich ist zu erkennen, daß das Hauptgewicht auf die Überlieferung der Worte Jesu fällt.

Die insgesamt 18 ursprünglich mehr oder weniger unabhängig voneinander veröffentlichten Beiträge werden hier unter folgenden sieben Hauptthemen gruppiert: I. Die Christusoffenbarung (Eschato-logie und Theo-logie in der Verkündigung Jesu); II. Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition; III. Der „Bericht vom Anfang" (Lk 4,14–16); IV. Zur Tradition der Herrenworte („Die Sprache des Christus"); V. Auf der Suche nach der Redequelle (darunter Mt 5,19; 10,5b–6; 10,23); VI. Zur lukanischen Sondertradition (im Inhaltsverzeichnis irrtümlich „Zu lukanischen Sondertraditionen"); VII. Zur lukanischen Redaktion (Lk 1,1–4; Dubletten; Lk 6,20–49; Apg 20,18–35). Personenregister, biblisches Stellenregister, griechisches Wortregister und Sachregister schließen den Band ab.

Es ist hier nicht nötig und auch kaum möglich, die Beiträge im einzelnen vorzustellen und zu besprechen. Die meisten von ihnen

sind seit ihrer Erstveröffentlichung oft zitiert, vielfach bestätigt und als Anregung zu weiterer Arbeit aufgenommen worden. Erinnert sei nur an den Aufsatz „Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition", erstmals in dem Sammelband „Der historische Jesus und der kerygmatische Christus", hrsg. von H. Ristow und K. Matthiae, Berlin 1960. Dieser Aufsatz zeigt in charakteristischer Weise, wie Sch. in seiner exegetischen Arbeit in die aktuellen Fragen der Forschung eingreift und sie auf seine Weise weiterzutreiben sucht. So geht es in diesem Aufsatz nicht mehr nur um die fach- und sachgerechte Anwendung der formgeschichtlichen Methode auf die älteste Überlieferung von den Logien Jesu, sondern um die *theologische* Frage nach der Identität von Jesus als dem Verkünder und dem Verkündigten, die der Exeget Sch. allerdings nicht anders gelöst haben möchte als auf *historischem* Wege, also eben mit der formgeschichtlichen Methode. Mit der Feststellung, „daß die Anfänge der Logientradition im vorösterlichen Jüngerkreis und damit bei Jesus selbst liegen müssen", möchte er den „Belagerungsring einer Blockade durchbrechen helfen, die weniger von exegetischen Beobachtungen als von systematischen Vorurteilen gehalten wird" (63f). Wenn es auch – nach den eigenen Worten des Verf's – noch weiterer sorgfältiger Analysen der überlieferten Logien bedarf, um zu einem gesicherten Ergebnis zu kommen, so ist dieser Versuch doch sicher einer der markantesten und originärsten Beiträge am Anfang eines Weges, auf dem bis heute immer eindringlicher und unnachgiebiger nach Jesus selbst und damit nach der letztgültigen Verbindlichkeit christlicher Verheißung und Weisung gefragt wird.

Daß solches Bemühen immer auch an die Grenzen des wissenschaftlich Nachweisbaren gerät, zeigt sich auch in Sch's Arbeiten an verschiedenen Stellen. So wird man den „historischen Jesus" schwerlich als Initiator und damit als „Bestandteil des Traditionsgeschehens", das in den Logien seinen Niederschlag gefunden hat, ansehen können. Dieses Traditionsgeschehen ist ja eine sehr komplexe Größe, die als solche nicht ohne weiteres auf den „historischen Jesus" zurückzuführen ist, auch wenn eine Reihe von überlieferten Logien der Evangelien „echt" sind. Der „historische Jesus" oder besser: der Jesus der Geschichte bleibt der Überlieferung, die ihn zum Gegenstand hat, sachlich-geschichtlich immer vorgeordnet. Dieser Jesus findet sich dann in der Überlieferung, die ihren eigenen Gesetzen folgt, immer schon, also von Anfang an, in einer bestimmten (theologischen) Auslegung. Nur so entsteht Jesus*tradition*, daß Tradenten ein bestimmtes, möglicherweise sehr stark wechselndes Interesse an Jesus finden, ein Interesse, das freilich sachlich-ursprünglich von Jesus selbst hervorgerufen ist. Der Unterschied von Traditionsgeschichte und Geschichte müßte also bei aller gegenseitigen sachlichen Bezogenheit gewahrt bleiben.

Eine kleine Anfrage sei bezüglich der Ermittlung des „Selbstbewußtseins" Jesu gestattet. Im ersten Beitrag dieses Bandes „Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu" (aus der Festschrift für Karl Rahner „Gott in Welt") geht es um das Verhältnis von Eschatologie und Theologie, näherhin um den Ort der Basileia-Verkündigung in der Botschaft Jesu. Sch. wendet sich mit Recht gegen einen „Paneschatologismus", der Jesus und sein messianisches „Selbstbewußtsein" nur noch als eine Funktion einer religionsgeschichtlich umfassenden eschatologischen Bewegung begreift. Läßt sich dagegen aber im Blick auf die Jesusüberlieferung der synoptischen Evangelien wirklich von einem echten Nebeneinander einer *theo*-logischen und einer *eschato*-logischen Aussagereihe sprechen? Diese Aufteilung scheint etwa der programmatischen Eröffnung des Wirkens Jesu in Mk 1,14f nicht ganz gerecht zu werden. Und auch die von Sch. zitierten Stellen, an denen von Gott als Gegenstand der Verkündigung Jesu, etwa von seiner Güte oder von seinem *gegenwärtigen* Vater-*Sein*, die Rede ist, lassen kaum eine solche Entgegenstellung als gerechtfertigt erscheinen; in Lk 12,32 wird Gott als „euer Vater" gerade dadurch offenbar, daß es ihm „gefallen hat, euch das Reich zu geben". Dennoch wird man mit Sch. sagen dürfen, daß in aller eschatologischen Verkündigung Jesu die Radikalität seines Gottesgedankens entdeckt werden muß. Aber der Gottesgedanke selbst ist doch auch dort, wo mitteilende Aussagen über Gott, sein Dasein und Sosein gemacht werden, eschatologisch bestimmt. Gott ist für Jesus immer der Gott der Zukunft und des kommenden Reiches und als solcher auch der Gott der Gegenwart. Von daher scheint es fraglich, ob das Sohnesbewußtsein Jesu so eindeutig und ausschließlich der angeblich eigenständigen theologischen Aussagereihe zuzuordnen und in einem von den Gottesaussagen abgeleiteten Sohn-*Sein* zu begründen ist. Ist die Antwort auf die an sich berechtigte Frage nach dem seinem Kommen und Wirken grundsätzlich vorgeordneten *Sein* Gottes und seines Sohnes anders zu gewinnen als aus den durchgängig eschatologisch-geschichtlich zu deutenden Worten und Werken Jesu selbst? Wieweit ist es einem Exegeten als Historiker möglich, eine überlieferungsgeschichtlich orientierte Sammlung von Beiträgen mit der Feststellung des „Sohnesbewußtseins" Jesu zu beginnen? Müßte diese Feststellung nicht eher am Ende stehen?

Wie dieser so zeugen alle Beiträge von einer mit viel Geduld geleisteten Arbeit des Verf's am Einzelmaterial und von seinem oft außerordentlich scharfsinnigen Urteil. Auch wenn man etwa bei dieser oder jener Zuweisung zur Logienquelle anderer Meinung sein könnte, so wird man doch den methodischen Grundsätzen Sch's in der Regel gerne zustimmen. Besonders dankbar ist der Leser für die den einzelnen Aufsätzen beigefügten Nachträge mit Verweisen auf neuere Literatur und Stellungnahmen. Das Stellenregister (33 Spalten Schriftstellen „in Auswahl") erleichtert sehr die Auswertung der materialreichen Einzeluntersuchungen. Auf einige Druckfehler sei aufmerksam gemacht: S. 33 Zeile 8 muß es heißen „begnadenden" statt „begnadeten"; S. 34 Zeile 10 θεοῦ statt Θεοῦ; S. 35 Zeile 15 „J. B. Metz" statt „J. M. Betz"; S. 65 Zeile 4 „M. Vanhengel" satt „M. van Hengel"; außerdem siehe oben zu VI des Inhaltsverzeichnisses.

Der zweite Band behandelt in 22 Beiträgen – nur der zweite („Lukanische Reflexionen über die Wortverkündigung in Lk 8,4–21") ist ohne Verweis auf eine Erstveröffentlichung abgedruckt – verschiedene Fragen der Exegese und Themen, die sich aus der neutestamentlichen Exegese für die praktisch-kirchliche Arbeit ergeben. Der gegenüber dem ersten Band mehr „bibelpastorale Charakter" dieses Buches geht schon aus den Überschriften hervor, unter denen die einzelnen „Erörterungen und Besinnungen" angeordnet sind: I. Das Wort des Herrn (Jesu letzte Weisung Jo 19,26–27a; Lk 8,4–21, s. o.); II. Die Gemeinde des Herrn (Jüngerkreis Jesu; Gemeinde als Bruderschaft); III. Das Mahl des Herrn (mit 6 Aufsätzen zur urchristlichen Überlieferung und Interpretation des Herrenmahles); IV. Die Feste des Herrn (Osterfeier; Weihnachten); V. Die Dienste des Herrn (Apostolische Existenz nach 2 Kor 2,14–16a; Die geistlichen Gnadengaben; Lk 5,1–11; 22,8); VI. Weltdienst im Herrn (Eschatologie und Liebesdienst; Entsakralisierung). Nur mühsam fügt sich letzterer Überschrift der Schlußbeitrag ein: „Die Überwältigung der antiken Stilregel durch die Geschichte Christi", eine Auseinandersetzung mit einer literaturwissenschaftlichen These Erich Auerbachs. Die Nachträge und Register entsprechen denen des ersten Bandes.

Man mag sich fragen, ob die eigentliche Intention der theologischen Arbeit Sch's nicht in diesem Band noch deutlicher zum Ausdruck kommt als im vorigen. Hier zeigt sich besonders nachdrücklich, daß er seine Exegese nicht rein wissenschaftsimmanent betreibt, sondern immer auch in geistlicher Verantwortung und Ausrichtung auf die Anforderungen der christlich-kirchlichen Praxis. Dafür werden besonders viele „Praktiker", Theologen und Nicht-Theologen, dankbar sein. Gelegentlich möchte man allerdings wünschen, daß diese Ausrichtung und Begegnung mit der Praxis nicht nur den Charakter des helfenden und bestätigenden Verstehens, sondern auch der herausfordernden Entgegenstellung zeigen würden – nicht zuletzt auch zum Besten der Praxis. So wäre etwa zu fragen, ob der „Jüngerkreis Jesu als Zeichen für Israel" im Sinne der neutestamentlichen Überlieferung zugleich auch „als Urbild des kirchlichen Rätestandes" gelten kann oder nicht eher als Urbild christlicher Gemeinde in *jeder* Gestalt. Denn die Zeichenhaftigkeit des Jüngerkreises besteht doch nicht nur darin, daß sie „sich in einer derartig ostentativen Weise dem Wort Gottes gegenüber hörend zu verhalten und sich bezeugend (lehrend und wirkend) zu ihm zu bekennen" vermochten (59), sondern zuerst in ihrer Bedeutung als Kerngemeinde des *neuen* Israel, die im Entsprechungsmotiv der „Zwölf" Ausdruck findet.

Sehr schön und erfrischend ist eine Bemerkung des Verf.'s in seinem Aufsatz zur Frage der Entsakralisierung: „In verwirrten Zeiten soll man viel um die Gabe der ‚Unterscheidung der Geister' beten, dazu sich freilich auch etwas theologisch anstrengen und um die ‚Unterscheidung des Christlichen' bemühen" (309). Zweifellos sind beide Bände, die uns Sch. geschenkt hat, Zeichen solchen wegweisenden Bemühens um die besonders heute erforderlichen „Unterscheidungen" aufgrund der theologischen Arbeit am Neuen Testament.

Trier Karl Kertelge

De la Potterie, I. (Hrsg.): **De Jésus aux Evangiles.** Tradition et Rédaction dans les Évangiles synoptiques. – Paris: Gembloux 1967. XIV, 271 S. (BiblEphThLov 25) bfr 400.–

Unter dem Thema dieses Bandes stand die XVI. Tagung des Colloquium Biblicum Lovaniense. Die dort vorgetragenen Referate werden hier als Buch vorgelegt und damit einem weiteren fachwissenschaftlichen Forum zur Diskussion vorgestellt. Die zwölf Aufsätze sollen beispielartig die Anwendung der gegenwärtig allgemeingültigen exegetischen Methode auf die synoptischen Evangelien zeigen, so daß deutlich wird, was die traditions-, form- und redaktionsgeschichtliche Behandlung der Texte zu leisten vermag, freilich auch, was an offenen Fragen bei der Anwendung dieser Methode immer auch noch zu verfolgen bleibt.

Eingeleitet wird der Sammelband mit einem Vorwort des Herausgebers, in dem die methodische Entwicklung der Evangelienkritik seit den Anfängen der „Formgeschichte" bis heute skizziert wird.

Die beiden ersten Aufsätze befassen sich mit der „Synoptischen Frage" und ihrer Bedeutung für die Interpretation der Evangelien. X. Léon-Dufour sucht zwar die Stabilität und Tragweite der Zweiquellentheorie erneut in Zweifel zu ziehen, aber seine Argumente dürften vor allem in Erinnerung gerufen haben, daß es sich bei dieser Theorie zunächst nur um eine Arbeitshypothese handelt, die ihre Brauchbarkeit aber in vielen wertvollen Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien und auch in den meisten Beiträgen dieses Bandes erwiesen hat. Dennoch wird man zugeben müssen, daß diese Theorie nicht alle Fragen der Traditionsgeschichte oder Evangelien restlos zu beantworten vermag. Der zweite Aufsatz von S. McLoughlin erweist anhand der Frage der „minor agreements" zwischen Mt und Lk gegen Mk die Priorität des Mk, ohne daß es nötig erscheint, einen besonderen Mk-Text als Vorlage von Mt und Lk anzunehmen. Die meisten der 342 kleinen Übereinstimmungen lassen sich redaktionsgeschichtlich und die übrigen 11 textkritisch erklären.

Die nächsten drei Aufsätze von F. Neirynck, J. Delorme und A. George suchen die theologische Struktur und Eigenart der drei synoptischen Evangelien darzustellen. Diese Beiträge zeigen, daß die Autoren mit der „redaktionsgeschichtlichen" Betrachtungsweise und der entsprechenden neuesten Literatur wohl vertraut sind. Freilich bleibt die Behandlung des Mt zu sehr in literarkritischen Fragen stecken. Delorme betont sehr stark den Lehrcharakter des Mk-Evangeliums und seine Bedeutung für die Jüngerbelehrung und die Mission der Kirche. Dabei scheint die eigentlich christologische Intention des Evangeliums, vor allem die Bedeutung des „Messiasgeheimnisses", zu wenig Beachtung zu finden. Bestimmte neue Erfahrungen der Kirche ließen Lk nach George die Zeit der Kirche von der Jesu deutlicher unterscheiden: die Geistmitteilung, die apostolische Verkündigung, die Verfolgung, die Heidenmission. Die mit diesen Erfahrungen ausgezeichnete Kirche ist genau die Kirche, die Jesus wollte.

In drei weiteren Beiträgen wird jeweils ein Kapitel der drei synoptischen Evangelien redaktionsgeschichtlich behandelt und interpretiert. P. Bonnard stellt die Frage, ob Mt 18 eher als Gemeindeordnung oder als Gottesreich-Ethik zu verstehen sei. Nach dem Vorgang von W. Trilling sieht er beide Aspekte miteinander verbunden. J. Lambrecht wiederholt die These seines Buches zu Mk 13 (Analecta Biblica Bd 28), die freilich inzwischen schon wieder durch die These von R. Pesch zum gleichen Thema relativiert ist. E. Rasco sucht das Gleichniskapitel Lk 15 nach dem Beispiel von E. Linnemann mit der hermeneutischen Kategorie des „Sprachgeschehens" zu erschließen und so die besondere Weise der unsere Existenz betreffenden Rede Jesu aufzuzeigen.

Die restlichen vier Aufsätze behandeln weitere Einzelfragen der synoptischen Evangelienauslegung. M. Sabbe stellt die literarischen Entstehungsverhältnisse der synoptischen Berichte von der Taufe Jesu dar. Mit Recht wendet er sich gegen die „psychologische" Rekonstruktion des Tauferlebnisses von A. Nisin, die Theophanie Jesu versteht er als redaktionell-theologische Interpretation des Taufgeschehens, deren Motive (messianisches Bewußtsein Jesu, eschatologische Geisttaufe) im Leben Jesu wurzeln. B. M. F. van Iersel behandelt „Traditionen und Redaktionen" in der Erzählung von der Berufung des Levi. Er beachtet richtig die grundlegende Kombination verschiedener Traditionsdaten schon im Mk-Bericht und ihre kerygmatische Transposition: „les membres de la communauté, qui se savent invités à suivre Jésus, se reconnaissent dans les pécheurs qu'il est venu appeler et qu'il accueille dans sa communion". A.-M. Denis geht der Traditionsgeschichte der Erzählung vom Seewandel Jesu nach. Er nimmt eine ältere Fassung der Erzählung an, die die Macht Jesu über das Meer darstellte und die von Mt, Mk und Jo jeweils unterschiedlich weiterentwickelt wurde. Ein Beitrag von M. Didier zum Gleichnis von den anvertrauten Pfunden beschließt den Band. Anhand dieses Gleichnisses wird versucht, den Weg der Jesustradition von seinem ursprünglichen Sitz im Leben Jesu über die mündliche Tradition bis hin zu den verschiedenen Redaktionen zu entwickeln. Danach habe Jesus die spätere Zeit seiner Jünger vorausgesehen und prophetisch angesagt.

Gerade im Hinblick auf den letzten Aufsatz (aber auch auf andere) ist zu fragen, ob die traditionsgeschichtliche Stufung der Jesusüberlieferung in drei Phasen (Sitz im Leben Jesu, in der Gemeinde bzw. „apostolischen Überlieferung" und in den Evangelien) nicht zu schematisch ist. So geradlinig, wie der Titel des Buches nahezulegen scheint, verläuft die Traditionsgeschichte der synoptischen Evangelien doch nicht. Denn die mittlere Größe „Gemeinde" oder „apostolische Tradition" gibt es nicht als eindeutigen, historisch in sich geschlossenen Faktor, sondern in einer Vielheit von Überlieferungsträgern und Einflüssen. Zudem dürfte der Weg der Jesustradition nicht in jedem Fall bis zum ersten, ursprünglichen „Sitz im Leben" Jesu zurückführen, was nicht zuletzt auch an verschiedenen Stellen dieses Bandes bestätigt wird.

An Druckfehlern wurde bemerkt: Im Inhaltsverzeichnis muß es zu van Iersel „Traditions" statt „Tradition" heißen. S. 86 ist zweimal „VI, 30"; statt „VI, 39" zu lesen (einmal in Anm. 40). S. 97 unten soll das letzte Wort wohl „spéculative" heißen.

Trier Karl Kertelge

Kümmel, Werner Georg: **Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2. Aufl. 1968. 64 S. kart. DM 5.80

Nach 25 Jahren erscheint ein Nachdruck der 1943 in den Symbolae Biblicae Upsalienses veröffentlichten Studie. Da die Zweitveröffentlichung unverändert ist, auch auf Literaturnachträge verzichtet, genügt es, sie anzuzeigen. Dem Verlag gebührt Dank, daß er den seit langem nicht mehr zugänglichen Beitrag Kümmels zu einer wieder wichtiger werdenden Frage neu herausgebracht hat, der heute mehr als Einblick in die jüngste Geschichte der neutestamentlichen Exegese denn als aktuelle Stellungnahme betrachtet werden muß.

Münster Joachim Gnilka

Räisänen, Heikki: **Die Mutter Jesu im Neuen Testament** (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Ser. B, Tom 158) Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1969. 217 S.; br. FKr 28,–.

Diese finnische Darstellung der neutestamentlichen Mariologie will diesseits literarhistorischer und biographischer Fragen das neutestamentliche Kerygma über die Mutter Jesu erheben. Die Darstellung läßt eine heute weitreichende internationale und interkonfessionelle Übereinstimmung hinsichtlich der Methode wie des Ergebnisses erkennen. Die neutestamentlichen Texte dürfen nicht etwa einfachhin zu einer Biographie addiert werden, sondern sie sind unter form-, traditions- und redaktionsgeschichtlichen Rücksichten nach literarischen Arten, Entstehungszeiten und Ort im Kanon kritisch zu werten. R. folgt der sich danach ergebenden Übung, die mariologischen Texte so zu reihen, daß man mit Gal 4,4 beginnt, mit den Evangelien nach Mk (3,20–25), Mt, Lk und Jo fortfährt und mit Apk 12 schließt. Dabei wird hier die Vision der apokalyptischen Frau heilsgeschichtlich-ekklesiologisch zu verstehen sein; ob konkret auch die geschichtliche Gestalt Marias gemeint ist, wird fraglich sein. Über die neutestamentlichen Texte hinaus gibt R. einen Abschnitt über die Mariologie des Ignatius von Antiochien bei.

Soweit in der Exegese Einzelheiten kontrovers sind, erwägt R. sorgfältig die vorgetragenen und möglichen Erklärungen. Die Interpretation wird da und dort offenbleiben. R. stellt fest, daß Maria nach dem Lukasevangelium wie dem Johannesevangelium in der Kirche schon eine hohe Verehrung empfängt. Es spiegelt sich darin auch die Schätzung der christlichen Frau allgemein wider. R. lehnt – wie es scheint, mit Recht – eine exzessiv typologische Deutung der neutestamentlichen Texte ab, wie sie zuerst protestantischerseits durch E. Sahlin, dann – wohl gemäßigt – auch katholischerseits durch A. Feuillet, P. Gaechter, R. Laurentin vorgetragen wurde. R. findet für Mk 4,10–12 eine mariologische Relevanz mit seiner Deutung, die Familie Jesu gehöre hier zu den „Außenstehenden", die verstockt bleiben. Die Sätze enthielten

„implicite Ansätze einer denkbar negativen Mariologie". Das Mk 4,12 verwendete Zitat Is 6,9f steht jedoch auch Jo 12,40 und Apg 28,26. Mit dieser Prophetie suchte sich die Kirche den ihr rätselhaften Unglauben Israels als Gottes Plan und Willen zu erklären.

Erstreckt sich der festzustellenden zwischenkirchliche Consensus auch auf die neutestamentliche Aussage der Jungfrauengeburt? Sie ist nach R. eine Glaubenslegende spätneutestamentlicher Zeit, die Matthäus und Lukas als Geschichte galt. Dies nimmt die heutige protestantische Theologie wohl fast allgemein an. R. erinnert daran, daß es wirkliche und volle religionsgeschichtliche Parallelen zur biblischen Jungfrauengeburt nicht gibt, insofern die Mythologie allenfalls von der Empfängnis durch eine Jungfrau im *Hieros gamos*, nicht aber von einer Jungfräulichkeit der Mutter spricht wie Mt 1 und Lk 1. Das Alte Testament führt aber wohl auf die Aussage des Neuen Testaments zu, da das alttestamentliche Motiv der durch Gottes schöpferischen Eingriff ermöglichten Geburt (wie bei Isaak) in der Schöpfung Christi aus dem Geist aufs äußerste gesteigert erscheinen kann. Ob die Gemeinde von Qumran eine Geistzeugung des Messias erwartete, ist sehr fraglich, da Lesung und Deutung einer infrage kommenden Stelle (1 QSa 2,11) sehr schwierig ist. Doch erwähnt das in Qumran gefundene Genesisapokryphon (wie schon länger bekannte Texte) die mögliche, jedoch dann widerlegte Vermutung, daß Noe durch einen Engel, nicht durch einen irdischen Vater gezeugt wäre. In einer zusammenfassenden biblischen Mariologie, Die Mutter des Erlösers, 3. Aufl. 1967 – ich erwähne diese Schrift, um Mißverständnissen zuvorzukommen –, deute ich den theologischen Sinn der Überlieferung der Jungfrauengeburt dahin, daß Christus der von Gott gesetzte absolute neue Anfang, der neue Adam nach Röm 5,14–19 ist, halte aber fest, daß die Jungfrauengeburt nicht eine sinnvolle Legende, sondern ein sinnvolles Ereignis sei. Auch katholische Exegese hat wohl schon früher, wie sie es neuerdings unbestreitbar zunehmend tut, die Überlieferung von der Jungfrauengeburt als reine Glaubensaussage aufgefaßt. Der neue Holländische Katechismus tendiert dorthin, in kirchlichen Ämtern wird diese Meinung erwogen, an theologischen Fakultäten gelehrt (s. Catholica 23, 1969, 1–15). Die wahrhaftig schweren Fragen haben weitreichende Folgen für Predigt, Katechese und Liturgie, offenbar auch für die Dogmatik. „Die Religion darf nicht in unseren Phantasiegebilden bestehen; denn besser ist eine, sei es auch noch so geringe Wirklichkeit, als alles, was nur nach Gutdünken von uns gebildet ist" (Augustinus).

Tübingen. Karl Hermann Schelkle.

Rothfuchs, Wilhelm: **Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums.** Eine biblisch-theologische Untersuchung. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Fünfte Folge, Heft 8) Stuttgart: Kohlhammer 1969. 202 S.; kart. DM 38,–.

Die Erfüllungszitate des MtEv („damit erfüllt werde, was durch den Propheten gesagt wurde ...") sind Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. In der Tat aber bezieht der Verf. die entsprechenden Stellen bei Mk (146f) und Lk (147–151) sowie das JohEv (151–172. 173–177) mit ein. Vor allem die Bearbeitung des joh Stoffes sprengt den gestellten Rahmen – zum einen durch den Umfang, zum anderen aber, weil der traditionskritische Ansatzpunkt nicht recht deutlich wird. Warum liegen bei Mt und Joh formal ähnliche Wendungen vor? Haben Mt und Joh in diesem Kontext eine gemeinsame Tradition?

Methodisch, wenn im Umfang auch knapper, ist der Joh-Teil dem Mt-Teil analog. Zunächst werden die Bestandteile der Erfüllungsformel (der Begriff „Formel" dürfte allerdings bei den vorliegenden Variationsmöglichkeiten [vgl. S. 32f] problematisch sein) generell analysiert (27–44. 151–154), dann die Texte im einzelnen erarbeitet (57–89. 155–166), wobei – entsprechend dem Ziel der Arbeit – die Abhängigkeit der Zitate von griechischen oder hebräischen Versionen des AT untersucht wird. Es folgt jeweils eine Untersuchung der Funktion der Zitate (89–109. 166–169) und ihrer theologischen Bezüge (110–133. 170–172), die entsprechend dem Schwergewicht für Mt breiter entfächert werden (Schriftverständnis und Christologie der Erfüllungszitate). Eingeschoben sind Untersuchungen zu den Traditionselementen der Erfüllungsformel (44–54) und zur Eigenständigkeit der mt Erfüllungszitate gegenüber dem zeitgenössischen Judentum (Rabbinen, Apokalyptik, Qumran), allerdings in reichlich kurzer und z. T. nur referierender Art (134–143).

Das behandelte Thema, wie vor allem die Arbeiten von Kilpatrick, Stendahl und Strecker zeigen, ist nicht neu. Neu sind die Intensität der Fragestellung und die Nuancen der Ergebnisse, verbunden mit Korrekturen an der diskutierten Literatur. Hier sah der Verf. seine eigentliche Aufgabe (17.11). Dabei bleibt er allerdings gerade bei den umstrittenen Fragen, z. B. nach dem Sitz im Leben der Zitate, bei einem Referat der verschiedenen Ansichten stehen (104–109), um sich in der Zusammenfassung (178–183) für den liturgischen Hintergrund, näherhin für die Predigttätigkeit (Kilpatrick) als der „einfachsten Lösung" (180f) zu entscheiden. Dieses Ergebnis ist m. E. von den vorhergehenden Untersuchungen her nicht zu verifizieren; dafür ist die textliche Basis zu schmal, zumal der Verf. auch den jeweiligen Kontext der Erfüllungszitate nur in geringem Maße aufarbeitet. (Ob es legitim ist, das, was Trilling zum ganzen Evangelium formgeschichtlich feststellt, auf die Erfüllungszitate zu übertragen [S. 14], bleibt methodisch doch wohl mehr als fraglich. Was für die Gattung „Evangelium" insgesamt gilt, trifft für das Genus „Erfüllungszitate" nicht ohne weiteres zu).

Sind bei diesen Punkten kritische Anmerkungen nicht zu umgehen, so wird man die eigentliche Intention in gleichem Maße positiv würdigen. Denn es dürfte aufgrund der Detailuntersuchungen feststehen, daß es dem Endredaktor des Mt-Ev weder um geographische und biographische Begebenheiten im Leben Jesu ankam, die er mit Hilfe der Zitate untermauern will (Strecker), noch ihm eine einzige, schriftlich fixierte Testimoniensammlung atl. Zitate vorgelegen hat nach Art der Spruchsammlungen vom Toten Meer (Stendahl, Strecker). Sowohl die Erfüllungs„formel" wie auch die eigentlichen Zitate zeigen mt Spracheigentümlichkeiten. Bei der Frage nach der Testimoniensammlung verhält der Verf. sich allerdings salomonisch: widerlegen kann er diese These nicht; sie vorsichtig bejahend zieht er diese Möglichkeit mit in seinen Vorschlag ein (43. 76. 89. 93f. 97. 178ff), da die Texte eine multivalente Lösung nahezulegen scheinen: Mt wird die Erfüllungszitate nicht ausschließlich aus einer Zitatensammlung mechanisch zitiert haben, sondern er hat sie bearbeitet aufgrund des atl. und des eigenen Kontextes. Dadurch gelangt Mt zu einer eigenständigen theologischen Durchdringung der Geschichte Jesu (vor der Passion!) von den atl. Prophetien her, die als Gottes Wort ihre Erfüllung im Leben Jesu finden, so daß Gott als der eigentlich Handelnde erscheint. Die damit verbundene (bereits von Stendahl gesehene) Freiheit des Mt dem AT gegenüber (sie zeigt sich in Kombinationen, Raffungen, Auslassungen und Veränderungen) hat der Verf. (gegen Strecker) gut herausgestellt.

Münster. Hubert Frankemölle.

Schürmann, Heinz: **Das Lukasevangelium.** Erster Teil, Kommentar zu Kap. 1,1 – 9, 50. – Freiburg-Basel-Wien: Herder 1969. XLVIII, 591 S. (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd III, 1) Lw. DM 96.–

Sans comparaison possible, l'ouvrage monumental dont la première partie vient de paraître constitue aujourd'hui, et sans doute pour longtemps, le grand commentaire scientifique du troisième évangile. Par la somme énorme des renseignements qu'il accumule, par le soin minutieux de ses analyses, par le caractère personnel de ses positions, il dépasse de loin tout ce qu'on possédait jusqu'ici. Voici donc un instrument de travail sans lequel on ne peut plus concevoir une étude sérieuse sur l'évangile de Luc.

L'introduction générale a été reportée à la fin du commentaire: il faudra donc attendre la publication du tome II pour avoir une vue d'ensemble. C'est là aussi qu'on trouvera l'équivalent des aperçus synthétiques dont l'auteur évite de surcharger son commentaire, qui contient peu d'excursus. Après d'abondantes listes bibliographiques, on entre donc immédiatement dans le sujet. L'étude du prologue (1, 1–4) permet de saisir l'intention de Luc et la manière dont il compte procéder. La suite des deux premiers chapitres constitue dans sa pensée, non pas une „Vorgeschichte", mais un „Präludium": en suivant le schéma „promesse- accomplissement", cette introduction présente au lecteur les grands thèmes christologiques du kérygme. Le récit évangélique proprement dit commence avec 3, 1. En s'appuyant sur Lc 23, 5 et sur Act 10, 37–39, Schürmann croit pouvoir diviser ce récit en trois grandes parties: le commencement en Galilée (3, 1 – 4, 44), le ministère de Jésus au pays des Juifs (5, 1 – 19, 27), son achèvement à Jérusalem (19, 28 – 24, 53). L'importante coupure marquée par 9, 51 ne représenterait donc qu'une sous-division de la partie centrale de l'évangile: après la description de l'activité de Jésus dans „tout le pays des Juifs", elle marque le commencement de la montée à Jérusalem. Lc 5, 1 – 9, 50 est partagé en deux grandes sections: „Die neue Ordnung und Weisung des Herrn" (5, 1 – 6, 49),

„Scheidung und Entscheidung" (7,1–9,50), partagées elles-mêmes en deux sous-sections (5,1–6,11; 6,12–49 et, après le ch. 7 qui constitue une introduction: 8,1–56; 9,1–50).

Les explications du texte consacrent à chaque groupe de versets d'abord quelques remarques d'ensemble, puis un commentaire détaillé qui suit le texte pas à pas, pour finir par les observations qui concernent la Traditionsgeschichte du passage, ces observations étant imprimées en caractères plus petits. Les précisions accessoires et surtout les références bibliographiques, en nombre considérable, se trouvent dans les notes. La consultation sera facilitée par un double index: celui des sujets traités et celui des principaux mots grecs expliqués.

Fruit d'une longue préparation, jalonnée par une série de publications antérieures, cette „Somme" lucanienne force l'admiration par la richesse de son information. Elle a évidemment ses limites, dont l'auteur est parfaitement conscient (p. VI), et on peut penser qu'elle soulèvera des discussions sur plus d'un point. Le plan suivant lequel l'évangile a été divisé est intéressant, mais on se demandera s'il répond bien à toutes les données. L'auteur porte une attention toute particulière à la reconstitution des sources utilisées par Luc, et il prend sur cette question des positions très indépendantes sur lesquelles on peut prévoir que l'accord sera difficile à réaliser. De plus, nous avons l'impression que l'intérêt porté à ces problèmes n'est pas suffisamment équilibré par un intérêt égal pour les points de vue personnels de l'évangéliste dans la composition de son ouvrage, et particulièrement pour sa pensée théologique. Il est vrai que cette impression pourra être corrigée par „l'introduction générale", qui a été reportée au volume suivant.

La présentation typographique est excellente, et le texte a été soigneusement corrigé. En vue d'une édition ultérieure, signalons cependant quelques erreurs dans les noms propres: écrire Mattill, au lieu de Mattil (XXV) et de Mattil (16); Soubigou, au lieu de Soubigon (XXVI); F. J. Foakes Jackson, au lieu de F. J. F. Jackson (XXXIV); J.-P. Audet, au lieu de J.-B. (19); O'Neill, au lieu de O'Nell (238); R. E. Brown, au lieu de E. (273); Arvedson, au lieu de Arwedson (329); également Ephrem, au lieu de Ephraim (XXVII).

Brugge (Belgien) Jacques Dupont

Brown, Schuyler: **Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke.** – Rome: Pontifical Biblical Institute 1969. XVI, 166 S. (Analecta Biblica 36); br. Lire 2700.

Die im WS 1967/68 von der Kath. Theol. Fakultät in Münster i. W. als Dissertation angenommene Arbeit ist ein der redaktionsgeschichtlichen Methode verpflichteter, über die Arbeiten von (insbesondere) H. Conzelmann und W. C. Robinson Jr. hinausführender, sehr beachtenswerter Beitrag zum Verständnis der lukanischen Theologie.

Der erste Teil (5–19) befaßt sich mit dem lukanischen Verständnis von πειρασμός, das sich allgemein urchristlichen gründlich unterscheidet. πειρασμός zeigt bei Lukas nicht die bedrohte Situation der Gemeinde und des einzelnen Christen an, sondern (in den wenigen lukanischen Belegen) die tödliche Bedrohung, die zum Abfall führt: zur Apostasie. Brown bestreitet Conzelmanns These von der Zeit Jesu als der satansfreien Zeit und der Passion als eines erneuerten πειρασμός für Jesus mit einleuchtenden Argumenten.

Im zweiten Teil (20–52) wird das Ergebnis des ersten Teils durch Abschreiten des ganzen zugehörigen Wortfeldes abgesichert; es zeigt sich, daß Lukas πειράζειν /πειρασμός im gemeinurchristlichen Verständnis nicht zufällig meidet, daß es dem dritten Evangelisten vielmehr um den Gegensatz von Apostasie und Bewährung, um das Bleiben im Glauben (Apg 14,22) der Kirche als der fides quae praedicatur (48) zu tun ist.

Im dritten Teil (53–148) stellt Brown die lukanische Konzeption von „Apostasy and Perseverance" positiv dar: das ungebrochene Durchhalten und Ausharren der Apostel im Glauben während der Zeit Jesu (53–81) als Grund der Kirche; den Abfall des Judas (82–97); Apostasie in der Zeit der Kirche (Ananias und Sapphira; Simon Magus: 98–113); Ausharren in der Zeit der Kirche in Verbindung mit den Aposteln und in der Kraft des Geistes (114–130); eine zusammenfassende Schlußbetrachtung gilt der lukanischen Konzeption des „Weges des Herrn" (131–145).

Schrift- (149–164) und Autorenregister (165f) schließen den Band ab.

Eine Fülle von wichtigen Einzelbeobachtungen wird der Lukas-Exegese sehr dienlich sein. Das lukanische Verständnis von Apostolat und Kirche gewinnt an Schärfe. Die positive Bewertung der lukanischen Theologie (unter Abweisung des Prädikats „frühkatholisch", 147f) erhält Sukkurs. Einzelne Überzeichnungen (etwa des Gedankens der räumlichen Nähe und Entfernung im Bezug zu perseverance und apostasy, besonders etwa im Judas-Abschnitt) müssen kritisch zurechtgerückt werden. Doch schmälert dieser Hinweis nicht das Verdienst dieser vorbildlichen Arbeit.

Freiburg i. Br. Rudolf Pesch

Gnilka, Joachim: **Der Brief an die Philipper.** – Düsseldorf: Patmos-Verlag 1969. 84 S. (Geistliche Schriftlesung 11) Lw. DM 7.80

Walter, Eugen: **Der erste Brief an die Korinther.** – Düsseldorf: Patmos-Verlag 1969. 344 S. (Geistliche Schriftlesung 7) Lw. DM 13.80

Aus der in Zusammenarbeit mit K. H. Schelkle und H. Schürmann von W. Trilling herausgegebenen Reihe des Patmos-Verlags sind diese zwei weiteren Bänddchen zu den Paulusbriefen vorzustellen.

J. Gnilkas Kommentar zum Brief an die Philipper bietet sozusagen den „geistlichen Extrakt" der wissenschaftlichen Bearbeitung des Briefes, die derselbe Verfasser in Herders Theologischem Kommentar veröffentlichte. Die wissenschaftliche Solidität der Bearbeitung ist dadurch gesichert. Der Korinther-Kommentar von Eugen Walter kommt von dem entgegengesetzten Erfahrungsbereich des Gemeindepfarrers her und erschließt auf seine Weise den Zugang zu dem großen Gemeindebrief des Apostels.

Eine grundsätzliche Frage zum Konzept der Reihe selbst sei gestattet. Nimmt man diese Kommentare zur Hand, so drängt sich immer wieder die Frage auf, wem eigentlich diese „Erläuterungen ... für die Geistliche Lesung" dienen, dem „Buchstaben" oder dem „Geist"? Zur Erarbeitung der historischen Sachverhalte liegen genügend Hilfen vor; die heute notwendige Aufgabe einer Übersetzung der Botschaft (und diese ist doch wohl mit „geistlich" intendiert) ist noch nicht erfüllt, wenn die Aussagen von einst mit Sorgfalt und Liebe umschrieben und so dem Leser zur Betrachtung vorgelegt werden. Müßte nicht der Leser in den jene neutestamentlichen Autoren bewegenden Prozeß des Geistes hineingenommen und befähigt werden, im Geiste Jesu seine Sache weiter- und nicht nur nachzudenken?

Bamberg Paul Hoffmann

Lohse, Eduard: **Die Briefe an die Kolosser und an Philemon.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1968. 291 S. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT, begründet von H. W. A. Meyer, 9. Abteilung, 2. Band, 14. Aufl., 1. Aufl. der Neubearbeitung) Lw. DM 19.80

Durch das vorliegende Werk wird E. Lohmeyers 1930 erschienene und bis 1964 mehrmals nachgedruckte Erklärung der Briefe an die Philipper, Kolosser und an Philemon durch eine vollkommen neue Auslegung der beiden letztgenannten Briefe ersetzt. Wenn man an die Intensität der Paulusforschung und insbesondere an die große Zahl der Arbeiten gerade zum Kolosserbrief, die in den Jahrzehnten seit Lohmeyers Werk erschienen sind, denkt, so muß man sagen, daß der Kommentar von Lohse gerade zur rechten Zeit kommt. Die Diskussion der Probleme dieses Briefes, nicht zuletzt die erst wieder neu erwachte Frage nach seiner Herkunft, werden hier in vollem Umfang und selbständig neu durchdacht dem Leser vorgelegt. Dem Zug der Zeit entsprechend verlegt L. das Hauptgewicht seiner Auslegung auf die Ausschöpfung des theologischen Gehalts des Kol. Die kurzgehaltene Einleitung visiert die Probleme des Briefes nur an. Behandelt werden sie erst im Zusammenhang mit der Textauslegung. Diese geht von der Tatsache aus, daß der Brief unter dem Namen des Paulus überliefert ist. Die Beantwortung der Frage, ob er auch wirklich vom Apostel stammt, wird dem Leser im Lauf der Auslegung vorgeführt und daneben noch an zwei getrennten Stellen eingehend besprochen.

Ich nenne zuerst aus der Textauslegung einige problemgeladene Stellen. Der christologische Hymnus *1,15—20*, mit dessen Herkunft, Aufbau und theologischem Gehalt in den letzten Jahren sich eine ganze Reihe von Forschern beschäftigt haben, erfährt eine eingehende Behandlung, die keinem seiner Probleme aus dem Weg geht. Auch L. nimmt an, daß hier ein vom Verfasser des Briefes übernommener, nicht selbst erst geschaffener Hymnus vorliegt, der sich schon durch seine Terminologie vom übrigen Brief unterscheidet. Damit ist dann gesagt, daß auch die in ihm enthaltene kosmische Christologie nicht erst vom Verfasser des Briefes stammt. L. hegt aber keinen Zweifel, daß der Hymnus

christlichen und nicht gnostischen Ursprungs ist. Was seinen Textbestand betrifft, so will L. nur in V. 18 die Worte τῆς ἐκκλησίας und in V. 20 διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ als Zusätze des Briefverfassers anerkennen. Ein altes Problem liegt in den Worten über die Versöhnung des Alls in *V. 20*. L. versteht sie dahin, daß Gott durch Christi Auferstehung und Himmelfahrt Himmel und Erde in ihre bei der Schöpfung bestimmte Ordnung zurückgebracht und das All auch wieder unter ein Haupt gestellt hat. Ein anderer rätselhafter Satz ist *1, 24*. L. glaubt, das beste Verständnis sei dies, daß mit den θλίψεις τοῦ Χριστοῦ, deren Mangel Paulus durch die von ihm ausgestandenen Leiden ergänzt, das Leidensmaß gemeint ist, das Gott der Kirche zugemessen hat. Aber nichts von mystischer Passionsgemeinschaft! Nicht überzeugt bin ich, daß der bestimmte Artikel τά vor ὑστερήματα den ganzen Ausdruck als schon bekannt voraussetzt. Könnte der Artikel überhaupt fehlen, wenn hier kein festgeprägter übernommener Ausdruck vorliegen sollte? In *2,18.23* erkennt auch L. an, daß ταπεινοφροσύνη hier nicht wie 3,12 „Demut" heißen kann, weil an beiden Stellen von einem kultischen Verhalten gesprochen wird. Er glaubt aber, „Fasten", das einen in den Zusammenhang passenden Sinn zu ergeben scheint, nicht akzeptieren zu dürfen, sondern meint, es sei mit dem Wort die „willige Dienstbereitschaft" gemeint, mit der man die kultischen Forderungen erfüllte. Ist aber damit nicht wieder eine Gesinnung bezeichnet, die nicht in den Zusammenhang paßt? Bei *Kap. 2*, dessen Text mancherlei zu wünschen läßt, widersteht L. grundsätzlich der Versuchung, der Unbeholfenheit und Dunkelheit des Textes durch Konjekturen aufzuhelfen. Es liegt nahe, anzunehmen, daß der Verf. des Kol. hier einen Text der von ihm bekämpften Irrlehrer anführt und kommentiert. Die Hypothese von G. Schille, in Kol 2, 9–15 liege ein Erlöser- bzw. Tauflied vor, lehnt er ab.

In der heutigen Forschung wird der Kol weithin zu den „deutero-paulinischen Briefen" gerechnet. Doch hat sich die Ablehnung der paulinischen Autorschaft nicht so allgemein durchgesetzt, wie beim Eph und den Pastoralbriefen. Auch Forscher, die durchaus nicht apologetisch oder traditionalistisch eingestellt sind, glauben an der paulinischen Autorschaft festhalten zu müssen. L. behandelt diese Frage an zwei getrennten Stellen, zunächst hinter 2, 5 in einem Exkurs das in der sprachlichen Eigenart des Kol liegende Problem. Ein Argument gegen die paulinische Herkunft liegt viel weniger im Wortschatz als in dem feierlich-liturgischen Stil; der aber hauptsächlich im Hymnus des 1. Kap. und dem gegen die Irrlehrer polemisierenden Kap. 2 zu beobachten, also „zum größten Teil aus der Tradition, aus der hier der Verfasser schöpft, zu erklären ist" (138). Wenn einzelne Ausleger die sprachliche Eigenart des Kol durch die Annahme erklären möchten, ein Sekretär habe im Auftrag des Apostels diesem die sprachliche Gestalt gegeben, so erklärt es L. für viel wahrscheinlicher, daß dieser Schreiber des Briefes ein erst nach dem Tode des Paulus selbständig arbeitender Paulusschüler gewesen ist. Daß aber diese Ansicht dem Brief im ganzen gerecht wird, ergibt sich ihm aus den theologischen Unterschieden gegenüber den unzweifelhaft echten Paulusbriefen, die in der Christologie, Ekklesiologie und Eschatologie unleugbar vorhanden sind. Die eigentümliche kosmische Christologie finden wir in der Hauptsache in dem vom Verfasser übernommenen Hymnus in Kap. 1. In sie fügt sich auch 2, 10 gut ein, wonach Christus das Haupt aller Mächte und Gewalten ist (vgl. 1, 16). Über die anderen Paulusbriefe hinaus geht die Bezeichnung der Kirche als Leib Christi; denn der Vergleich der Kirche mit einem Leib in Rö 12 und 1 Kor 12 ist dazu keine wirkliche Parallele und auch der Begriff „Haupt" hat dort einen anderen Sinn als im Kol. Dagegen kann man von dem Gedanken von Kol 3, 1, daß die Gläubigen in der Taufe mit Christus auferweckt worden sind, viel eher sagen, daß er wenigstens auf paulinischer Linie bleibt, da er in Röm 6, 4 wenn auch nicht formell ausgesprochen, so doch unleugbar vorhanden ist. Ferner ist nicht zu bestreiten, daß das Leben auch für den ursprünglichen Paulus nicht bloß Objekt der Hoffnung, sondern auch schon gegenwärtiger Besitz ist, wie Röm 6, 13 und 2 Kor 5, 17 klar gesagt wird. Und dem kommt Kol 3, 4 doch recht nahe. Während Paulus die christliche Ethik sowohl aus dem Geistbesitz durch die Taufe als auch durch den Blick auf die Eschatologie motiviert, fehlt im Kol das letztere Motiv fast ganz (vgl. aber 3, 24). Dieser Unterschied ist aber dadurch begründet, daß im Kol der Gedanke der nahen Parusie ganz fehlt. Betrachtet man den Kol als das Werk eines um 80 schreibenden Paulusschülers, der tief in die Theologie seines Meisters eingedrungen war, also als Pseudonym, so ergeben sich dabei unvermeidlich Probleme, die die traditionelle Datierung nicht kennt. Die konkreten Angaben des Briefes ,namentlich die zahlreichen Grüße von Mitarbeitern des Paulus in Kap. 4, ferner das Lob, das 1, 7 (vgl. auch 4, 12) Epaphras empfängt, und der Auftrag an die Kolosser, ihren Brief mit einem an die Nachbargemeinde von Laodicea geschickten auszutauschen, werden dadurch fiktiv. Sie dienen nur dazu, dem Brief ein paulinisches „Gesicht" zu geben. Auch die Erwähnung des Onesimus als Reisebegleiter des Tychikus kann dann nur fiktiv sein, nicht aber die Bedrohung der kolossischen Gemeinde durch die Irrlehre, zu deren Bekämpfung der Brief geschrieben wurde. Kann aber der Brief dann mit den größtenteils anachronistischen Personalangaben an die kolossische Gemeinde wirklich übersandt worden sein?

Von der Auslegung des Philemonbriefs erwähne ich nur, daß L. ihn in die ephesinische Zeit des Paulus, also um die Mitte der 50er Jahre datiert.

Durch das Werk Lohses ist die im Gange befindliche Neubearbeitung des Meyerschen Kommentars um einen substanzreichen Beitrag vermehrt worden, der unseren aufrichtigen Dank verdient.

München J. Schmid

Steinmetz, Franz Josef: **Protologische Heils-Zuversicht.** Die Strukturen des soteriologischen und christologischen Denkens im Kolosser- und Epheserbrief. – Frankfurt: Verlag Knecht 1969. X, 158 S. (Frankfurter Theologische Studien, Bd. 2) kart. DM 27.–

Diese Trierer Doktorarbeit mit ihrem etwas umständlichen Titel befaßt sich mit der Eigenart der Eschatologie des Kolosser- und Epheserbriefes. Während man früher einfach von „paulinischer Eschatologie" redete, hat sich unterdessen die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung des Corpus Paulinum durchgesetzt und zu der Erkenntnis geführt, daß das eine simplifizierende Redeweise war, die mehr verdeckte als aufdeckte. Heute wissen wir, daß die einzelnen Gruppen des sogenannten Corpus Paulinum so verschiedene theologische Physiognomien besitzen, daß sie gesondert ins Auge gefaßt werden müssen, wenn man ihren Lehrgehalt erfassen will. Dies gilt vor allem auch für den Kolosser- und Epheserbrief, deren Eschatologie von jener der frühen Paulinen so sehr differiert, daß davon auch die Verfasserfrage tangiert wird. Steinmetz geht nun in seiner Arbeit den spezifischen Konturen der Eschatologie (und mit ihr zusammenhängend: der Christologie und Soteriologie) der genannten Briefe nach, indem er zunächst die Probleme anspricht, um die es geht („Futurische" und „präsentische" Eschatologie; „Zeitliche" und „räumliche" Vorstellungen; „Eschatologische" und „protologische" Christologie; Wissen oder Hoffnung?). Er legt dann kurz Rechenschaft über seine Untersuchungsmethode ab – aber hier zeigt sich bereits eine gewisse Schwäche seiner Arbeit. St. sucht nämlich eine Vermittlung zwischen der Position Schlier/Käsemann einerseits und der des Rezensenten anderseits (vgl. mein Buch: Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes, Trier ²1968) zu finden. Die Kontroverse zwischen mir und Schlier/Käsemann entspann sich seinerzeit vor allem über die Frage der religionsgeschichtlichen Herkunft der Motiv- und Begriffswelt speziell des Epheserbriefes, deren verschiedene Beantwortung selbstverständlich auch zu einer jeweils anderen Gesamtauffassung der Theologie des Briefes führt, jedenfalls auf weite Strecken (s. Schliers großen Kommentar zum Epheserbrief). Nun schaltet aber Steinmetz von vornherein die Diskussion des religionsgeschichtlichen Materials für seine Arbeit aus, aber gerade dadurch entsteht die Frage: Kann man ohne diese Diskussion zu einer rechten Beurteilung unserer Kontroverse und auch zu einer überzeugenden Gesamtlösung der theologischen Problematik kommen? Dennoch hat St. sein Buch nicht umsonst geschrieben. Denn er bringt auf jeden Fall die von den frühen Paulinen sehr verschiedene Eigenart der Eschatologie des Kol und Eph genügend ins Bewußtsein, indem er zunächst die Eschatologie der pln. Hauptbriefe kurz darstellt und dann jenen „Spuren" der futurischen Eschatologie in Kol und Eph nachgeht, „die den Vorstellungen der älteren Paulusbriefe und damit auch der jüdischen Tradition entsprechen"; freilich sind sie gering an Zahl. Die eigentliche Eschatologie des Kol und Eph ist eine entschieden präsentische, die sich etwa darin zeigt, daß nach der Lehre der Briefe die Getauften mit Christus schon auferweckt und mit in die Himmel versetzt sind. Dies wiederum führt zum Problem von

Raum und Zeit nach der Auffassung der beiden Briefe; deshalb untersucht nun St. die Zeitbegriffe „einst" und „jetzt", die bekanntlich in den Briefen eine wichtige Rolle spielen (dazu wäre jetzt noch heranzuziehen P. Tachau, „Einst" und „Jetzt" im NT, Mschschr. Diss. Göttingen 1968, dazu Selbstbericht in der ThLZ 95, 1970, 75–77), und die schwierige Äonenlehre des Briefes, wo sich aber der Mangel der Diskussion des religionsgeschichtlichen Materials wieder besonders spürbar macht; doch kann man den Ergebnissen weithin zustimmen. Jedoch, so betont St. mit Recht, ist mit diesen Ergebnissen die „tieferliegende Ursache der präsentischen Eschatologie" noch nicht beantwortet; diese Antwort hängt vielmehr mit der Christologie der Briefe zusammen, in der der protologische Aspekt eine besondere Rolle spielt. Deshalb untersucht nun St. die protologische Christologie der Briefe (Christus: Anfang, Ende und Fülle; Christi Abstieg und Aufstieg; Christus das Haupt des Leibes; Christus der Bräutigam der Kirche); was St. darüber vorlegt, ist auch für den Dogmatiker von Wichtigkeit.

H. J. Holtzmann hat einst das Christentum des Eph und Kol als „Theosogie" bezeichnet. St. prüft an Hand der eigentümlichen gnoseologischen Sprache diese These, indem er die Begriffe „Mysterium" und „Weisheit" ins Auge faßt und in den Briefen eine Tendenz zur „Wort-Eidetik" (im Anschluß von E. Przywara so formuliert) feststellt. „Es geht darin im Unterschied zu den Hauptbriefen ganz reflex um Offenbarung und Teilnahme an ihr ... Nicht eine Vielzahl von Mysterien wird verkündet, sondern nur ein einziges, und dieses eine heißt letztlich Christus". D. h. die für die gesamte pln. Theologie eigentümliche radikale Reduzierung des Heilsgeschehens auf das Christusgeschehen (solus Christus) hält sich auch im Kol und Eph durch (wie später auch noch weithin in den Pastoralbriefen). „Christologie, Ekklesiologie und Eschatologie werden nicht als auseinanderliegende Größen nebeneinandergestellt, sondern bilden das eine Mysterium, das schon im Gläubigen lebt, aber noch fortwährend weiter auf ihn zuwächst". St. fragt dann weiter, ob sich im Kol ud Eph Äquivalente für die offensichtlich in diesen Briefen vernachlässigten Perspektiven und Ausdrucksformen der futurischen Eschatologie der frühen Paulinen finden und er entdeckt solche vor allem in den Motiven des Wachstums, der Erfüllung und der Hoffnung, die er im Schlußteil seiner Arbeit untersucht.

Zu vielen Einzelheiten der Arbeit gäbe es Bemerkungen zu machen, was bei dem geringen Raum, der dem Rezensenten in der ThR zur Verfügung steht, nicht geschehen kann. Ich nenne wenigstens einige. S. 47f: Bei den recht mager ausgefallenen Erörterungen über die Idee, daß die Christen „Mitbürger der Heiligen" sind, wäre ein Rückgriff auf analoge Vorstellungen in Qumran und im übrigen Spätjudentum förderlich gewesen. S. 62 (zu Eph 2, 7): das temporale ἐν läßt hier die Äonen eindeutig als Zeitbegriffe verstehen, nicht „als ansprechbare Einheiten von Welten", mit denen angeblich „ein personales Element" gegeben sei. S. 63 (zu Eph 3, 9: ἀπὸ τῶν αἰώνων): der Plural αἰώνων in der Bedeutung „Zeiten" ist nicht auffällig angesichts von 2, 7; Kol 1, 26; Röm 16, 25f (vgl. auch noch Poimandres § 16; ferner die Übersicht bei E. Schweizer, ThLZ 86, 1961, 251). Es wäre noch manches zu nennen. Vor allem fallen die Literaturlücken auf; so fehlen A. Hockel, Christus, der Erstgeborene. Zur Geschichte der Exegese von Kol 1, 15 (Düsseldorf 1965); H. J. Gabathuler, Jesus Christus. Haupt der Kirche und Haupt der Welt. Der Christushymnus Colosser 1, 15–20 in der theologischen Forschung der letzten 130 Jahre (Zürich 1965); J. Cambier, La bénédiction d'Eph. 1, 3–14: ZNW 54 (1963) 58–104; K. G. Kuhn, Der Epheserbrief im Lichte der Qumrantexte: NTS 7 (1960/61) 334–345; E. Lohse, Christologie und Ethik im Kolosserbrief: Apophoreta (BZNW 30), Berlin 1964, 156–168; ders., Christusherrschaft und Kirche im Kolosserbrief: NTS 11 (1964/65) 203–216; u. a.

Steinmetz hat auf jeden Fall die Eigenart der Eschatologie und mit ihr zusammenhängend der Christologie und Soteriologie des Kol und Eph kräftig ins Bewußtsein gebracht und damit auch die „tiefgreifenden Struktur-Unterschiede zwischen dem Kol/Eph und den paulinischen Hauptbriefen"; er sieht die große Rolle „räumlicher" Kategorien und die „betont protologische Ausrichtung der gesamten Theologie" (143). Seine Arbeit verdient große Beachtung, auch wegen ihrer methodologischen Überlegungen, die auch eine gute philosophische Begabung verraten.

Regensburg Franz Mußner

Renner, Frumentius: **„An die Hebräer" – ein pseudepigraphischer Brief.** – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1970. 165 S. (Münsterschwarzacher Studien Band 14.) kart. DM 23.60

Daß die Überschrift des Hbr erst aus der Zeit der Sammlung von urchristlichen Briefen stammt, und daß der Brief nicht von Paulus herrührt, braucht heutzutage nicht mehr bewiesen zu werden. Eine andere Frage ist die, ob der Brief selbst paulinische Herkunft beansprucht. P. Frumentius Renner O.S.B. behauptet dies. Nach seiner Meinung ist der Verfasser bestrebt, „mit allen Mitteln die Fiktion eines echten Paulusbriefes heraufzubeschwören". Ob er zu diesen Mitteln auch die Tatsachen rechnet, daß der Verfasser sich 2, 3 als erst der zweiten christlichen Generation angehörig zu erkennen gibt und sich im Gegensatz zu Paulus (vgl. Gal 1, 1.11f) als von den Hörern des irdischen Jesus abhängig bezeichnet, ferner einen von dem des Paulus denkbar verschiedenen Stil gewählt hat, läßt R. nicht erkennen. Er stützt sich auf den Briefschluß, in dem die Nachricht über Timotheus 13, 23 ein Fälschertrick sei, um den Brief als von Paulus herrührend erscheinen zu lassen; eine harmlosere Erklärung kommt für R. nicht in Betracht. Außerdem müsse aber auch ein Präscript vorhanden gewesen sein, das Paulus als Absender genannt habe. Auf diese Weise habe der Brief bereits in frühester Zeit Aufnahme in das „Urpaulinum" gefunden. Angesichts der bekannten Tatsachen der Kanongeschichte macht diese Behauptung neugierig.

Um dieses Urpaulinum zu gewinnen, macht R. sich daran, Handschriften und Kanones zu zwingen, „Farbe zu bekennen und wohlgehütete Geheimnisse zu offenbaren" (S. 63). Ein solches Geheimnis verrät ihm seiner Meinung nach zunächst der um 200 in Ägypten geschriebene Papyrus 46, der die Briefe in der Reihenfolge Rm Hebr 1.2 Kor Eph Gal Phil Kol 1 Thess enthält. Da von 1 Kor bis 1 Thess die Länge stetig abnimmt, postuliert R. eine Vorlage des Papyrus 46, in der sowohl Rm 16 als auch die Überschrift des Hbr gefehlt hätten, so daß Rm und Hbr zusammen als eine einzige Schrift, wenigstens zunächst als eine einzige Zähleinheit, gelten konnten; dann wären Rm + Hbr mit 1628 Stichen richtig vor dem 870 Stichen zählenden 1 Kor eingeordnet. R. folgert weiter, daß Rm 1–15 mit Hbr auch als eine gewisse literarische Einheit gegolten hätten; erst als Rm 16 und dazu noch der Hebräertitel Eingang gefunden hätten, sei diese einstige Einheit Schritt für Schritt zerbrochen worden.

Mit dem auf diese Weise konstruierten Schlüssel öffnet R. dann ein Geheimfach des Kanon Muratori. Dieser hat die Paulinen in einer ganz anderen, ausdrücklich als ordo bezeichneten Reihenfolge; R. meint, sie sei prinzipiell nach dem lateinischen Alphabet angelegt, obwohl das faktisch selbst bei der sehr fragwürdigen von R. vorgenommenen Unterscheidung von Schichten im Muratorianum und trotz Vermischung des griechischen mit dem lateinischen Alphabet nicht herauskommen will. Den Hbr hat bisher niemand im Kanon Muratori nachweisen können; als Bestandteil des Corpus Paulinum ist er schon dadurch ausgeschlossen, daß der Verfasser den größten Wert darauf legt, daß Paulus an nicht mehr und nicht weniger als sieben Gemeinden geschrieben habe. R. stellt jetzt die Hypothese auf, daß die Zeilen 44–46 des Fragments, die bisher kein Mensch anders als auf den allein darin genannten Rm bezogen hat, auch für Hbr gälten, ja eigentlich erst dann richtig verständlich seien, Hbr also auch im Umkreis des Verfassers des Kanon Muratori mit Rm zu einer literarischen Einheit gekoppelt gewesen sei.

In ein alphabetisch geordnetes Urpaulinum, das im griechischen Osten Gal 1.2 Kor Rm, im lateinischen Westen 1.2 Kor Gal Rm einander habe folgen lassen, ist nach R. schon in allerfrühester Zeit auch Hbr aufgenommen worden, ehe er eine Überschrift hatte und ehe die kleineren Paulinen hinzukamen. Außer dem Papyrus 46 weist auch der um 400 geschriebene syrische Kanon vom Sinai die Reihenfolge Rm Hbr auf. Das ist für R. ein weiteres Zeugnis einer urchristlichen Tradition dafür, daß der einer Überschrift entbehrende Hbr mit Rm gekoppelt gewesen sei.

Der Leser fragt sich schon lange, warum dieses Postulat für R. so wichtig ist. Nun, die textgeschichtlich umstrittene Doxologie Rm 16, 25–27 liefert ihm das Material, das er braucht, um dem Hbr den Briefeingang zu verschaffen, den freilich ein sich als Paulus ausgebender Fälscher sehr nötig hätte. Er löst das Stück 25b.26 heraus, das seiner Meinung nach erst nach Einführung des Hebräertitels infolge einer schweren Textkorruption in die Doxologie hineingeraten, ursprünglich aber Anfangsglied des Hbr gewesen ist. Damit glaubt R. auch für den Anfang des Hbr den Fälscher am Werk gezeigt zu haben, so wie er sich seiner Meinung nach am Ende des Briefes verrät. Bedauerlich ist nur, daß er sich nicht die Mühe macht, das grammatikalisch in der Luft hängende Stück so umzuformen, daß es zu Hbr 1, 1 paßt, und zu zeigen, wie der Name Paulus eingefügt zu denken ist.

Dies ist der Kern der Darlegungen Renners. Der Leser muß ihn freilich mühsam aus einem Wust von Erörterungen herausschälen, die zur Sache nichts beitragen. Beispielsweise wird auf zehn Seiten nochmals die Benutzung des Hbr im 1. Klemensbrief nachgewiesen, zu deren Feststellung ein Satz genügt hätte, und werden Handschriften und Kanones vorgeführt, aus denen sich für die Konstruktionen des Verfassers gar nichts gewinnen läßt; dazu kommt eine Unmenge von Wiederholungen. Was man vermißt,

ist eine Rechenschaftsablegung über frühere in gleicher Richtung gehende Bemühungen und die darüber erfolgten wissenschaftlichen Diskussionen. Nach dem Vorgang de Wettes (1826) hat 1906 W. Wrede die Behauptung aufgestellt, Hbr wolle sich durch seinen Schluß als Paulusbrief ausgeben; R. nennt zwar Wredes Arbeit einmal in einer Anmerkung (113), jedoch ohne den Leser erkennen zu lassen, daß er in Wredes Fußstapfen geht; noch weniger kümmert er sich um das, was die Wissenschaft gegen Wrede eingewandt hat und sich erst recht gegen die Rennerschen Phantasien einwenden läßt. Der Raum der ThRev ist zu kostbar, auch die zahlreichen Beanstandungen zu drucken, die an Einzelheiten zu machen wären; zu einer Urteilsbildung dürfte die obige Darstellung des wesentlichen Inhalts der Arbeit P. Renners genügen.

Bonn Karl Th. Schäfer

Tavard, Georges / **Caquot,** André / **Michl,** Johann: **Die Engel.** (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd II, Faszikel 2b). – Freiburg – Basel–Wien: Herder 1968. 96 S.

Wie bekannt, hat Herbert Haag mit seiner Schrift „Abschied vom Teufel" (Einsiedeln 1969) und durch weitere Veröffentlichungen zu diesem Thema eine harte Kontroverse um die bisher (und u. E. immer noch) gültigen kirchlichen Lehraussagen über die Existenz der Engel und Dämonen ausgelöst. Zwar kann der hier angezeigte, von G. Tavard verfaßte Faszikel des Handbuchs der Dogmengeschichte – erweitert um zwei Beiträge zur biblischen Angelologie (A. Caquot: Altes Testament; J. Michl: Neues Testament) (Kap. 1) – nicht als unmittelbarer Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion angesehen werden, verdient aber insofern Beachtung, als hier die Tradition, auf die sich die Lehre der Kirche ebenso zu stützen hat wie auf kritische Exegese, eingehend dargestellt und bestens bezeugt wird. Es würde zu weit führen, hier anzuführen, was im einzelnen zur Angelologie der ersten christlichen Jahrhunderte (Kap. 2), der Hochpatristik (Kap. 3), der Scholastik (Kap. 4 und 5), der Ostkirchen (Kap. 6) und der protestantischen Theologie (Kap. 7) an systematischer Darstellung geboten wird.

Gegen Tavard ist zu bemerken, daß das 4. Laternakonzil von 1215 nicht die Existenz der Engel, sondern – gegen den Dualismus der Katharer gerichtet – die Geschöpflichkeit der Engel definierte; die Existenz ist dabei vorausgesetzt und als „de fide ex magisterio ordinario" anzusehen. Ebenso dürfte sich Tavard täuschen in der am Schluß des Buches geäußerten Ansicht, die durch das Zweite Vatikanische Konzil eingeleitete liturgische Erneuerung und die Einführung der Muttersprache könnten „eine gewisse Wertschätzung der Frömmigkeit gegenüber den Engeln wieder herstellen". Eine Antwort auf die zur Zeit anstehenden Fragen ist vielmehr aus weiterer sachlich-nüchterner Diskussion zu erwarten, zu der Exegeten und Dogmatiker das Ihre beizutragen haben – auch aus dem Gebiet der Dogmen- und Theologiegeschichte. So ist den drei Verf. vor allem für die weiterführenden Literaturangaben zu danken, die den einzelnen Kapiteln des Buches vorangestellt sind.

Beuron Michael Seemann

Amstutz, Joseph: ΑΠΛΟΤΗΣ, **eine begriffsgeschichtliche Studie zum jüdisch-christlichen Griechisch.** – Bonn: Peter Hanstein Verlag 1968. 160 S. (Theophaneia, Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, Bd 19) br. DM 32.80; Lw. DM 37,50

Haplotes gehört zu jenen Begriffen der biblischen Sprache, in denen jüdischer und griechischer Geist zu einer neuen Einheit verschmelzen. Von der griechischen Seite wirkt vor allem Platon und seine Schule: Ontologisch gesehen ist für den Platoniker *Haplotes* (= Das Eins-sein) die Seinsform der Gottheit, der gegenüber die Vielheit der zusammengesetzten, gemischten Materie als Abfall gewertet wird. In ethischer Sicht eignet die Haplotes dem der Wahrheit verbundenen, dem ehrlichen, arglosen Menschen von schlichter Offenheit und seelischer Großzügigkeit, im Gegensatz zum arglistig-schlauen, doppelzüngigen, kleinlichen. In diesem Sinne ist das Wort seit dem 5. Jh. v. Chr. in der griechischen Sprache heimisch. Im jüdischen Griechisch liegt der etwas anders akzentuierte Begriffsinhalt von *tam — tamim* zugrunde im Sinne der Ganzheit, Integrität; unter ethischem Aspekt liegt darin das vollständige Hingegebensein an den einen Gott, und, erst aus dieser Bezogenheit abgeleitet, sekundär die Bewahrung des wahren, schlichten Lebens in Redlichkeit, Treue und Unschuld. Gerade dieser Zug der religiös fundierten Vollkommenheit fehlt ursprünglich dem mehr psychologisch orientierten griechischen Begriff, der erst im jüdisch-christlichen Raum nach dieser Seite hin bereichert wird. Haplotes wird daher von den Übersetzern der biblischen Texte in älterer Zeit noch nicht als adäquate Wiedergabe des hebr. Begriffs empfunden; das Wort fehlt in der Ur-Septuaginta und wird erst gegen Ende des 1. Jh. v. Chr. häufiger (38f). Man wird wohl sagen dürfen, daß erst die hellenistische Philosophie, insbesondere Platonismus und Stoa, die Annäherung des griechischen Begriffs an die Vorstellungswelt des Judentums so weit gefördert haben, daß das Wort zur Übersetzung tauglich wurde.

Amstutz führt die Verwendung des Haplotes-Begriffs in chronologischer Abfolge von Bereichen vor. In der griechischen Bibel des AT zeigt sich die *Haplotes* mehrfach an exemplarischen Trägern: Jakob (bei Aquila), Job, David, Daniel als der Knabe, dem um seiner Reinheit willen das göttliche Charisma der richterlichen Weisheit geschenkt ist. Das nächste Kapitel behandelt die jüdisch-hellenistische Lit., in der Philon v. Alexandrien gerade für die Synthese jüdischer und platonisch-stoischer Begriffswelt eine Hauptrolle zukommt. Mit den Testamenta XII patriarcharum rückt eine Schrift ins Blickfeld, die in der *Haplotes* das einfache Leben des gottestreuen Ackerbauern und Hirten propagiert. Im Mittelpunkt der NT-Stellen steht das Logion vom einfachen Auge (Mt. 6, 22f par.); Amstutz versteht es vom Gegensatz zu ὀφθαλμὸς πονηρός (= *ra' 'ajin*, ‚neidiges Auge') her als das neidlose Auge. Wenn gesagt wird, daß das einfache Auge (als Lichtquell) den Leib hell mache, das schlechte Auge ihn in Finsternis lasse, so ist die physiognomische Deutung (71) auf heiteres, bzw. düsteres Aussehen des Menschen nur ein Vordergründiges, hinter dem die ethische Deutung stehen muß. Die *Haplotes* der paulinischen Briefe ist einmal die des vorbehaltlos Schenkenden, zum andern die des seinem Herrn mit ganzen Kräften willig Dienenden. Ein letztes Kapitel gilt dem Hirten des Hermas als einem frühchristlichen Zeugnis für die Haplotes des Asketen.

Der Rez., der 1958 in seinen ‚Latina Graeca' versucht hatte, von der lat. *simplicitas* ausgehend einen Überblick über diese Bedeutungsbereiche zu geben, freut sich, durch die Spezialuntersuchung von Amstutz seine Darlegungen fruchtbar vertieft zu sehen. Wenn ihm da und dort der Eindruck zurückbleibt, daß vielleicht der Gehalt einer Aussage nicht voll ausgeschöpft worden ist, so liegt das an der von Amstutz geübten Methode. Er nimmt als Wortbedeutung strikt nur das, was sich aus dem Textzusammenhang erweisen läßt. Daß dabei vieles nicht zum Klingen kommen kann, ist unvermeidbar. Die Zusammenstellung der verschiedenen festgestellten Bedeutungen am Schluß jedes Kapitels gleicht das nicht aus. Vielmehr müßte als weiterer Schritt, nachdem auf die Weise die überhaupt gegebenen Möglichkeiten von Bedeutungen in einem Literaturbereich festgestellt sind, nun wieder auf die Einzelstelle zurückgegangen und die Frage gestellt werden, was hier an Bedeutungen noch mitschwingen könnte, rein von der allgemein im Bewußtsein des Schreibers gegenwärtigen Bedeutungsbreite des Wortes her, auch ohne ausdrückliche Stütze im Kontext. Obwohl diese Methode gewisse Risiken eingeht, wird man, glaube ich, ohne sie doch nur zu einem lückenhaften Bilde gelangen.

Münster Otto Hiltbrunner

O'Malley, T. P. SJ: **Tertullian and the Bible,** Language-Imagery-Exegesis. – Nijmegen-Utrecht: Verlag Dekker u. Van de Vegt 1967. XVI, 186 S. (Latinitas Christianorum primaeva, Fasc. 21) kart. hfl 19.50

Tertullian ist mit der hl. Schrift innig vertraut gewesen; seine Werke sind geradezu übersät von Reminiszenzen, bewußten Anspielungen und Zitaten, und wenn er auch keine Kommentare zu einzelnen Büchern des Alten oder Neuen Testamentes geschrieben hat, so bestehen seine Darlegungen doch zu einem erheblichen Teil aus Interpretationen von Bibelstellen. Die damit zusammenhängenden Fragen haben die Patristiker seit langem beschäftigt, etwa ob er schon eine lateinische Übersetzung der hl. Schrift gekannt hat, nach welchen Grundsätzen er bei seiner Exegese verfahren ist, u. ä. m. Ein Werk freilich, das alle diese Teilaspekte zusammenfaßte, gibt es bis heute nicht. Auch das vorliegende Buch erfüllt diese Aufgabe nicht, und sein Verf. hat von vornherein durch die drei präzisierenden Begriffe des Untertitels dafür gesorgt, daß sich bei seinen Lesern keine allzu weitgespannten Erwartungen einstellen. Der Ankündigung entsprechend zerfallen seine Darlegungen in drei, wohl nur äußerlich miteinander verbundene, Abschnitte.

Im ersten (‚Language') versucht er zu zeigen, daß T. zwar durchaus mit dem griechischen Text der hl. Schrift vertraut gewesen sei, daß er aber zum mindesten bei einzelnen Abschnitten – wohl bei solchen, die in der Verkündigung eine besondere Rolle spielten, wie etwa der Prolog des Johannesevangeliums – mit einer verbreiteten

lateinischen Übersetzung rechne und nach ihr zitiere. Auch die Marcionbibel habe er lateinisch gelesen. Als Beweis sieht O'M. vor allem die zahlreichen erläuternden Glossen an, die T. den Bibelzitaten beigegeben hat; das deute darauf, daß er sich einer vorgegebenen Textform bedient habe, nicht ohne ihr „Anderssein" zu empfinden. Der zweite Abschnitt (‚Imagery') ist T.s Bildersprache gewidmet, wobei dieser Begriff sehr weit gefaßt ist und Vergleich und Symbol ebenso wie Metapher und Allegorie einschließt. Der Verf. nimmt verschiedene Bereiche der Natur und des Menschenlebens vor – Vegetation, Tierwelt, Wasser und Meer, Kleidung, Medizin, Kampf und Wettkampf – und stellt die Bilder, die T. ihnen entnommen hat, zusammen mit dem Ziel, den Einfluß der hl. Schrift auf dem Hintergrund des heidnisch Traditionellen abzugrenzen. Nach seiner Meinung zeigt sich immer wieder, daß zwar die in der heidnischen Literatur gängige ‚imagery' bei T. noch ganz selbstverständlich lebendig ist, daß aber gerade seine auffälligsten Metaphern und Allegorien die Einwirkung bestimmter Bibelstellen zeigen. Den Kern des dritten Abschnitts (‚Exegesis') bilden semasiologische Untersuchungen über fünf Wörter, die T. mit Vorliebe in exegetischen Darlegungen verwendet: *aenigma, allegoria, figura, portendere, simplicitas*. Vorausgeschickt hat der Verf., gleichsam als Einführung, eine skizzenhafte Erörterung der exegetischen Prinzipien T.s, doch erklärt er ausdrücklich, daß sein Ziel nicht eine theologische Betrachtung sei.

Die Lektüre des Buches hinterläßt einen zwiespältigen Eindruck. Den Argumenten des ersten Abschnittes wird man im ganzen gerne zustimmen, ja man wird sogar mehr aus ihnen ablesen, als der Verf. möchte, nämlich daß T. eine lateinische Übersetzung zum mindesten der wichtigeren alt- und neutestamentlichen Bücher gekannt hat; denn die von O'M. offenbar ernsthaft in Erwägung gezogene Annahme, er habe lediglich aus einer lateinischen Testimoniensammlung geschöpft, wird man schwerlich für eine sehr verlockende Alternative halten. Freilich, viel Neues erfährt man über die seit H. Rönsch ausgiebig verhandelte Frage nicht, und im Falle der Marcionbibel behauptet der Verf. mehr, als das vorgelegte Material hergibt: Wenn ich recht sehe, ist unter den von ihm besprochenen 10 Stellen von Adversus Marcionem keine, die als halbwegs zuverlässiger Beweis für die Existenz eines lateinischen Evangelikon oder Apostolikon dienen könnte. Der Leser muß sich hier, gleichsam auf Treu und Glauben, auf einige nur beiläufig aufgezählte Belege verlassen.

Der zweite Abschnitt, bei dem sich der Verf. kaum auf Vorarbeiten stützen konnte, ist wohl der wichtigste Teil des ganzen Buches. Der Reichtum an, oftmals sehr drastischen, bildhaften Wendungen gehört zu den Haupteigentümlichkeiten von T.s Stil und so ist es ein wirkliches Verdienst, daß O'M. z. B. einmal T.s Neigung zu breit entfalteten Allegorien herausgestellt hat, nicht ohne darauf hinzuweisen, wie genau und folgerichtig sie gebaut sind, oder daß er hervorgehoben hat, wie sich manchmal ganze Traktate mit Vorliebe innerhalb bestimmter Bildsphären halten, so etwa De paenitentia im Bereich von Vorstellungen, die mit Schiffahrt und Seesturm zusammenhängen. Leider kommt das eigentliche Anliegen des Verf. nicht immer deutlich genug heraus, und zwar deswegen nicht, weil er die heidnische Tradition, auf der T. fußt, zu oberflächlich in die Untersuchung einbezogen hat. Metaphern wie *innocentiam induere* (paen. 6,18) z. B. liegen noch durchaus auf einer Linie mit Wendungen wie *audaciam i.* (Cic.) oder *caritatem i.* (Val. Max.), und J. B. Hofmann hat gut daran getan, sie Thes. l. L. VII 1, 1264, 25ff unter die gleiche Rubrik zu stellen. Erst *Christum i.* (res. 3,4) und *baptismum Christi i.* (bapt. 12,2) setzen Gal. 3,27 voraus: Hier beginnt der Einfluß der Bibel. Vor allem hätte oft deutlicher gesagt werden müssen, welchen Strömen heidnischer Tradition T. seine ‚imagery' verdankt. Auf diese Weise wäre der Einfluß antiker Rhetorik und Philosophie in helleres Licht getreten. Die allegorische Schilderung des Skorpions am Anfang von Scorp. etwa beruht auf einem Kunstgriff, den die Rhetoren am Anfang der Kaiserzeit in den sogenannten Prolalien gerne angewandt haben – Lukians Schrift De dipsadibus bietet ein schönes Beispiel. Daß die Vorstellung von dem *medicus Christus* nicht nur christliche, sondern auch heidnische Wurzeln hat, ist O'M. nicht entgangen, aber der Hinweis „Comparisons drawn from the doctor and his art were commonplaces in Latin literature" genügt nicht. Entscheidend ist, daß der Arztvergleich in der philosophischen Schriftstellerei eine zunehmende Rolle gespielt hat: Die Philosophie wird unter dem Bild einer *medicina* für den kranken Geist gesehen (vgl. etwa W. Schmid, Philosophisches u. Mediz. i. d. Consol. d. Boethius, Festschr. Snell, München 1956,123ff).

Seltsam unbefriedigend ist der dritte Abschnitt ausgefallen. Hier mag der Hinweis genügen, daß von den fünf besprochenen Begriffen nur zwei im Sinne der bezeichneten Fragestellung wirklich fruchtbar sind, *figura* und *simplicitas*. Gerade sie sind aber nicht erschöpfend behandelt. Im Falle von *figura* hat sich der Verf. mit etwas skizzenhaften Andeutungen begnügt, und bei *simplicitas* sind die heidnischen Voraussetzungen des für T. so typischen positiven Gebrauchs im Dunkeln geblieben. O. Hiltbrunners Darstellung der Wortgeschichte in: Latina Graeca, Bern 1958,15–105, wo 93ff auch ein Teil der von O'M. herangezogenen Tertullianstellen besprochen ist, hätte da weiterhelfen können.

Zusammenfassend wird man sagen müssen: Das vorliegende Werk krankt daran, daß der Verf. sich zu viel vorgenommen hat. In jedem von den drei Abschnitten steckt Stoff für ein ganzes Buch, aber in keinem ist er wirklich ausgeschöpft. Das ist um so mehr zu bedauern, als O'M. seinen Autor gut kennt, ausgesprochenes Verständnis für seine schriftstellerische Eigenart mitbringt und bisweilen vorzügliche Beiträge zu seiner Erklärung liefert (vgl. vor allem S. 22–25 zu pud. 4,1). Ärgerlich sind die vielen Druckfehler des Buches, besonders in den lateinischen Zitaten. Beginnen auch in unserem Nachbarlande die Verlage schon, sich nach dem Grundsatz zu richten ‚*Latina non leguntur*'? Verwunderlich wär's nicht; wir leben in einem Zeitalter, in dem der Fortschritt keine Grenzen kennt.

Münster Hermann Tränkle

Vogt, Hermann Josef: **Coetus sanctorum.** Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche. – Bonn: Peter Hanstein Verlag 1968. 307 S. (Theophaneia, Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, Bd 20) br. DM 48.–; Lw. DM 53.60

Entsprechend dem Titel zerfällt die Arbeit in zwei Teile, wobei nach einem kurzen Kapitel über Novatians Person und Schisma der erste Teil der theologischen Frage nach Novatians Kirchenbegriff und der zweite der historischen Frage nach der Geschichte der novatianischen Sonderkirche gewidmet ist.

Im historischen Kapitel über Novatians Person und Schisma werden die Grundlagen für die folgende theologische Untersuchung gelegt. Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß Novatian sein Schisma nicht aus persönlicher Verärgerung über die Wahl des Cornelius zum Bischof von Rom, sondern aus seiner theologischen Vorstellung von Buße und Sündenvergebung hervorgerufen habe. Folgerichtig wird im folgenden theologischen Teil der Kirchenbegriff Novatians untersucht, und zwar in den Abschnitten über die Erlösung, die Aussagen über die Kirche, Novatians Lehre von den Sakramenten, die kirchliche Gesinnung und die Kirchenzugehörigkeit. Den weitaus größten Umfang nehmen die historischen Erörterungen über die Geschichte der Sekte ein. Im einzelnen werden folgende Kapitel abgehandelt: Novatians Sonderlehren und Praxis, die weitere Entwicklung der Novatianerkirche, die literarische Bekämpfung des Novatianismus, die Geschichte der Novatianer im Osten und spätere Zeugnisse für den Novatianismus. In der Zusammenfassung am Schluß des Buches werden noch einmal folgende Ergebnisse festgehalten:

1. Novatian ist nicht der letzte Vertreter des Heiligkeitsideals der alten Kirche, sondern ein weniger durch Aufstellen neuer Lehren als vielmehr durch Nichtbeachten einzelner Teile der altkirchlichen Tradition zum Schismatiker gewordener Theologe. Das Wesen von Sünde und Erlösung war für das stark von der Stoa beeinflußte Denken Novatians eine im Grunde unfaßbare Wirklichkeit. Das hatte seine Auswirkungen auf die Soteriologie und Ekklesiologie. Die Kirche ist keine Weiterführung des Erlösungswerkes Christi, sondern nur die Gemeinschaft der Heiligen. Sie besitzt nicht die Kraft, den in Sünde gefallenen Getauften zur Heiligkeit zurückzuführen, sondern ist nur die statische Gemeinschaft der im Besitz der einmal geschenkten Gnade verbliebenen Gläubigen.
2. Die Praxis der novatianischen Sonderkirche bleibt von der Theologie Novatians wesentlich bestimmt, was sich vor allem in der konsequent durchgehaltenen Verweigerung der kirchlichen Buße und in dem Verzicht auf jegliche Sünderseelsorge zeigt. Der völlige Ausschluß der Sünder aus der Gemeinde ist nach Verf. nicht so sehr Ausdruck eines Rigorismus, sondern eines Puritanismus. Kollektives Überlegenheitsbewußtsein ist die Ursache für den Jahrhunderte langen Fortbestand der novatianischen Sekte.

Die aus einer von der Bonner Theologischen Fakultät angenommenen Dissertation hervorgegangene Arbeit stellt eine sehr solide und gründliche kirchengeschichtliche Untersuchung dar, die den seit Harnacks berühmten Novatianartikel in der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche erreichten Stand der wissenschaftlichen Forschung voraussetzt. Der von Verf. selbst als solcher vindizierte neue Beitrag zur Wissenschaft betrifft einmal die Auffassung, daß es beim novatianischen Schisma nicht so sehr um einen Streit der Personen, sondern vielmehr der Sache ging, ferner und vor allem die Frage, ob hinter Novatians Verweigerung der

Rekonziliation der Lapsi und Fleischessünder letztlich nicht die Anschauung von der Unmöglichkeit einer göttlichen Verzeihung für die Todsünden gestanden habe. Da eine explizite Äußerung Novatians zur Frage fehlt, ist Verf. auf die Polemik der großkirchlichen Gegner Novatians angewiesen, die nur dann verständlich sei, wenn Novatian tatsächlich die Vergebbarkeit von Todsünden durch Gott ausgeschlossen habe. Mit Hilfe dieser Hypothese versucht Verf. auch Licht in das Dunkel gewisser indirekter Novatianstellen zu bringen. Das auf diese Weise von Novatian gewonnene Bild ist sehr einheitlich und in seiner Art auch imponierend. Novatian erscheint als ein sehr klar und konsequent denkender Theologe, der die Wirklichkeit allerdings nur insoweit in seinem Denken berücksichtigt, als sie zu seinem vorgefaßten starren rationalistischen Schema paßt. Bei der mit viel Scharfsinn vorgetragenen Argumentation fällt auf, daß der Stelle *quaest. vet. et novi test.* 102,23, die die ältere Forschung als Beleg dafür ansah, daß Novatian die Vergebbarkeit der Todsünden durch Gott angenommen habe, das Gewicht genommen ist, ferner daß die Aussagen des Pacianbriefes als ursprüngliche Lehre Novatians hingestellt wird, während Socrat. *hist. eccl.* 4,28 als spätere Lehrentwicklung des östlichen Novatianismus erscheint. Beide Dokumente lassen immerhin den einen Schluß zu, daß in der zweiten Hälfte des 4. und in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts der gesamte Novatianismus die Möglichkeit einer Vergebung von Todsünden durch Gott grundsätzlich zugestand. Dennoch ist die von Verf. aufgestellte Hypothese m. E. im wesentlichen richtig, nur müßte feiner differenziert werden. Alles deutet darauf hin, daß Novatian tatsächlich nicht ernstlich an die göttliche Vergebung der Todsünden geglaubt hat. Es ist aber aufgrund der schon von Seeberg angeführten Gründe wie auch aufgrund der vom späteren Novatianismus eingenommenen Haltung durchaus denkbar, daß Novatian die Vergebbarkeit aller Sünden durch Gott theoretisch zugestand, nur fand er bei seinen von einem anderen Kirchenbegriff ausgehenden Gegnern keinen Glauben und konnte ihn auch nicht finden, weil er sich mit dieser Auskunft in einen offenen Widerspruch zu seiner sonstigen Lehre verwickelte. Insofern, als die historische Tatsachenfrage durch die von Verf. vorgebrachten Argumente noch nicht ganz gelöst ist, kann der Standpunkt Seebergs, daß Novatian aus Verlegenheit die göttliche Vergebung der Todsünden zugestanden habe, noch nicht als überwunden gelten.

Zum Schluß noch einige Hinweise: Bei der Darstellung der Erlösungslehre findet sich ein Unterabschnitt über „die Erbsünde". Alle Äußerungen Novatians zur Sache lassen aber erkennen, daß dieser noch keinen wirklichen Erbsündenbegriff gehabt hat. Verf. muß denn auch S. 83 zugeben: „Erbsünde ist etwas Physisches, das Vorherrschen des Todesfleisches im Wesen des Menschen und das Darniederliegen der Dynamik der Seele auf Gott hin, also Dinge, die von der Theologie sonst lediglich als Folgen, nicht aber als deren Wesen bezeichnet werden." Konsequenterweise hätte daher der feste Terminus Erbsünde eigentlich vermieden werden müssen. S. 19 interpretiert Verf. *de trin.* 29,169 auf ein mit der Taufe verbundenes Genesungserlebnis des Novatian, übersieht aber dabei, daß hier ein Gedanke des Irenaeus in etwas abgewandelter Form übernommen ist (*adv. haer.* 3,18,1 Harvey 2,93). Natürlich ist Novatian nach der Taufe von seiner Krankheit genesen, aber daß die Genesung in unmittelbarem Zusammenhang mit der Taufe gestanden hätte bzw. von Novatian so aufgefaßt worden wäre, kann aus dieser Stelle nicht geschlossen werden, zumal die *de trin.* 29,169 aufgezählten Wirkungen des Heiligen Geistes nicht bloß auf dessen Wirksamkeit in der Taufe beschränkt sind.

Münster Heinz Althaus

Van Damme, Dirk O. P.: **Pseudo-Cyprian, Adversus Judaeos: Gegen die Judenchristen — Die älteste lateinische Predigt.** — Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag 1969. XIX, 200 S. (Paradosis, Heft XXII) br. sfr. 25.–

„Hic tractatus nullius est pretii." So hatte W. v. Hartel vor 100 Jahren über die kleine, unter Cyprians Briefen überlieferte und ihm bereits um die Mitte des 4. Jh. zugeschriebene, aber sicher nicht von ihm stammende Schrift *Adversus Judaeos* geurteilt, und mancher Kenner hat seither ähnlich gedacht. Trotzdem ist mehrfach versucht worden, sie aufzuwerten, indem man sie illustren Verf. anhängte; so wurde sie Novatian oder Papst Sixtus II. zugeschrieben, und schließlich hat man sogar die Möglichkeit erwogen, es handle sich um die Übersetzung einer Predigt des Melito von Sardes. Als Entstehungszeit wurde allgemein das 3. Jh. angesehen, nicht zuletzt deswegen, weil die Schrift eine offenkundige Reminiszenz an Tertullians 212 oder 213 entstandene Schrift *Scorpiace* zu enthalten schien. Der Verf. des vorliegenden Buches, ein Schüler von O. Perler, glaubt nun zeigen zu können, daß in Wahrheit Tertullian der Nehmende gewesen sei und Iud. bereits den letzten Jahrzehnten des 2. Jh. angehöre.

Höchstwahrscheinlich sei die Schrift in Rom entstanden. Da sie gewiß nicht aus dem Griechischen übersetzt sei, müsse sie künftig als eines der ältesten erhaltenen Originalwerke der christlichen lateinischen Literatur angesprochen werden. Ihre Intention werde durch den wahrscheinlich erst später hinzugefügten Titel nicht angemessen bezeichnet; denn sie richte sich nicht gegen die Juden, sondern gegen Judenchristen innerhalb einer heidenchristlichen Gemeinde und sei somit ein Zeugnis, daß der Streit zwischen Judenchristen und Heidenchristen, von dem der paulinische Römerbrief die erste Belegstelle liefert, Ende des 2. Jh. noch nicht völlig ausgetragen gewesen sei. Der literarische Charakter der Schrift werde durch die verbreitete Bezeichnung „Traktat" nicht getroffen; es handle sich um eine Predigt, genauer eine Homilie über die Parabeln von den ungleichen Söhnen, den bösen Winzern und dem königlichen Hochzeitsmahl (Mt 21,28–22,14), wobei freilich nicht der reine Matthäustext zugrundegelegt sei, sondern die mit Formulierungen aus Lukas vermischte Fassung von Tatians Diatessaron.

All das klingt höchst interessant und stellt die erheblichste Aufwertung dar, die die von Hartel einst so sehr mißachtete Schrift bis jetzt erfahren hat. Die Frage ist nur, wie es um die Argumente bestellt ist, die der Verf. für seine Thesen vorweisen kann. Ehe wir darauf eingehen, müssen wir noch vermerken, daß er zu den skizzierten Darlegungen auch eine auf eigenen Handschriftenkollationen beruhende kritische Ausgabe des Textes mit Übersetzung, Kommentar und Wortregister hinzugefügt hat. Da Hartels Ausgabe im CSEL, auf die allein wir bisher angewiesen waren, nur wenige Hss. berücksichtigt und zudem recht flüchtig gearbeitet ist, kann man das nur begrüßen. Auch verdienen Fleiß und Spürsinn des Verf. hohe Anerkennung; er hat es sich nicht leicht gemacht. Aber die grundlegende Schwäche, die dieses ganze, doch ausnahmslos philologischen Problemen gewidmete Buch durchzieht, tritt bereits hier zu Tage: Der Verf. verfügt zwar über nicht unbeträchtliche philologische Kenntnisse, aber er hat allem Anschein nach keine methodische Unterweisung in dieser Disziplin genossen. Da er das Gewicht seiner Argumente nicht abzuschätzen vermag, bleibt er mit seinen Aussagen bald zu zaghaft im Unbestimmten, bald türmt er unbekümmert Hypothesen über Hypothesen.

Von der Überlieferung wird man aus den Ausführungen auf S. 97–104 kaum eine klare Vorstellung gewinnen können. Dabei ist zum mindesten über die nichtkontaminierten Gruppen **ABB'**, und **C** ein ziemlich sicheres Urteil möglich: Sie gehen auf zwei antike Hyparchetypi zurück, **ABB'** auf den einen und **C** auf den anderen. Gemeinsame Fehler von **ABB'** (gegen **C**) sind häufig, dagegen scheint es keine erheblichen von **BB'C** (gegen **A**) und **AC** (gegen **BB'**) zu geben. Damit daß gelegentlich **C** allein den ursprünglichen Wortlaut bewahrt hat, rechnet auch V. D., wenn er § 39[1] – mit vollem Recht – die nur von dieser Gruppe gebotenen Sätze ohne eckige Klammern in den Text setzt. Aber warum hat er dann diese Erkenntnis nicht auch an anderen Stellen genützt, etwa § 22, wo das störende *eum* in **C** fehlt[2], oder § 73, wo wiederum **C** allein mit *de Sion lex exiet et verbum dei de Hierusalem* das Richtige bietet? Die Trennung zwischen **A** und **B** ist dann wohl noch in der Spätantike erfolgt, während **B'** auf eine Hs. der **B**-Gruppe zurückgeht, die U sehr ähnlich war (gemeinsame Fehler **UB'** § 8; 11 u. 14). V.D.s Annahme, daß der Hyparchetypus dieser Gruppe wenigstens um eine Hs. früher anzusetzen sei als der von **B**, wird durch den angeführten Beleg nicht bewiesen und ist abwegig. Allein schon der Sonderfehler von **B'** in § 4 hätte ihn vor diesem Irrtum bewahren sollen.

Die Textgestaltung verdient insofern Anerkennung, als V.D. sich nicht damit begnügt hat, seinen Lesern den von allen oder einem Teil der Hss. gebotenen Wortlaut vorzusetzen, sondern Verderbnisse, Lücken oder spätere Zusätze bezeichnet und gelegentlich Konjekturen wagt. Aber was dabei herauskommt, leuchtet oft nicht recht ein. Hier nur ein paar Beispiele: Was soll die „Verbes-

[1] V. D. hat eine neue durchgehende Paragraphenzählung eingeführt, nach der im folgenden zitiert wird. Die alte Kapiteleinteilung, an die sich auch Hartel gehalten hatte, wird von ihm überhaupt nicht berücksichtigt. Offenbar hat er nicht bedacht, welche Unannehmlichkeiten dem Benützer seiner Ausgabe daraus erwachsen.

[2] M. E. ist hier *universos etenim vates persecuti sunt, ex quibus ...* zu schreiben. Daß sich diese Verfolgung eigentlich auf Christus bezogen hat, ist der neue Schritt, den das Ende des Satzes bringt.

serung" des schwierigen *sine domino defecto* in § 66 zu *sine, domine, defecto?* Ich neige dazu, den Ausdruck für eine Glosse zu *deserto* zu halten, ebenso wie auch *tempore quo moriebatur* in § 28 lediglich eine Glosse zu dem folgenden *in suo tempore* ist und getilgt werden sollte. Dagegen besteht kein Grund, *per illud genus (sc. fabricae)* in § 12 zu tilgen[3], und statt *condita* (**A**) im gleichen Satz verdient *conditus* (**BB'C**) den Vorzug. **B'** bietet zuweilen eindeutige, von V. D. übergangene Verbesserungen: § 3 *percipere* (was soll hier *perspicere?*); § 8 *quo,* von *novi testamenti* abhängig.

Weitaus unangenehmer machen sich die bezeichneten Mängel in den Teilen des Buches bemerkbar, in denen Herkunft, Entstehungszeit und Bedeutung von Iud. erörtert sind. Gewiß, auch hieraus läßt sich das eine oder andere lernen. Vor allem hat V. D., indem er den tiefgreifenden Einfluß von Vorstellungen aus dem römischen Erbrecht hervorhob, ein für allemal gesichert, daß es sich bei der Schrift um ein lateinisches Originalwerk handelt. Bei einem griechischen Theologen würde man weder mit solchen Kenntnissen im römischen Recht noch überhaupt mit einer so stark auf juristische Finessen ausgerichteten Denkart rechnen können. Doch allzuoft erliegt V. D. phantastischen Einfällen oder zieht aus an sich richtigen Beobachtungen zu weitgehende Schlüsse.

Es trifft z. B. durchaus zu, daß die drei genannten Parabeln des Matthäusevangeliums in der Predigt mehrfach anklingen. So eng freilich, wie V. D. möchte, sind die Beziehungen nicht; denn daß § 27 „eine genaue stilistische und inhaltliche Parallele" zu Mt 21,40f darstelle, wird man schwerlich behaupten können. *digna dignis optigerunt* hat nichts mit κακοὺς κακῶς ἀπολέσει αὐτούς zu tun; vielmehr ist es ein römisches Sprichwort, das schon Plautus fast gleichlautend verwendet hat (Poen. 1270 – vgl. F. Bücheler, Rhein. Mus. 46,1891,243). Aber selbst dann, wenn die Anklänge so weit gingen, wie V. D. meint, wäre es eine krasse Übertreibung, den Text als Homilie über die betreffende Perikope zu bezeichnen. Ähnlich schlecht fundiert ist die These, die Schrift richte sich gegen Judenchristen in einer heidenchristlichen Gemeinde: Sieht man genau zu, so beruht sie lediglich auf der Tatsache, daß in § 73 Is 2,3 *et iudicabit in medio gentium* zitiert wird. Der Autor spricht vom Volk Israel allgemein, und was die Schrift bietet, ist Scheinpolemik von einer Art, wie sie in dieser Literaturgattung nur allzu verbreitet war, nicht erst, wie V. D. meint, in späterer Zeit, sondern schon ums Jahr 200 – Tertullians Schrift Adversus Iudaeos zeigt das deutlich genug (vgl. Rez., Q.S.F. Tertulliani Adversus Iudaeos, Wiesbaden 1964, LXVIIIff). Als Zeugnis dafür, daß Rom oder die Gemeinden des lateinischen Westens allgemein noch Ende des 2. Jh. mit judenchristlichen Strömungen zu kämpfen hatten, ist die pseudocyprianische Predigt vollkommen ungeeignet.

Der Beweis dafür, daß Tertullians Scorpiace von Iud. abhängig ist, wird auf folgende Weise geführt: In beiden Schriften (Scorp. 8,3 – Iud. § 24f) endet die Aufzählung der von den Juden wegen ihrer Liebe zum kommenden Erlöser verfolgten Propheten mit Johannes und Zacharias, die jedoch in umgekehrter Reihenfolge erscheinen. Da nun Tertullian, so meint V. D., den von ihm an letzter Stelle genannten Täufer ausdrücklich als *clausula legis et prophetarum* bezeichnet habe, könne Iud. nicht von seiner Darstellung inspiriert sein; denn in diesem Fall dürfte Zacharias dort nicht am Ende der Reihe erscheinen. „Die einzige sonstige Lösung ist, daß beide von einer gemeinsamen Quelle abgeschrieben haben. Aber wegen der Art der Übereinstimmungen müßte diese Quelle dann lateinisch gewesen sein. Es gibt nun ein Element in Aduersus Iudaeos, das es wahrscheinlich macht, daß unser Prediger diesen Abschnitt von einer griechischen Quelle abgeschrieben hat, nämlich der Satz, wodurch die Prophetenreihe eingeleitet wird. Dort heißt es nämlich, daß die Juden: ... *insimulatos et perfidos et mendaces et contrarios Christi susceperint* (§ 23). Das Wort *insimulatos* ist in der lateinischen Literatur sonst unbelegt, und kann nur als buchstäbliche Übersetzung des griechischen ὑποκρινομένους gedeutet werden. Eine Rückübersetzung ins Griechische dieser Reihe von Adjektiven gibt einen vollkommenen Reim: ὑποκρινομένους καὶ ἀπίστους | καὶ ψευδομένους καὶ ἀντιχρ ίστους". Mit Verlaub, das ist nicht einmal der Schatten eines Beweises! Einmal hatte V. D. S. 64 selbst darauf hingewiesen, daß die auffällige Stellung des Zacharias in Iud. mit dem Jesuswort zusammenhängt, alles von den Juden unschuldig vergossene Blut von dem des Abel bis zu dem des Zacharias werde über sie kommen (Mt 23,35; Lk 11,51). Es ist also keineswegs notwendig, bei einem Verhältnis direkter Abhängigkeit von der Reihenfolge Tert.–Iud. auszugehen. Und die Verwendung des Wortes *insimulatos* ist so auffällig nicht, wenn man bedenkt, daß *insimulare* auch sonst im Spätlatein für das Simplex *simulare* verwendet wurde (vgl. Thes. l. L. VII 1, 1912, 54ff). Die Annahme einer griechischen Vorlage erzwingt sie jedenfalls nicht. Aber selbst wenn man für § 23 mit einer solchen zu rechnen hätte, würde das wenig besagen. Kurz, die Priorität von Iud. kann nicht als erwiesen gelten, wie es überhaupt schwierig ist, derlei Fragen durch den Vergleich isolierter Stellen zu lösen.

In dieser Lage dürfen allgemeine Erwägungen in ihr Recht eintreten: 1) Das Eindringen unechter Schriften in die Sammlungen von Werken berühmter Autoren ist in der Überlieferungsgeschichte der antiken Literaturen ein verbreiteter Vorgang, dem Latinisten etwa von Virgil, Tibull oder Ovid her wohlvertraut. Auch in den genannten Fällen hat es ähnliche Diskussionen gegeben wie bei Cyprian. Diese haben nach manchen Irrwegen ganz eindeutig zu dem Ergebnis geführt, besonders klar bei Virgil, daß die unechten Werke, wie man auch erwarten möchte, entweder etwa der Zeit des betreffenden Schriftstellers angehören oder später entstanden sind, nicht jedoch erheblich früher. Die Übernahme eines bekannten, von angesehenen Schriftstellern benützten und bei der Zusammenstellung des Corpus bereits 80 Jahre alten Werkes wäre ein überaus merkwürdiger Vorgang. Natürlich kann es Ausnahmen geben; aber wer sie glaubhaft machen will, muß schon handfeste Beweise liefern. 2) Iud. ist ebenso ärmlich dem Inhalt nach wie prätentiös in der Form. Hier will ein Musterschüler zeigen, daß er die modische Beredsamkeit mit ihren Homoioteleuta und Isokola beherrscht und sogar ein wenig im Recht zu glänzen versteht. Die Ärmlichkeit der theologischen Gedanken tritt dadurch nur um so klarer heraus. Ein solches Produkt soll Tertullian in einem späten, gegen Gnostiker gerichteten Werk benützt haben! Einem unvoreingenommenen Betrachter wird das Gegenteil eher wahrscheinlich vorkommen: daß nämlich zunächst ein Mann von der Bedeutung Tertullians versucht hat, seine vielfältige Bildung im Kampf gegen Irrlehren aller Art einzusetzen, immer mit dem Bewußtsein, daß nur der Kampf den Einsatz solcher Waffen rechtfertige (res. 5,1 *ita nos rhetoricari quoque provocant haeretici, sicut etiam philosophari philosophi.*) und daß dann geringere Geister ohne solche Bedenken die große Entdeckung in Kleinmünze umwechselten. Wenn die pseudocyprianische Schrift gegen die Juden einen Wert hat, dann den eines Zeugnisses für Tertullians Wirkung auf die christliche Beredsamkeit.

Münster Hermann Tränkle

[3] Nebenbei sei zu dem Ausdruck *ut faceret fabricam in modum machinae* bemerkt, daß V. D.s Behauptung, das Wort *machina* sei wegen seiner Unbestimmtheit zur näheren Bestimmung von *fabrica* völlig ungeeignet, ebenso abwegig ist wie seine Übersetzung „Zeug". *fabrica* hat in unserem Zusammenhang – wie oft – etwa die Bedeutung von *aedificium,* zu *machina* vgl. Vitr. 10,1,1 *machina est continens e materia coniunctio maximas ad onerum motus habens virtutes.* Das präzisiert *fabrica* und paßt zur Arche Noah ganz ausgezeichnet!

Henrichs, Albert (Hrsg.): **Didymos der Blinde, Kommentar zu Hiob (Tura-Papyrus)** Teil I und II. – Bonn: Rudolf Habelt Verlag GmbH 1968. 333 und 219 S. (Papyrologische Texte und Abhandlungen Bd 1 und 2, herausgegeben von Ludwig Koenen und Reinhold Merkelbach) br. DM 72.– u. 58.–; Lw. DM 86.– u. 72.–

Von dem aus dem Turafund (1941; vgl. L. Doutreleau: Recherches de science religieuse 43, 1955, 161ff) stammenden Kodex (Papyruspalimpsest, Bibelunziale des VI. Jhdts.) liegt die Edition der Seiten 1–185 vor, die Job 1–6, 29 enthalten; die Seiten 186–192 sind unbeschrieben, die 13. Lage mit den Seiten 193–208 ist verloren gegangen (Job 6, 30 – 7, 19 fehlen); die Seiten 209–229 (Job 7, 20 – 8, 21), 241–396 (Job 9, 10 – 15, 22) und 401–408 (Job 15, 26 – 16, 2) sind noch nicht veröffentlicht.

Der Bearbeiter hat außer den bekannten Katenenfragmenten (in PG 39.64.93) Mikrofilme der Handschriften Vatican gr. 749, Sinai gr. 3 und Venedig, San Marco gr. 21 berücksichtigt, um eine zu starke Abhängigkeit von der späteren Fassung der Hiobkatene durch Niketas zu vermeiden; aus drei anderen Handschriften werden 5 Fragmente mitbehandelt, um einen Ersatz zu schaffen für das Fehlende zwischen 6, 30 und 7, 19. Eine genaue Untersuchung der Überlieferung der Hiobkatene wurde allerdings nicht vorgenommen, sie wird für Bd. III in Aussicht gestellt. Man kann den Aufschub bedauern, da wir so nur einen vorläufigen Text des Kommentars bekommen haben; aber wenn man die Schwierigkeiten bedenkt, denen die Lesung des Papyrus, der an vielen Stellen schadhaft und schwer lesbar ist, gegenüberstand, muß man dieses Ver-

fahren billigen; sonst hätte die Edition dieses interessanten Werkes zu lange auf sich warten lassen. – Der Druck gibt die Handschrift getreu nach Seiten- und Zeilenanordnung wieder, Randzeichen für Zitate werden wie in der Handschrift neben den Text gesetzt, über unsichere Lesungen und mögliche Ergänzungen orientiert der Apparat. Bei Lücken wird die Zahl der fehlenden Buchstaben angegeben, mögliche Konjekturen werden im Apparat mit „possis" oder „suppleveris" vorgeschlagen. Ferner bekommt man im Vorwort (16ff) genaue Angaben über Interpunktions- und Korrekturzeichen, Akzente und Randbemerkungen. Wo Katenenfragmente zusätzlich zur Handschrift vorliegen, ist deren Anfang und Ende neben und im Text gekennzeichnet. Auf der rechten Seite begleiten den Text Übersetzung und Anmerkungen. Außer 4 Exkursen gibt der Herausgeber jeweils am Schluß der Bände 3 Indices (Bibelzitate. Von Didymus gedeutete Wörter. Namen- und Sachindex). – Druckfehler (korrigiert): 20, 20 θεοσεβῆ. In Anm. 43 (Bd I) ἡγώμεθα. 37, 20 ὑποκριταί. 101, 19 οἰκοδομήσω. 143, 9 τὰς θῆρας. In Bd II Anm. 120 νενεμημένης, 152, 13 ἑκατόν, zu 176, 8 im App.: VT, 182, 3 ἐξάλειψον. Auslassungen in der Übersetzung: 21,14f (S. 81 unten). 27, 28ff (S. 98 oben). 156, 11f (Bd II S. 119 fehlt Übersetzung zu μεταναστεύσαι eqs.). Fehler des Buchbinders: in Bd I fehlen die Seiten 150f u. 154f.

D. bereitet dem modernen Übersetzer vor allem durch seinen Satzbau Schwierigkeiten; substantivierte Infinitive, Partizipialkonstruktionen und Relativsätze werden zur Weiterführung des Gedankenganges in reichlichem Maße verwendet, um die bis ins Einzelne gehende Exegese vorzutreiben; dabei kann es vorkommen, daß z. B. der Gegensatz zu einem mit μέν eingeleiteten Satz gar nicht mehr erscheint (100, 27). Es verdient Anerkennung, daß es H. gelungen ist, trotzdem eine Übersetzung zu bieten, die als wörtlich zu bezeichnen ist, ohne daß sie unverständlich wäre. Geschickt werden angereihte Relativsätze als Hauptsätze wiedergegeben (z. B. 4,14.5,23.65,8.91,9.183,9); das gleiche gilt in vielen Fällen für ἵνα (164,10.29), ἐπεί (89,20) u. ä. Dies ebenso wie die notwendige Auflösung der Partizipialkonstruktionen führt zu einer Durchsichtigkeit der Übersetzung, die zugleich den besten Kommentar darstellt, so z. B. 161, 11–17; hingewiesen sei auch auf die gute Ausfüllung einer Lücke des Papyrus: 69, 19ff. 134, 8ff. Auch da, wo der Periodenbau nachgeformt wird, bleibt das Deutsche verständlich (z. B. 163, 23–32.173,1–11). Gelegentlich hätte H. aber doch aus Stilgründen etwas freier übersetzen sollen; das gilt z. B. für 45, 12ff (S. 143) „aus welcher reich gesegneter Lebensweise er durch den Versucher in was für ein elendes Dasein hinübergewechselt war" und für 48, 21 (S. 153) „nachdem sie sich zur Tugend geändert hatten"; langatmig wirkt die Übersetzung zu 71,10–29 und 100,20ff.

Das Prinzip der wörtlichen Übersetzung ist auch in Einzelheiten befolgt; so wird z. B. Ds. Unterscheidung (18,27) mit „sinnen ... im Sinn haben ... Sinn ändern" (S. 75 oben) richtig wiedergegeben, es kann aber auch hier und da zu schiefen Ausdrücken führen, so etwa die Übersetzung zu 46,34 „da sie einen schwachen Verstand hatte", zu 107,6 „einen menschlichen Verstand haben", ähnlich zu 104,11 „darf man nicht immer Verstand erwarten von jeder Person, die in der Schrift vorkommt", wo σύνεσιν etwa „tiefere Einsicht" bedeutet; zu 93, 27 „das Düstere, das die Menschen befällt" wäre „Elend" besser, das H. selbst an anderen Stellen (179,8.30) für σκυθρωπά verwendet; „Lärm" zu 106, 11 ist wohl durch „Unruhe" zu ersetzen. Das unbestimmte Pronomen (43,29) mit „welchen" wiederzugeben, sollte man vermeiden. In Anmerkung 62 S. 111 betont der Verfasser mit Recht die Schwierigkeit den immer wiederkehrenden (33,25.46,16.21.53,28.56,4.97,11ff.98,30.184,13) Begriff der ὀλιγωρία zu übersetzen, er entscheidet sich für „Pflichtvergessenheit". Formal gesehen ist es Hiobs Pflicht durchzuhalten, aber es scheint doch besser zu sein, sich an den materialen Inhalt des Begriffs, nämlich „Nachlassen, Kleinmut" (bis hin zur Verzweiflung, z. B. 33,22. 184,9) zu halten, was H. auch in Erwägung zieht, aber aufgibt, weil es in den modernen Wörterbüchern nicht stehe. Immerhin bringt aber L.-Sc. unter ὀλιγωρέω „feel faint" und im Suppl.-Bd. unter Punkt 4 zum Verbum „to be troubled"; leider ist die Erforschung des in der Patristik vorliegenden Sprachmaterials noch so wenig fortgeschritten, daß man sich nicht mit Sicherheit auf die Lexika verlassen kann; am besten erkennt man den Sinn des Wortes aus Test. Abr. A 17 S. 100, 4, A 18, S. 100, 23 und 20, S. 103,14 James; Chrysostomus scheint im Hiobkommentar ἀπόγνωσις (MG 64,560 A) zu verwenden; von D. hat Niketas βέλος ὀλιγωρίας übernommen (ibid. 561 C, vgl. Didymus 47,20 und Einleitung Anm. 11). – Das κεκριμένως 35,19 ist statt „ganz entschieden" mit „nach einem Beschluß" zu übersetzen. Bei 36,9 ἀντιτύπως liegt schon das Bild des gleich darauf (36,13–16) vorgeführten Athleten vor; die Übersetzung „entsprechend" ist daher zu unbestimmt, also besser im Sinne von Bedeutung 1. bei Lampe. 40,27 προσέσχες ist irrig mit dem Imperativ übersetzt. 80,31 ἀντιλαμβάνεσθαι hat hier nicht die Bedeutung „sich in Acht nehmen", sondern die von „teilhaben, erfahren, spüren" (wie z. B. Justin., dial. 103,8). 122,8 ἀληθές (Job 8,12) ist, wie der Zusammenhang zeigt, besser mit „Wirklichkeit" zu übersetzen. Im Susannazitat (124,32) ist στενά nicht mit „Seufzen" wiederzugeben. Mit dem δι' αὐτοῦ 136,17 (Übersetzung mit Fragezeichen geboten) ist offenbar gemeint, daß ἅπτεσθαι im strengen Sinne die Vermittlung durch andere Personen ausschließt. Eine schwierige Stelle ist 136,28, die H. folgendermaßen übersetzt: „weil er sich mit (Erreichen) der Vollkommenheit hindurchgezwängt hat". Der Vergleich mit Plato, Nomoi 836a führt zu dem Sinn „weil er (schon durch den Stand der) Vollkommenheit dazu gezwungen wird". 145,12 κατὰ τρόπον ist wohl nicht „charakterlich". Vielmehr scheint D. hier auf das Problem einzugehen, warum auch Worte des Eliphas, der doch nicht zu den Heiligen gehört, κατὰ διάνοιαν interpretiert werden dürfen (vgl. 135,1ff. 137,6ff). 152,30 οἴκησιν (entsprechend zu ἀπόλαυσιν) ist hier nicht „Gebäude", sondern „Wohnen". Job 6,7 (163,22) enthält das Wort βρόμος. H. übersetzt es mit „Getöse", was keinen Sinn gibt. Natürlich handelt es sich im LXX-Text nur um andere Schreibung für βρῶμος „Gestank"; daß es D. nicht anders aufgefaßt hat, ergibt sich aus δυσῶδες 165,19. Für ἀγώνισμα (166,9) scheint „Prüfung" zu schwach; besser „Ringen" oder „Kampfpreis". 167,12f ist nach dem, was folgt, wohl eher mit „Beachte die göttliche Gewißheit (Hiobs)" zu übersetzen, der weiß, daß sein Gebet berechtigt ist; so hat D. wohl auch die umstrittene Stelle im Hebräerbrief 6,11 aufgefaßt. 169,29 ist δεικνύναι nicht „hinweisen", sondern „aufzeigen", mit ἐνεργῶς „verwirklichen". – Die Konjekturen des Herausgebers zu lückenhaften Stellen sind durchaus zu billigen; in den meisten Fällen werden sie vorsichtshalber im Apparat gebracht (35,35.162,22). Ergänzend sei empfohlen 148,32 μενούσης für μὲν οὔσης, 150,2 ist εἰς ἀκ[ρω]ριαν τῆς ἀρετῆς wohl richtig, 160,2 κατα[λαλιὰν] αἰτιῶνται; 1 Kor 13,8 in 132,30 ist wohl schon für 132,28 anzunehmen.

In insgesamt 330 Anmerkungen werden sachliche und sprachliche Probleme erläutert. Gedanken des D. werden auf ihren philosophischen oder theologischen Ursprung zurückgeführt, z. B. τὸ ἐφ'ἡμῖν 4, Tugendkette 15, Scheidung in praktische und dianoetische Tugenden 17, Tugendhaftigkeit bei Tieren 22, Güterlehre 72, Innen und Außen 75, Praeexistenz u. ä. 94, Lebensalter-Theorien 128; im 2. Bd. Lichtsymbolik 28, Etymologie der Patriarchennamen (Philon) 48/49, das Gute in der Menschenseele 59, der stoische Telos-Begriff 86, die Seele als Gottesbraut 91, Lokalisierung des Hegemonikon (Embryologie) 93, über die Freundschaft 120. In reichem Maße werden D.-Zitate, meist bisher unveröffentlichte, sowie Stellen aus Origenes gebracht. Sprachlichen Problemen und Fragen der Symbolik gelten z. B. 20 (φιλόκαλος), 68 (ἀκακία; dazu jetzt J. Amstutz, Haplotes: Theophaneia, Beiträge z. Rel.- und Kirchengeschichte 1968 Bonn), 69 (εὐήθης), 178 (ζωϋφάριον), 183 (λόγος, φωνή der Seele), 185 (Ohren des Verstandes); im 2. Bd. 24 (χείρ), 98 (Lilie), 116 (Stein und Eisen). Für eine endgültige Ausgabe müßte man manches gewiß kürzer fassen, auf manches kann man unter der Voraussetzung fachlich geschulter Leser verzichten, so etwa 82.118 (Medizin-Philosophie), 91 (Unsterblichkeit), 114 (Prinzip des Bösen, bei Manichäern), 173 (Nebukadnezar), 181 (ὁ ἐντυχών „Leser"); im 2. Bd etwa 34 (Novatian), 81 (Sämannsgleichnis); einige Anmerkungen könnten in eine zusammengezogen werden, z. B. 14 und 128, 41 und 149. In anderen Fällen wären Verweise auf schon vorhandene Veröffentlichungen angebracht, z. B. A. Gesché, Christologie S. 203 zu 23 und 45, N. Glatzer, The Book of Job: Biblical Motifs, Cambridge/Mass. 1966 S. 199 zu 86, A. Kehl, Turapsalmen S. 111 zu II Anm. 6. Unzutreffend ist wohl der Hinweis auf Bezahlung philosophischer Lehrer II Anm. 54, vielmehr ist die im ersten Satz der Anm. ausgesprochene Auffassung richtig. –

Zu einigen Anmerkungen wären Ergänzungen nötig, so zu 5 über die Rolle, die αὐτεξούσιον auch bei den Apologeten spielt, zu 14 Aristeides (JTh St 25, 1923, 76 Zl. 41) über Sündlosigkeit der Säuglinge, zu 34 kann man daran erinnern, daß es schon zur Tendenz der griech. Job-Übersetzung gehört, die Vorstellung des Sprechens mit Gott in ein Sprechen vor Gott umzuwandeln (Henry S. Gehman: JBiblLit 68, 1949, 239. Donald H. Gard, JBiblLit, Monograph Series B S. 27–31); zu Ds. Bemerkungen über die Bedeutung des Wortes Tyrann S. 163 ist zu erinnern an die Bemerkung von G. Gerleman (Lund, Univ. Ärsskrift Bd. 43, 1946, 35) „selten in kanonischen Büchern, negativ nur in 4 Makk". Zu 58,17 (es wäre besser gewesen, gar nicht erst in die Welt zu kommen) ist Origenes hom. in Lev. 8,3 anzuführen. Zu Anm. 103: der Passus kann sich nicht gegen Origenes richten, da sich dieser von der μετενσωμάτωσις distanziert hat (in Matth. 17,10 GCS 10,176,5–32). Zur speziellen Bedeutung des Wortes φιλόσοφος als Theologe (130) ist an Justins Dialogus Kap 1 und W. Jaeger, Das frühe Christentum und die griech. Bildung 1963 S. 23 zu erinnern. Zu 83,16ff gehört ein Verweis auf 1 Kor. 9,25; ebenso zu 88,22ff auf 1 Kor 9,27. Zur Lehre der Arianer (92,25ff), der Logos sei κτίσμα, ist anzuführen, daß bereits Origenes sich so ausgedrückt hat (de princ. IV 1 S. 349,13. in Joh. I 244 S. 43,24. Katene I S. 485,4f; nach Prov 8,22), Didymus sich also indirekt hier von Origenes absetzt. Zu der von D. übernommenen Glosse ἐσπούδασας τετάραξαι (97,27) führt H. Chrysostomus (MG 64,585 B) τεθορύβησαι an; es sei verwiesen auf ἐθορυβήθης Symmachus (F. Field, Orig. Hexapla Bd II S. 10). Zum Begriff „Tropologie" (Anm. 172): PsAristeas 150 p. 545 (moralische Allegorese), Justin, dial. 57,2 (allgemeine Allegorese); das Hieronymus-Zitat nach CSEL epist. 120,12,18 statt nach ML. Job-Komm. 119,14 kommt das Medium χαίρομαι vor, was als Barbarismus hervorzuheben ist. Zu Bd. II Anm. 19 φαινόμενα zur Bezeichnung des

Wortsinnes sei auf den Zachariaskommentar verwiesen (78,15 Bd I 345 Doutreleau). 137,24 ⟨οτι⟩ καὶ ὅ{τι}: danach ist anzunehmen, daß der Pap. nur καὶ ὅτι hat, was in Verbindung mit νομίσαι, durchaus Sinn gibt; H. übersetzt jedoch die Fassung der Katene, wofür eine Begründung erwünscht wäre. Zu 141,30 führt H. in Anm. 59 die Vorstellung vom Guten im Menschen auf die Stoa zurück. Auch hier wäre ein Hinweis auf Tatian oder Melitos Passahomilie (48,341 ὡσεὶ βῶλος γῆς) wegen des Bildes angebracht, damit man nicht meint, D. schöpfe hier direkt aus stoischen Schriften. Zum Bilde des Mischkrugs (Anm. 95) sei an Plato, Philebos 61 C erinnert.

Im ersten Exkurs (Seelenlehre) stellt der Verfasser mit Recht fest, daß die Verurteilung des D. auf dem 2. Konzil von Konstantinopel nicht ohne Grund erfolgt ist. Weiter geht er auf die Frage ein, welche Rolle der praeexistente Fall und die Erbsünde bei Origenes spielen. Es wäre wohl besser gewesen, die wichtigsten der in der langen Anm. 7 gegebenen Stellen mit in den Kontext des Exkurses zu verarbeiten. Was die Deutung der δερματίνοι χιτῶνες (Gen. 3,21) als σάρξ angeht, so hätte er, außer Epiphanius, Prokop von Gaza und Diodor von Tarsus, schon Klemens von Al. direkt zitieren können, der (Strom. 3,95,2. Exc. ex Theod. 55,1) sich gegen die von dem Gnostiker Kassianos vorgebrachte Deutung wendet. Im zweiten Exkurs geht der Verfasser dem Ursprung des Sprichwortes „Reden ist Silber, Schweigen ist Gold" nach. Bei dieser Gelegenheit sei darauf hingewiesen, daß dieser Kommentar überhaupt sehr sentenzenreich ist (z. B. 42,33ff 165, 2–4.172,22f). Gut wird in diesem Zusammenhang die Streichung des οὐ 73,4 begründet und die Abwertung des λόγος προφορικός gegenüber dem ἐνδιάθετος auf pythagoreischen Ursprung zurückgeführt. – Zu den Charakteristika des griech. Job gehört der sogenannte Ameisenlöwe (Job 4,11). Es handelt sich dabei nicht, wie man annehmen könnte, um eine Erfindung des Übersetzers; vielmehr ist nach G. Gerleman (Lund Univ. Ärsskrift 43, 1947, 46) der Sachverhalt folgender: der Übersetzer verfügte nicht über genügend Äquivalente für die verschiedenen hebräischen Synonyme zur Bezeichnung des Löwen. In dieser Not wählte er aus der zoologischen Literatur seiner Zeit die Bezeichnung einer seltenen Löwenart Arabiens, die Strabo 16,4,15, S. 744 beschreibt: λέουσι τοῖς καλουμένοις μύρμηξι. Da nun die Darstellung des D. der des Physiologus nahesteht und auch in beiden Texten Jak. 1,8 verwendet wird, kommt H. unter Berufung auf Wellmann zu dem Schluß, daß D. den Physiologus benutzt hat. Das endgültige Urteil muß denen vorbehalten bleiben, die die Probleme und die Entstehungsgeschichte des Ph. erforschen. So naheliegend die Auffassung des Verfassers ist, so darf doch nicht übersehen werden, daß es zwei Punkte gibt, in denen die beiden Darstellungen von einander abweichen; D. sagt, daß der „Ameisenlöwe" die Größe eines Bären habe, was im Ph. nicht steht, letzterer hingegen bezieht die Zwitterhaftigkeit des Tieres auch auf dessen Aussehen, was D. nicht tut. – Job 5,4 κολαβρισθείησαν gab Anlaß zu einem Exkurs über Glossenverwendung durch D. Aus zahlreichen teils unveröffentlichten Glossaren und Katenen hat der Verfasser die Spuren der zu dem genannten Wort gegebenen Erklärung gesammelt. Als sicher muß die Zurückführung von κόλοβρος μικρὸς χοῖρος auf Aristophanes von Byzanz angesehen werden. Dem Verfasser ist weiter darin zuzustimmen, daß D. Glossare zu schwierigen Bibelworten, wie ja auch zu hebräischen Namen, verwendet hat; dazu wurde er schon durch seine gründliche Auslegungsarbeit geführt. Es ist aber zu beachten, daß D. direkt auf κόλος und κολοβός (ohne das Verb auch Hesych) zurückgeht, um das Verbum zu erklären, und die Aristophanes-Glosse dann als Beleg anführt. Da das Anfangsglied κόλος κολοβός sonst überall fehlt, erscheinen die in den Glossaren gegebenen Erklärungen zu κολαβρισθείησαν gegenüber der des D. als Verstümmelungen.

Die Frage nach dem Bibeltext, den D. benutzt hat, soll erst nach der Edition des gesamten Kommentars behandelt werden (Einleitung 19). Schon jetzt muß man H. darin zustimmen, daß jener Text sich von dem heute üblichen an vielen Stellen unterschied. Was zunächst den Jobtext betrifft, so ist im allgemeinen kein Unterschied zu sehen zwischen der Textform der der Exegese vorangestellten Lemmata und dem in ihr vorausgesetzten Wortlaut, ausgenommen z. B. zu Job 2,3 (40,14 + τῇ διανοίᾳ wie 1,8) und zu 6,19 (176,8 'Ασεβῶν wie Kod. A, im Kontext das richtige Σαβῶν). Zur Charakteristik des Jobtextes bei D. seien einige Stellen angegeben:

1,5 + τῆς ζωῆς αὐτοῦ. 1,8 + δικαιος mit AScorr.. 1,17 ἐν μαχαίρᾳ f. -αις. 2,3 ἄνθρωπος δίκαιος θεοσεβής f. ἄ. ἄκακος usw. 2,9 d fehlt περιερχομένη wie in BS*; ebenda πλανωμένη (44,33) mit BS* f. πλανῆτις. 3,9 καὶ μὴ ὑπομείναι mit C* f. ὑπομείναι. 3,19 θεράπων δεδοικώς mit BS* f. οὐ δεδοικώς. 3,23 ἀνάπαυσις mit Scorr. AC f. ἀνάπαυμα. 4,13 φόβῳ mit BS* f. φόβοι. 5,7 γυπῶν mit AScorr. f. γυπός. 6,23 ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν mit A f. ἐξ ἐχθρῶν. –

Zu Zitaten aus anderen Büchern der LXX:

Dt 15,17 (77,2) δοῦλος f. οἰκέτης. 24,13 (139,16) πρὸ δυθμῶν f. περὶ δυσμάς. Ps 18,13 (13,2) ἀπὸ mit 2035, Theodoret f. ἐκ. 26,12 (115,17) ἑαυτήν mit Hesych v. Jer. f. ἑαυτῇ. Eccl. 1,10 (57,12) ἐπερχομένοις f. γενομένοις. 7,24 (106,22) αὐτήν mit S* f. αὐτό. Sir 9,10 (175,23) ὅμοιος mit 421 f. ἔφισος. Hab 3,16 (106,1) + με hinter προσευχῆς (hinter τρόμος Scorr.). Jes 26,18 (157,28) ἀπὸ τοῦ φόβου f. διὰ τὸν φόβον. Jer 7,18 (180,33) ποιοῦσιν χαυῶνας (vgl. Jer 51,19) f. τρίβουσιν σταῖς. Anderes muß darauf geprüft werden, ob es nur Gedächtnisfehler ist.

Ebenso weicht der NT-Text, der D. vorlag, von dem heutigen ab. Die Möglichkeit von Gedächtnisfehlern ist hier natürlich größer; insbesondere sind Mischungen von Mt und Lk für sich zu betrachten; so wird Mt 7,24 (147, 15ff) im Schlußteil mit Lk 6,48 (ὅμοιός ἐστιν f. ὁμοιωθήσεται), Mt 10,30 (120,27ff) mit Lk 12,7 (ἠρίθμηνται), Mt 24,42 (88,15f) mit Lk 12,39 (ποίᾳ ὥρᾳ ...) fortgeführt. Besonders auffallende Varianten sind Lk 12,20 (101,20) αἰροῦσιν f. (ἀπ)αιτοῦσιν, Rom 9,7 (151,19) πάντως f. πάντες, Phil 1,23 (82,21) κάλλιον ἀναλῦσαι für εἰς τὸ ἀναλῦσαι. Zu 1 Pt 5,8 (4,4.63,24. 143,22) fehlt ὠρυόμενος. Zum Schluß die Abweichungen, die auch sonst in Handschriften oder Zitaten bezeugt sind:

Mt 3,12 (157,5) τὸν σῖτον εἰς ἀποθήκην mit Itala abff¹, Justin, Klem. gegen τὸν σῖτον αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποθήκην. Mt 7,25 (147,20f) ἔπνευσαν ... ἦλθον mit Itala bcgq gegen ἦλθον ... ἔπνευσαν. Mt 21,43 (117,2) τοὺς καρποὺς αὐτοῦ mit ℵ* 238 gegen τοὺς καρποὺς αὐτῆς. Lk 17,21 (141,22) ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν mit Origen. hom. in Jer. 18,2 S. 153,25 gegen ἡ β. τοῦ θεοῦ. Lk 22,30 (87,18e) ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν gegen ἐν τῇ β. μου (im Fehlen des μου mit Afra und andern Altlateinern). Joh. 10,29 (22,21.150,13) mit AD sowie t. r. Sd. τοῦ πατρός μου gegen τοῦ πατρός. Acta 14,22 (164,28) τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν mit Origen. Basil. gegen τὴν β. τοῦ θεοῦ. Rom 8,35 (26,7.141,7) ἀγάπης τοῦ θεοῦ mit ℵ und einer Anzahl Minuskeln gegen ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ; dasselbe Zitat aber an anderer Stelle (90,4) ἀγάπης τῆς ἐν Χριστῷ 'Ιησοῦ (vgl. den Apparat in der UBS-Ausgabe). 1 Kor 8,13 (77,6) κρέας mit ℵ* 1611 gegen κρέα. 2 Kor 1,8 (51,15) γεναμένης ἡμῖν ἐν mit t. r. gegen γενομένης ἐν. 2 Tim 4,17 (101,29) καὶ ἐρύσατό με mit 547.1827 gegen καὶ ἐρρύσθην. Tit 2,8 (133,5) περὶ ὑμῶν λέγειν mit A t. r. gegen λέγειν περὶ ἡμῶν. 1 Pt 5,8 (4,5.16,18.63,25.143,23) τίνα καταπίῃ mit p^{72} A t. r. gegen τινα καταπιεῖν (vgl. den Apparat in der UBS-Ausgabe).

Für die Textgestaltung des NT dürfte danach eine umfassende Untersuchung des Didymustextes, wie sie in Aussicht gestellt ist, von hohem Wert sein.

Es muß als ein besonderer Glücksfall angesehen werden, daß dieser Kommentar wiedergefunden wurde; denn einmal wirft das Hiobthema in besonderem Maße theologische Probleme auf, so daß wir etwas über die dogmatische Haltung des Exegeten erfahren, zum anderen haben wir die Gewißheit, daß dieser Text nicht durch Eingriffe verändert ist. Unsere Kenntnis der Theologie des D. wird wesentlich erweitert: mit aller Klarheit spricht er sich in einem ausführlichen Exkurs (56,20ff) für die Praeexistenz der Seele aus; diese Lehre zieht sich durch die gesamte Exegese der ersten Hiobrede hindurch, sie ist nach seiner Ansicht unerläßlich um das Bild des sündlosen Heiligen, des Kämpfers gegen den Teufel, das in den ersten beiden Kapiteln vorliegt, durchzuhalten. So ist sie keineswegs als nur beiläufig aufgegriffen anzusehen, ebenso wenig seine Erbsündenlehre, die neben dem praeexistenten Fall einen festen Platz in seinem Denken einnimmt (66,16 τὸ τοῦ γένους ἁμάρτημα; dazu die Anm. Bd. I 128 und Exkurs I 7). Noch Leipoldt war der Meinung, daß die sonst gelegentlich vorkommenden Äußerungen, nach denen die Sünde keine eigene οὐσία hat, für D. keinen sonderlichen religiösen Wert gehabt hätten und mehr als Argumente im Kampf gegen Häretiker dienten; nun zeigen 114,32ff (dazu Anm. 6), daß D. diese Lehre als biblisch begründet ansieht unter Berufung auf Ps 36,36 und Job 5,3. Sie hat zur Konsequenz auch die Überzeugung von der Erlösungsmöglichkeit für den Teufel (schon in der Hypothesis; vgl. auch Anm. 41.149). Hervorzuheben ist ferner der antiarianische Exkurs (92,25ff), der in seiner klaren Logik und zugleich in seiner Kürze das Ergebnis früherer Untersuchungen darstellt. Ebenso wie Origenes hat D. die Sterne als Engel angesehen (Ekkles Tura 341 bei H. Anm. I 8). In der Trinitätslehre ist der Begriff ἐνέργεια zu beachten (62,30):

die Verfluchung des Tages des Abfalls (Job 3,8) geschieht nicht durch den Schöpfer, sondern gehört bereits zu οἰκονομία, zur Christologie. Da der erhaltene Kommentar bei 16,2 enden wird, bekommen wir wohl keine Ausdeutung zu 19,25ff, wo D. seine Vorstellungen von der Auferstehung entwickelt haben könnte.

Was die hermeneutische Methode betrifft, so muß man davon ausgehen, daß Job nach LXX praktisch ein anderer ist als der hebräische Hiob. Wie die Arbeiten von Gerleman, Gehman, Gard und Orlinsky gezeigt haben, sind nicht nur anstößig erscheinende Stellen des Originals gemildert worden und dadurch bereits der Weg zum Job des Testaments und des D. beschritten, sondern es gibt auch Sätze, die einfach das glatte Gegenteil zum Original aussagen; dazu gehört Job 40,8 – für D. geradezu ein Leitmotiv: „Glaubst du, daß ich mich deiner zu einem anderen Zwecke bediene als dazu, daß du als gerecht erscheinst?" Dazu kommen Stellen, die infolge Vertauschung ד und ר (wiederholt), oder כרר für כרה (Job 6,27) oder Umstellungen der Konsonanten (von נאש zu נשא 6,26b) für den Übersetzer schwierig wurden (an Tricks ist doch wohl nicht zu denken) und seine Phantasie in Gang brachten, besonders grotesk zu Job 6,10a. Da aber die Worte der Schrift keinen Unsinn enthalten dürfen, ergab sich hier für D. in besonderem Maße der von Origenes (de princ. 4,2,9,16 S. 321,6) für die Anwendung der Allegorese gesetzte Fall; vgl. 55,33ff 137,21ff 144,12ff. Trotzdem muß man sagen, daß er maßvoll mit ihr umgeht, so zu 3,19 (78,12ff), 5,19 (137,6ff); deshalb sei hier sein Grundsatz (zu Ps 6,22 Tura-Komm., zitiert bei H. Bd. I Anm. 138) wiedergegeben: „man muß den Wortlaut so auffassen wie sich die zugrundeliegenden Tatsachen verhalten und darf nicht gewaltsam die Tatsachen in die (vorgefaßte) Deutung hineinbringen". Als Gegenkraft gegen die Allegorese wirkte bei ihm die Gewissenhaftigkeit, mit der er den Sinn einzelner Worte festzustellen und zu belegen suchte; immer wieder treffen wir auf Unterscheidungen (zu αἰώνιος 76,13, ἅπτεσθαι 22,27ff. πανουργία 123,1f. ἀκακία 41,3f), Grammatikertermini werden benutzt (ὑπερβάτως 174,1). Gelegentlich verliert er sich in der Exegese eines Psalmenzitats – die Psalmen werden besonders oft zitiert; ein einzelnes Wort wie πέποιθα veranlaßt ihn dazu alles anzuführen, was er im Gedächtnis hat (so zu Job 6,20: 176,10ff). Diese intensive Exegese führt an vielen Stellen zu dem erstaunlichen Resultat, daß die Umdeutung des Übersetzers wieder rückgängig gemacht wird, ohne daß D. das Original gelesen hat. So nimmt er (28,12ff) zu Job 1,6 ohne weiteres an, daß Gott es war, der das Feuer geschickt hat (im Gegensatz zur Erklärung des Origenes: in Matth. tom 13,8 GCS 10 S. 201); der LXX-Übersetzer hatte die Nennung Gottes weggelassen. Zu 5,15 (127,29) schließt er gegen die Optative der LXX richtig auf die ursprünglichen Indikative zurück (vgl. dazu G. Fohrer, Das Buch Hiob S. 133 und 151). Nach LXX sagt Hiob (6,9b) „doch gänzlich soll er mich nicht vernichten", im Original wird aber ein Todeswunsch ausgesprochen. Die Bitte in der Form der LXX ist wiederum für D. nicht annehmbar; denn Todesfurcht wäre des Heiligen unwürdig. Überdies wird dem Kommentator deutlich, daß nun (in LXX) 6,9 nicht zu 3,23 paßt. So machen ihm also die Schwächen der griechischen Übersetzung zu schaffen; ein Beweis für die Sorgfalt seiner Exegese. Um zu zeigen, wie weit seine Methode führt, sei schließlich noch auf die kurze Bemerkung 73,23–28 zu Job 3,16 verwiesen. Da dieser Vers nach unserem Empfinden besser hinter 3,12 stehen würde, haben moderne Ausleger mit Umstellungen gerechnet; die sind aber unnötig, da es sich um eine Stileigentümlichkeit handelt (D. N. Freedman, the structure of Job 3: Biblica 49, 1968, 504f). D. stellt ganz richtig fest: „Das bezieht sich auf die Stelle ‚warum habe ich an den Brüsten gesogen' (3,12); dazwischen liegen die Verse von ‚so hätte ich jetzt die Ruhe des Entschlafenen' (3,13) bis ‚die ihre Häuser mit Silber füllten' (3,15); der Sinn ist also der gleiche wie in dem früheren Zitat" (Übersetzung nach H.).

Wenn einmal das gesamte Tura-Material veröffentlicht ist, wird man ein Gesamtbild von D. haben, das in vielen Punkten die bisherigen Vorstellungen korrigiert. Dem Herausgeber muß man für die vielfältige Arbeit, die er sich gemacht hat, sehr dankbar sein; der Text ist sorgfältig wiedergegeben, gut ergänzt und mit echtem Verständnis für sprachliche und theologische Probleme kommentiert. Mögen die folgenden zwei Bände ähnlich aussehen und recht bald erscheinen [Bd III (Job 7,20c–11) ist inzwischen (1968) erschienen].

Münster V. Reichmann

Thiele, Augustinus, OSB: **Studien zur Vermögensbildung und Vermögensverwertung der Kirche im Merowingerreich (6. Jh.).** (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige, Band 80 Jg. 1969 Heft III–IV) Ottobeuren: Kommissionsverlag Winfried-Werk GmbH Augsburg 1969. 143 S.

Die lehrreiche Studie blendet eingangs zurück auf die Anfänge der kirchlichen Vermögensbildung, um dann die verschiedenen Gruppen der Stifter herauszustellen, die das Kirchengut in der Merowingerzeit vermehrten. Das Schwergewicht der Untersuchung liegt auf der Frage nach der Verwaltung und Verwertung des Vermögens, wobei der Verf. die wirtschaftliche Betätigung der Kirche (Eigenwirtschaft und Grundherrschaft, Arbeitskräfte, Leihformen, Geld und Gold, Zehnt, Handel) und die sozial-karitative Verwendung des Kirchenvermögens besonders beleuchtet. Das Kirchengut wurde gleichgesetzt mit dem Gut der Armen. Wer sich an ihm vergriff, wurde zum „necator pauperum" (134). Selbst der Bischof konnte nicht eigenmächtig darüber verfügen. Wenn auch eine bewußte kirchliche Erwerbspolitik in dieser Zeit kaum erkennbar ist, wuchsen doch mit der raschen Ausdehnung des Besitzes Einfluß und Macht der Kirche. Die umfassende Sorge der verantwortlichen Kirchenmänner für die Menschen in Armut und Not zeigt, daß die Kirche durchweg von ihrem Vermögen den rechten Gebrauch machte. Dies wiegt um so schwerer, als außerhalb der Kirche und ihrer Institutionen im Merowingerreich von sozialem Verantwortungsbewußtsein kaum die Rede sein konnte.

Die quellenmäßig gut fundierten Ausführungen werfen neues Licht auf eine Frage, die stets zu den Kriterien der Sendungstreue der Kirche zählen wird.

Münster. A. Schröer.

Maß, Josef: **Das Bistum Freising in der späten Karolingerzeit.** Die Bischöfe Anno (854–875), Arnold (875–883) und Waldo (884–906). (Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte Band 2) München: Franz X. Seitz & Val. Höfling 1969. 241 S.; br. DM 15,20, Ln DM 19,80.

In sechs großen Abschnitten zeichnet der Verf. ein Bild des Bistums Freising unter den Bischöfen Anno (854–875), Arnold (875–883) und Waldo (884–906). Der letzte war ein Schüler des Notker Balbulus von Sankt Gallen.

M. untersucht das Verhältnis dieser Bischöfe zum König, zu ihrem Bistum (Seelsorge und Mission) und zu ihren Mitarbeitern in der Verwaltung (Domkapitel, Chorbischöfe, Vögte). Das umstrittene Freisinger Bischofswahl-Privileg von 906, das nach Auffassung des Verf. seinen Ursprung gewissen Spannungen zwischen Bischof und Kapitel verdankt, weist auffallende Parallelen zu ähnlichen Privilegien in Paderborn (885) und Bremen (888) auf.

Da die soziale Stellung der Bischöfe dieser Zeit auf Besitz und Beherrschung des Bodens gründete, tritt in der geschichtlichen Perspektive die Wirtschaftspolitik zwangsläufig in den Vordergrund ihres Wirkens. 97 % aller erhaltenen Urkunden des Bistums haben wirtschaftliche Vorgänge zum Inhalt. Damit ist jedoch nichts über die pastorale Aktivität der Oberhirten ausgesagt, da dieser Bereich in den schriftlichen Quellen nur spärlichen Niederschlag fand und daher der Nachwelt unbekannt blieb. Reicher fließen die Nachrichten über die Eigenklöster des Bistums. Die Domschule und das bischöfliche Skriptorium befanden sich in hoher Blüte. Die erhaltenen Handschriften sind eindrucksvolle Zeugen für das Niveau des Unterrichts. Als ein Zeichen für die in Freising gepflegte hohe Musikkultur gilt ein Papstbrief aus dem Jahr 873, worin Johannes VIII. Bischof Waldo um einen Orgelsachverständigen bittet.

Die sorgfältig durchgeführte Untersuchung, die Lücken im Quellenmaterial nicht verschweigt und sich vor gewagten Kombinationen hütet, hat das historisch gesicherte Forschungsterrain des mittelalterlichen Bistums Freising nicht unerheblich erweitert.

Münster. A. Schröer.

Quiter, Eduard: **Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Kirchenprovinz Magdeburg. Ein Beitrag zur Geschichte des kirchlichen Verfassungsrechts im zehnten Jahrhundert.** – Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1969. 212 S. Lw.

Zur 1000jährigen Wiederkehr der Gründung des Erzbistums Magdeburg (968) will diese Freiburger theologische Dissertation die Entstehungsgeschichte in einem eingehenderen Zusammenhang als bisher geschehen darstellen und dabei der rechtsgeschichtlichen Bedeutung besondere Aufmerksamkeit schenken.

Zunächst wird die politische und kirchliche Situation im Osten vor der Errichtung des Erzbistums Magdeburg behandelt. Während man in der ganzen Karolingerzeit im Wendenland keine Missionsarbeit leistete, trat Otto d. Gr. mit großer Tatkraft an die Christianisierung und kirchliche Organisierung heran. Mit der Gründung des Moritzklosters in Magdeburg 937 legte er einen Grundstein für das neue Erzbistum. Verf. möchte nicht wie Albert Hauck ausgeschlossen wissen, daß Otto schon dabei die Missionierung und

kirchliche Gliederung des Wendenlandes im Auge gehabt hat. Der seit 955 faßbare Plan Ottos der Errichtung eines Erzbistums Magdeburg gibt Verf. Gelegenheit zur Erörterung einer Reihe allgemeiner rechtsgeschichtlicher Probleme, wie die Verlegung eines Bischofssitzes, die Abtrennung von Suffraganbistümern aus einem Metropolitanverband, die für eine Bistumsgründung rechtlich zuständige Instanz, die Koppelung von Kloster und Bischofssitz bzw. deren Trennung und das Ausmaß der Verfügung des Eigenherrn über sein Kloster. Nach Verf. dachte Otto „durchaus in Übereinstimmung mit dem geltenden Recht" (74), wenn er die Abtei in ein erzbischöfliches Stift umwandelte und den gesamten Besitz einem anderen Zweck zuführte. Entsprechend sei der Mainzer Erzbischof Wilhelm zu seinem Protest „rechtens" nicht befugt gewesen. Dem kann man nicht bedenkenlos zustimmen. Eigenkirche und Eigenkloster waren zweckgebundenes Sondervermögen; als Ganzes durften sie verkauft, vererbt und verschenkt, aber nicht geteilt oder ihrem Zweck entfremdet werden. Sonst wird Wilhelm von Mainz vom Verf. sehr wohlwollend behandelt. Es sei einseitig, ihn als hartnäckigen Gegner von Ottos Plänen hinzustellen (113f). Das Sichwehren gegen die Einschränkung seines Metropolitanbezirkes als Motiv für die Opposition Wilhelms wird ebenso gering angesetzt (86), wie die Exemtion des Mainzer Eigenklosters Hersfeld als Kampfmaßnahme des Kaisers gegen den Gegner seiner Ostpolitik (139).

Neue Ergebnisse vorgelegt zu haben, nimmt Verf. selbst nicht in Anspruch (176). In der vergleichenden Zusammenschau der vorliegenden Einzelforschungen und im Aufweis der rechtsgeschichtlichen Bedeutung der Einzelmaßnahmen liegt der Wert der Studie.

Münster Erwin Iserloh

Schütz, Christian, OSB: **Deus absconditus – Deus manifestus. Die Lehre Hugos von St. Viktor über die Offenbarung Gottes.** – Rom 1967. XXV, 398 S. (Studia Anselmiana 56)

Mit einem stattlichen Band hat Schütz die internationale Hugo-Forschung bereichert. Es handelt sich – wahrscheinlich (vgl. p. VIII) – um eine an der theologischen Fakultät von S. Anselmo angefertigte Dissertation. Abgesehen von dem historischen Interesse bewegt Sch. die Absicht, „dem Anliegen einer Erneuerung des Offenbarungsbegriffes zu dienen" (p. VII). Das ist ein hochgestecktes Ziel; es fragt sich, ob Sch. die erforderliche methodische und hermeneutische Reflexion aufbringt, um seiner Ankündigung zu entsprechen. Pure historische Rekonstruktion kann jedenfalls – darüber dürfte Einigkeit herrschen – eine „Erneuerung des Offenbarungsbegriffes" nicht bewirken.

Auf der Basis ausgedehnter Quellen- und Literaturstudien (vgl. p. XIII–XXV) ist die Arbeit in folgender Weise angelegt: Im einführenden Teil werden die Leben und Werk Hugos betreffenden Probleme wiedergegeben und das Thema der Untersuchung charakterisiert; es geht in ihr vornehmlich um die Interpretation von *De sacr.* I, 3, 3 im Rahmen des Gesamtwerks Hugos, von dem Sch. erklärt, es dürfe als eine Einheit betrachtet und ausgelegt werden, da die immanente Entwicklung in sachlich-theologischer Hinsicht unerheblich sei (vgl. 17). Des weiteren beschreibt Sch. einleitend Hugos bekannte Unterscheidung von *opus conditionis* und *opus restaurationis* sowie dessen Auffassung von „Natur und Gnade", sodann den sog. „Symbolismus", und schließlich wird Röm 1, 19f als wichtigster biblischer Anknüpfungs- und Ausgangspunkt zur Darlegung des Offenbarungsverständnisses vorgestellt (1–89).

Der thematische Hauptteil der Arbeit ist der zweite Teil: „Entfaltung des Hugonischen Offenbarungsverständnisses" (92–357). In einem ersten Abschnitt werden die vier Wege oder Weisen der göttlichen Offenbarung nachgezeichnet, wie Hugo sie in seinen (ungedruckten) „Vorlesungen" bzw. in *De sacramentis* entfaltet hat: Im Bereich der „Natur" offenbart sich Gott in der *ratio humana* (d. h. *intus*) und durch die sichtbare Schöpfung (*foris*) (vgl. 92–166). Im Zusammenhang dieser Darlegungen erörtert Sch. Hugos „Menschenbild" bzw. Grundfragen der Anthropologie (95–108) und das Weltverständnis des Viktoriners (131–144). Die folgenden Kapitel beschreiben, wiederum in engem Anschluß an die Texte, die Offenbarung auf der Ebene der Gnade, und zwar zunächst als das „sichtbare Heilshandeln Gottes" in der Geschichte (d. h. *foris*) (167–252) und sodann als die Mitteilung im Inneren des Menschen (*intus*) aufgrund dessen, was bei Hugo *inspiratio* heißt (252–285). Bei der Darstellung der Offenbarung auf der Ebene bzw. im Bereich der Gnade geht Sch. ausführlich auf Hugos Verständnis der Schrift als doctrina (180–207), auf das „Geschichtsdenken" Hugos (208–252) und auf subtile Fragen der viktorinischen Spiritualität, Mystik und Engellehre ein (259–285). Mehrfach weist Sch. darauf hin, daß Natur und Gnade bei Hugo eng ineinander verwoben sind und daß die konkrete, biblisch-geschichtlich orientierte Denkweise gegenüber einer abstrakt-ontologischen bzw. „dialektischen" dominiert. Es zeigt sich, daß die vier Offenbarungsweisen in der teils zeitlich-geschichtlich, teils logisch zu verstehenden Reihung *intus-foris-foris-intus* angeordnet sind; das bedeutet, daß Welt und Geschichte als die beiden Erscheinungsweisen des *foris* immer schon umgriffen und relativiert sind durch die Dimensionen des *intus*.

Sch. versucht sodann, die „Einheit" der vier Offenbarungswege, so wie Hugo selbst sie verstanden hat, aufzuzeigen (286–315). Hier ergibt sich eine nachdrückliche Bestätigung des christozentrischen Ansatzes der gesamten Theologie Hugos. Sch. macht auch auf die Bedeutung des *exitus-reditus*-Schemas und des *participatio*-Begriffs aufmerksam (304–315).

Der Hauptteil wird abgeschlossen mit drei Kapiteln über den „Zugang des Menschen zur Offenbarung Gottes", in denen Hugos Verständnis der ratio, der fides und der Relation beider referiert werden (316–357).

Der dritte und letzte Teil des Buches fragt nach dem Weiterwirken der Anschauungen Hugos über die Offenbarung. Die Spuren der diesbezüglichen Lehrmeinungen des Viktoriners sind vergleichsweise gering. Sch. verweist vor allem auf die *Summa Sententiarum* und Robert von Melun sowie deren Einflußbereiche (359–382).

„Rückblick und Ergebnis" (383–389) und Namen- und Sachregister bilden den Abschluß des gut ausgestatteten Bandes.

Bei der Gesamtwürdigung des Buches muß hervorgehoben werden, daß Sch. nicht nur die bisher umfangreichste deutschsprachige Arbeit über Hugo von St. Viktor verfaßt hat, sondern daß er mit bemerkenswerter Einfühlungsgabe den Überlegungen des Viktoriners nachgegangen ist. Dabei gelingen Sch. wertvolle Einzelanalysen und -beobachtungen vor allem zu Hugos Schrift- und Geschichtsverständnis, speziell der Geschichtsbewegung von Osten nach Westen (224–227), zu den Heilsmöglichkeiten der Nichtchristen (241–244) und der Identität des heilvermittelnden Glaubens (241f), zu der Anschauung von der Gottesgeburt im Geiste (268f), zu der Verwendung der Worte *inspiratio* und *illuminatio* sowie zu Hugos Beurteilung der *ratio* und damit auch der Philosophie und der Philosophen (dazu bes. 158f, 204–206, 345–357). Hinsichtlich der Methode von Sch. ist zu sagen, daß er über eine sehr breit paraphrasierende Wiedergabe nur selten mit einigen historischen Seitenblicken hinausgegangen ist. Die ausladende Breite der Wiedergabe ist andererseits der präzisen Rekonstruktion der Gedanken Hugos natürlich auch nützlich, doch scheint mir insgesamt der Ertrag der Arbeit nicht so reichhaltig, daß er den Aufwand an Mühe und Zeit „lohnen" würde. Daß Hugos Theologie von „geschichtlichen" Gesichtspunkten mehr als von „metaphysischen" bzw. „statischen" bestimmt wird, war schon bekannt; daß sich dies insbesondere bei seinem Offenbarungsverständnis auswirkt, war zu erwarten und ebenfalls nicht mehr ganz unbekannt, wenn auch thematisch noch nicht in dieser Ausführlichkeit dargestellt. Daß Sch. auf Kritik an Hugo weitgehend verzichtet und gewisse Unstimmigkeiten im Werk des Viktoriners beschwichtigend harmonisiert (vgl. 45f, 99–101, 132f, 140f), verwundert nicht, weil er damit in der Arbeitsweise einer im Grunde historistischen, alles „verstehenden" oder „erklärenden" Mediävistik verbleibt, in manchem seinem Lehrer B. Stoeckle (p. VIII) folgt und weil er offenbar bedacht war, Hugo zwar immanent gerechtzuwerden, indes die Divergenzen zu einer späteren oder gar heutigen Theologie nur sehr behutsam anzusprechen und vor allem die Präsenz neuplatonischer (und insofern nicht christlicher) Elemente zu minimalisieren. Sch. weiß natürlich, daß Hugo bald von Augustinus, bald von Ps.-Dionysios beeinflußt ist, aber die gerade in dieser Vermittlung zur Geltung kommenden neuplatonischen Züge erkennt er als solche nicht oder zu wenig an, so z. B. wenn er die Illuminationslehre und die Lichtmetaphorik überhaupt vorwiegend auf Jak 1, 17 gestützt sein läßt (vgl. 42f, 265, 306) und nicht auf Platon und die späteren *platonici* und wenn er das Schema *exitus – reditus* nicht als ein platonisch-neuplatonisches und auch gnostisches erkennt, sondern lediglich als ein augustinisches und ps.-dionysisches (vgl. 306–315). Es soll aber nicht verkannt werden, daß Sch. die bei Hugo liegenden Ansätze für eine stärker geschichtlich bzw. „dynamisch" angelegte Theologie aufgedeckt, daß er dabei sehr sorgfältig auf die oszillierende Sprache und den fragmentarischen Charakter vieler Äußerungen des Viktoriners geachtet hat und somit im Ganzen der theologiegeschichtlichen Bedeutung Hugos durchaus gerechtzuwerden vermochte. In einigen Punkten müssen wir jedoch Bedenken und Fragen anmelden; ich führe sie hier nur in loser Folge und ohne Anspruch auf Vollständigkeit auf, ohne im Detail auf sie eingehen zu können:

Worte wie „Begegnung" und „Dialog" in bezug auf die Offenbarungsproblematik und andere Fragen (183, 275, 316, 385) fördern m. E. eine nicht motivierbare Modernisierung Hugos. Daß der Viktoriner

zwischen „Dialektikern" und „Antidialektikern" die Position eines „neutralen Beobachters" (343) eingenommen habe, halte ich nicht für richtig; Hugo war ein gemäßigter, „konservativer" (343) Dialektiker. Mit dem Begriff „Rationalismus" geht Sch. zu unbekümmert um (vgl. 109, A. 51; 333); Abälard und seine Schule habe einem „extremen Rationalismus" gehuldigt (1); mit dieser Formulierung werden leider alteingesessene Vorurteile gegenüber Abälard verfestigt. Ein weiteres Vorurteil wird tradiert, wenn Sch. von dem „späteren geschichtsblinden Aristotelismus" (207) spricht, ohne sich präzis zu äußern. Die Sprache des Ps.-Dionysios mag uns mißfallen, aber Adjektive wie „schwulstig und überladen" (266) sind unangebracht. In bezug auf die Einschätzung der mystischen und aszetischen Schriften Hugos liegt ein Widerspruch vor zwischen S. 21, wo der besondere heuristische Wert dieser Schriften betont wird, und S. 132f, wo Sch. sie gegenüber den sog. „systematischen" Schriften abwertet. Das Wort „Geschichtlichkeit", auf die Offenbarung bezogen (220), bedürfte gerade bei einem Autor des 12. Jh. der Erläuterung – wenn man es überhaupt verwenden will. Sch. meint, nach Hugo sei zur Schrift in gewissem Sinne auch die Theologie zu zählen (178–180); hier wäre größere Klarheit nützlich gewesen, zumal die Textbasis doch recht schwach ist. Die problematische Einschätzung der Frau und der Ehe geht gerade aus den Darlegungen und Zitaten von Sch. selbst hervor (101, 236); in dieser Frage zeigt sich wieder die harmonisierende Absicht des Verf. Verschiedentlich spricht Sch. über das „Wesen" von etwas (z. B. 106: „der Erbsünde" [Verwechslung von Wesen und Folgen?]; 208: „der Geschichte"; 285: „der *inspiratio*"), doch eine entsprechende Wesensphilosophie gibt es bei Hugo nicht, so daß der Wesensbegriff eine Erläuterung verdient hätte. (Ähnliches gilt für den Begriff „Geschichte", der oftmals in der Schwebe bleibt und dann etwa bedeutet: biblisch, dynamisch, oder auch: infralapsarisch.) Bei der Darstellung der Geschichte als des „sichtbaren Heilshandelns Gottes" hätte (da Sch. im allgemeinen sehr ausführlich berichtet) die Beachtung von *De vanitate mundi* III und IV interessant sein können. Bei der Erwähnung des Zusammenhangs von Glaube und Taufe (249, 341) vermisse ich die Berücksichtigung des wichtigen Briefes Bernhards v. Cl. an Hugo (PL 182, 1031 A – 1046 A) (vgl. L. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises. Münster 1937, 495–548) sowie der Kapitel *De Sacramentis* II, 6, 3–5. Auf die Unstimmigkeiten im Weltverständnis Hugos brauche ich hier nicht mehr einzugehen.

Das Werk von Sch. bestätigt erneut die Wichtigkeit Hugos von St. Viktor innerhalb der Theologie seiner Zeit. Die breitangelegte Untersuchung dürfte trotz mancher Unebenheiten und offener Fragen nicht nur für die Mediävistik im engeren Sinne interessant sein, sondern auch für die fundamentaltheologische und dogmenhistorische Erforschung der Geschichte des christlichen Offenbarungsverständnisses. Daß die Arbeit dem „Anliegen einer Erneuerung des Offenbarungsbegriffes" (p. VII) dienen kann, will mir nicht „einleuchten". In dieser Frage stehen wir heute bekanntlich vor neuartigen schweren Problemen.

Bonn H. R. Schlette

Schneyer, Johannes Baptist: **Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters** für die Zeit von 1150–1350 (Autoren: A-D/E-H) – Münster: Verlag Aschendorff 1969/70. IX, 821 S./836 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XLIII, Heft 1/2) kart. je DM 138.–

Auf die Bedeutung, die die scholastischen Sermones für die Erschließung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, der Kirchen-, ja selbst der Profan-, der Literatur- und Kulturgeschichte leisten können, haben namhafte Forscher schon seit langem nachdrücklich hingewiesen, oblag doch dem theologischen Lehrer im Mittelalter neben dem *legere* und *disputare* als eigene Aufgabe auch das *praedicare*. Mit den beiden vorliegenden Teilbänden zu einem Sermonesrepertorium beginnt sich deshalb ein lang gehegtes Desiderat zu erfüllen, das den Zugang zu diesem weit verstreuten und bislang nur mit größten Mühen aufspürbaren handschriftlichen Quellenmaterial erheblich erleichtert. Das Verdienst dieses Werkes ist um so größer, als bei weitem nicht alle mittelalterlichen Predigtsammlungen nach Autoren oder nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet sind, sondern in lockerer Folge oder sogar willkürlicher Aneinanderreihung erscheinen, sehr oft ohne Angabe des Autors oder der liturgischen Jahres- und Festzeiten.

Das großangelegte Gesamtwerk, über dessen Anlage, Einteilung und Schwierigkeiten der Erstellung die Einführung (1–32) berichtet, sieht folgende Ordnung vor: I. Die Initienreihen der namentlich bekannten und in alphabetischer Folge geordneten Prediger und Sammler. II. Die anonymen Predigtsammlungen bestimmter Orden und Konvente. III. Die Universitätspredigten. IV. Die Kurial-, Konzils- und Synodalpredigten. V. Die bislang noch nicht bestimmbaren anonymen Predigtreihen und Sammlungen in der Reihenfolge der Bibliotheken. VI. Prothemensammlungen. VII. Indices. – Den nach Autoren geordneten Initienlisten sind die (damals oft wechselnden und unterschiedlichen) Namensangaben, die wichtigsten Lebensdaten sowie das homiletische Werk betreffende Literaturangaben vorangestellt. Im Anschluß an die gesicherten Predigten werden die zweifelhaften bzw. dem betr. Autor irrtümlich zugeschriebenen Predigten angeführt. Die Predigten selbst sind gruppiert nach Sermones de Tempore (T), de Sanctis (S), de Communi sanctorum et de occasionibus (C). Zur leichteren Benutzbarkeit ist dem Band eine Sigeltabelle auch lose beigegeben.

Dem Verfasser gebührt für die entsagungsvolle Kärrnerarbeit des Sammelns, Sichtens und Ordnens der an die hunderttausend Nummern zählenden Sermones des von ihm abgegrenzten Zeitraumes (1150–1350) höchster Dank.

Bonn Hans Jorissen

Frank, Isnard Wilhelm OP: **Hausstudium und Universitätsstudium der Wiener Dominikaner bis 1500.** – Graz-Wien-Köln: Verlag Hermann Böhlaus Nachf. 1968. XXIV, 333 S. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse: Archiv für österreichische Geschichte 127) kart. öS 280.–

Die 1226 gegründete Wiener Dominikaner-Niederlassung entfaltete zunächst eine rege seelsorgliche Tätigkeit, mit der sie bald auch den Kampf gegen die Irrlehren verband und deren Bedeutung vor allem dadurch zunahm, daß die Studien in der Ordensgesetzgebung verankert wurden: Es gab keinen Konvent ohne Lehrer und Studentenmeister, der die Studien zu überwachen und zu vertiefen hatte. Ferner bekam jeder seine Zelle, in der er studieren sollte. Die Begabten wurden gefördert. Um des Studiums willen wurde von monastischen Übungen dispensiert und das Chorgebet gekürzt. Ziel des Studiums war die Predigt, ihr Ziel aber das Heil der Seelen (1–35).

Da jeder Konvent eine Gemeinschaft von Lehrenden und Lernenden war, hatte auch der Wiener Konvent seinen Konventslektor, wenn sich auch deren Reihenfolge und Schrifttum infolge mangelnder Dokumentation nicht mehr rekonstruieren läßt. Noch im 13. Jahrhundert wurde das Wiener Haus ein *studium particulare*, d. h. auch Studenten aus anderen Häusern konnten jetzt studieren und nicht, wie bisher, nur die eignen Bewohner des Konvents. Dadurch bekam der Konvent eine Bedeutung, die über das eigne Haus und dessen Wirkungsbereich hinausging. Solche *studia particularia* nahmen eine Mittelstellung zwischen Konventsstudium und dem Generalstudium ein, das den wissenschaftlichen Nachwuchs aus allen Provinzen ausbildete. Zwar durfte seit 1304 fast jede Provinz ein Generalstudium einrichten, aber auch nach 1315 standen für den ganzen Orden nur 45 solcher Studienplätze zur Verfügung, die durchaus nicht ausreichten. Daher schuf man Partikularstudien mit scholastischem Lehrbetrieb, also mit kursorischer Schrift- und Sentenzenerklärung und magistraler Schrifterklärung, die durch Quästionen und Disputationen vertieft wurde, und mit einem entsprechenden Lehrkörper, nämlich einem *magister regens cathedram* und zwei Bakkalaren – auch die Liste dieser Lektoren und erst recht die der Studenten, zumal diese Studien im 13. und 14. Jahrhundert noch den Säkularklerikern zugänglich waren, ist nicht mehr zu rekonstruieren. Aufgabe solcher Studien war es, theologisches Wissen zu tradieren und die Studenten mit den verschiedenen scholastischen Übungen vertraut zu machen, damit sie entweder nach Beendigung eines genau festgelegten Studiengangs zur Weiterbildung an ein Generalstudium oder, wenn sie sich für Beichtstuhl und Predigt qualifiziert hatten, in den Heimatkonvent geschickt werden, und darum erreichte ein solches Studium nicht das Niveau der Generalstudien. Außerdem erheischte die scholastische Arbeitsmethode der Partikularstudien – trotz anfänglichen Sträubens der Ordensleitung – besondere Vorbereitungsschulen, die sog. *studia artium und naturarum*, die das Generalkapitel von Barcelona 1261 vorschrieb. Auch die österreichische Provinz hat solche Studienhäuser, von denen wir nur zufällig hören, eingerichtet, bis sie im Laufe des 15. Jahrhunderts dafür die Wiener Artistenfakultät in Anspruch nahm (36–63).

Da der Papst die *claves omnis scientiae* beanspruchte, verliehen die Universitätskanzler in seinem Namen die *licentia ubique terrarum docendi*; aber auch der Papst selbst machte von dieser seiner Vollmacht Gebrauch, indem er sog. *magistri bullati* ernannte oder, wie er 1402 es tat, den Dominikanern die Vollmacht delegierte, aus Anlaß eines Generalkapitels einen Magister zu ernennen, wogegen man jedoch schon Mitte desselben Jh.s polemisierte. War das Generalstudium eines Mendikantenordens an einem Universitätsort, so wurde es der theologischen Fakultät automatisch inkorporiert; dies war auch in Wien bei den Generalstudien der vier Mendikantenorden und dem der Zisterzienser, die ihre Studienordnung der jener Orden am weitesten angeglichen hatten, der Fall: die Orden anerkannten das Universitätsstudium als *universitas approbata* und die Universität die philosophische und theologische Ausbildung der Mendikantenstudenten, die diese an ihren Ordensstudien erhalten hatten; der Theologiestudent aus diesen Orden brauchte deshalb nicht *magister artium* zu sein und auch nicht erst noch sechs Jahre lang in der Fakultät Theologie zu hören, ehe er *cursor biblicus* werden konnte, ja, wenn er

nicht akademische Grade erwerben wollte, war nicht einmal die Immatrikulation gefordert (64–104).

An der Universität Paris besaßen die Lehrstühle eine relative Selbständigkeit: zu jedem Lehrstuhl gehörte ein *magister regens*, ein *baccalarius biblicus* und ein *sententiarius*, und Studenten aus demselben Orden wie der Magister und die Bakkalare hörten deren Vorlesungen, so daß es auch auf diesem Wege zu Schulbildungen kam. Wien wich jedoch zugunsten einer geschlossenen Fakultät von dieser Regelung ab, so daß die einzelnen Schulen der Mendikanten im Fakultätsverband der Theologen aufgingen; denn dort studierende Dominikaner haben nicht ausnahmslos auch bei einem Dominikanermagister ihre Schrift- und Sentenzenerklärung gehalten und sich von ihm zur Promotion führen lassen. Weil die Ordensschulen ganz im Fakultätsverband standen, gab es dort Dominikaner als *magistri stipendiati* mit einem fixen Einkommen, wodurch das Dominikanerstudium besonderes Gewicht erhielt. Sie hatten jedoch ihre Lehrstühle und Hörsäle im Konvent und hielten dort ihre Vorlesungen und Disputationen, so daß Bakkalare aus dem Weltklerus oder aus anderen Orden, die ein Dominikanermagister zur Promotion führen sollte, auch dort ihre akademische Ausbildung erhielten und umgekehrt Dominikanerstudenten, die einen anderen Doktorvater wünschten, dessen Vorlesungen und Disputationen außerhalb des Konventes besuchten (105–119).

Was die philosophische Ausbildung der Dominikaner angeht, so gab es im Wiener Konvent schon vor 1300 Studien der Philosophie, wie einzelne uns erhaltene Schriften von Konventsinsassen bezeugen. Ob Wien auch Studium der Philosophie blieb, als die Provinz zur Schulung des wissenschaftlichen Nachwuchses eigene Häuser zum Studium der Philosophie einrichtete – die Namen einzelner solcher Studienkonvente werden immer nur beiläufig erwähnt –, steht nicht fest. Die Gegenstände dieser Studien hingegen kennen wir: es sind vor allem die gesamten Werke des Aristoteles. Freilich sah die Artistenfakultät, die auch in Wien zunächst allen Mendikanten den Zugang zu ihrer Fakultät sperrte, mit einem gewissen Argwohn auf solche Studien, weil sie bei ihnen die relative Selbständigkeit der Philosophie in Gefahr sah. Um die Mitte des 15. Jh.s öffnete sich auch die Artistenfakultät den Mendikanten, und nun konnten diese ihre eigenen Philosophiestudien aufgeben. Dies konnte umso unbedenklicher geschehen, als der Nominalismus in Wien nicht mehr die Vorherrschaft besaß (120–155). Schließlich befaßt sich F. im letzten Kapitel dieses Teiles mit den verschiedenen Stufen dieses Studiengangs: Die unterste Stufe ist der von ihm sog. *studens simplex* oder der junge Ordensmann, der nach Beendigung des Noviziates Philosophie – das Studium der rationalen Philosophie dauerte drei, das der realen zwei Jahre – und Theologie studierte, sofern er die akademische Laufbahn einschlagen sollte; sonst genügte die Qualifikation für Predigt und Beichtstuhl. Auch in Wien bestand der Kursus der *studentes simplicies* fort, als der Konvent Partikular- und Generalstudium wurde, weil die *filii nativi* der eignen Provinz dort herangebildet wurden. Ferner gab es den *studens generalis*, der wissenschaftliche Vorbildung und Lehrtätigkeit in der Philosophie, intellektuelle und moralische Voraussetzungen aufweisen mußte und der vom Generalkapitel für das Studium assigniert wurde; eine Entartung dieser Stufe ist der *studens honoris*, der zwar dem Studiengang des Generalstudiums nicht folgte, aber dessen Privilegien zu erlangen verstanden hatte. Die Stufe des *lector* ist in ihrer Bedeutung mehrdeutig: abgesehen vom Lektor des Hausstudiums gibt es a) den *lector artium* und den *lector naturarum* oder *philosophiae*, die für eine bestimmte Zeit *artes* oder *philosophia* zu lesen hatten, aber kein abgeschlossenes theologisches Studium nachzuweisen brauchten; b) den *lector secundarius*, der entweder kursorisch die Bibel oder die Sentenzen des Petrus Lombardus erklärte; c) den *lector principalis, primarius* oder *regens studii*, dem die *lectores bibliae* und *sententiarum* unterstanden und der *magister in sacra pagina* war; d) *studentes pro forma* oder *pro gradu magistri* hießen zuerst die Studenten des Pariser Generalstudiums, dann auch die der später gegründeten anderen Generalstudien. Schließlich umreißt der Verf. auch die wissenschaftlichen Voraussetzungen, die für die einzelnen Stufen des Studiums zu erfüllen waren (156–183).

Der zweite Teil der Untersuchung bringt die verschiedenen Wiener *regentes studii*, nämlich Franz Retz (1388–1424), Heinrich Rostock (1424–1447), Leonhard Huntpichler (1450–1475), Chrysostomus Haman (1475–1487), Ulrich Zehentner (1488–1495), Eberhard von Kleve (1495–1500) und Johannes Werd (1500–1510), wobei er auch die Liste ihrer Studenten, soweit möglich, rekonstruiert (185–305). Eine Zusammenfassung beschließt die Arbeit (306–318). Register der Handschriften (319–321), der Personen (322–331) und erwähnten Dominikanerklöster (332f) sowie eine umfangreiche Liste der benutzten Quellen und Literatur (XI–XXIV) leisten willkommen Hilfe bei Auswertung der Arbeit.

Die vorliegende Untersuchung bringt sowohl die Geschichte des Wiener Dominikanerkonvents als auch der dort eingerichteten Studien, die bislang unerforscht waren. F.s Verdienst ist umso höher zu werten, als er sich die Arbeit nicht leicht gemacht – man achte nur beispielsweise auf die umfangreiche Literatur, die er ausgewertet hat – und sogar den undankbaren Versuch gewagt hat, die Liste der Veröffentlichungen der Wiener Professoren und die der Wiener Studenten zu rekonstruieren, einen Versuch, der wegen unzureichender Quellen ein, wenn auch wertvoller, Torso bleiben muß. Ferner ist anzuerkennen, daß der Verf. sich nicht engstirnig an sein Thema gehalten, sondern darüber hinaus auch die ähnlich strukturierten Studien der andern drei großen Mendikantenorden und übrigen Universitäten, deren Ähnlichkeit größer ist, als man hier vermuten sollte, mitberücksichtigt hat. Unglücklich formuliert sind m. E. seine Ausführungen über die *lectio ordinaria* (108f), die geradezu zum Mißverständnis verleiten, als sei diese mit der *lectio stipendiata* identisch, während sie doch im Unterschied zur *lectio extraordinaria* als Vorbedingung zur Erlangung akademischer Grade gefordert bzw. angerechnet wurde (vgl. 113). Wenn die Wiener Dominikaner bis ins 16. Jahrhundert hinein vom Amt des Universitätsrektors ausgeschlossen blieben (98), so ist der Grund dafür sehr einsichtig: Der Rektor ist aus der Artistenfakultät zu Paris hervorgegangen und mußte auch an den anderen Universitäten *magister artium* sein, die Wiener Dominikaner aber hatten bis um die Mitte des 15. Jahrhunderts ihre eignen Philosophiestudien und haben erst nachher ihre Studenten zur philosophischen Ausbildung an die Universität geschickt, so daß vorher eben diese Voraussetzung für dieses Amt nicht gegeben war. Als übler Druckfehler sei verbessert, daß zum *principium* eines Sententiariers die *laudatio Magistri*, d. h. Petrus Lombardus, gehörte, nicht aber „die Laudatio auf die Magistri" oder die Professoren (175). Die *licentia* beinhaltete nicht die *venia ubique terrarum docendi* (178), sondern die Erlaubnis, die feierlichen Promotionsakte, nämlich Vesperien und Aula, zu halten. Unbeachtet dieser bei einem so gewaltigen Stoff und einer so umfangreichen Untersuchung geringfügigen Ausstellungen verdient F.s Leistung Anerkennung und Beachtung.

Bonn Sophronius Clasen OFM

Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum **De anima** (Opera omnia, tomus VII pars 1). Edidit Clemens Stroick O.M.I. – Münster: Aschendorff 1968. XXII, 284 S. Einzelpreis: brosch. DM 146.–, Halbleder DM 158.–, Halbperg. DM 162.–; Subskriptionspreis: brosch. DM 132.–, Halbleder DM 142.–, Halbperg. DM 146.–

Der neuerschienene Band der Editio Coloniensis der Werke Alberts des Gr., in der Reihenfolge des Erscheinens Band 8, enthält ein weiteres wertvolles Stück der großen Aristoteles-Paraphrase, die Erklärung zu *De anima*. Die Prolegomena unterrichten in sorgfältiger Weise über die Abfassungszeit, die von Albert benützten Aristoteles-Übersetzungen, die handschriftliche Überlieferung, die Druckausgaben und den Wert des Kommentars.

Die Echtheit des Kommentars unterliegt keinem Zweifel. Sie wird verbürgt durch das Zeugnis der alten Kataloge und eine sehr reiche handschriftliche Überlieferung. Nicht weniger als 23 Hss. – die Hälfte der unseren Kommentar enthaltenden Hss. – schreiben ihn ausdrücklich Albert zu, während ihn die übrigen anonym überliefern. Die Abfassung verlegt der Herausgeber auf das glaubwürdige Zeugnis einer alten Hs. in Basel (Universitätsbibliothek F IV 34, s. XIII/XIV) hin in die Zeit, da Albert Provinzial der Theutonia war, d. i. in die Jahre 1254–1257. Die älteste Hs., Cod. Vat. lat. 718, gehört nach den Untersuchungen von A. Dondaine bereits den Jahren 1259 oder 1260 an.

Als Textvorlage benützte Albert die ältere griechisch-lateinische Übersetzung aus dem 12. Jahrhundert, die heute Jakob von Venedig zugeschrieben wird, daneben aber auch die arabisch-lateinische Übersetzung des Michael Scotus (nach 1217). Albert vergleicht an einer Stelle (p. 8, 59–80) die beiden Übersetzungen miteinander und gibt der griechisch-lateinischen den Vorzug. Die Ansicht von P. G. Queneau O.P., Albert habe bei der Abfassung des Kommentars die neue griechisch-lateinische Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke bereits gekannt und wenigstens an zwei Stellen benützt (was einen späteren zeitlichen Ansatz des Kommentars, nämlich nach 1261, zur Folge hätte), lehnt der Herausgeber ab. Die auffallende Übereinstimmung des Kommentars mit einigen von der älteren Übersetzung abweichenden Ausdrücken der neuen Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke erklärt er mit B. Geyer aus der Benützung eines Exemplars der älteren Übersetzung, das von einem unbekannten Korrektor an einigen Stellen anhand des griechischen Textes überarbeitet war. Die Textvorlage ist leicht zu erkennen, da sie zum großen Teil in die Erklärung aufgenommen wurde. In der Textausgabe sind die aus der Vorlage übernommenen Ausdrücke durch Kursivdruck hervorgehoben. Um den Textvergleich zu erleichtern, wurde die ältere griechisch-lateinische Übersetzung unter dem Text beigegeben. Der Herausgeber konnte die von M. Alonso hergestellte vorläufige Ausgabe, die Alonso seiner Ausgabe des Kommentars des Petrus Hispanus (1952) beigegeben hatte, benützen; er hat jedoch den Text verbessert, indem er zusätzlich zu den sechs von Alonso benützten Hss. drei weitere Hss. verglich.

Die handschriftliche Überlieferung des Kommentars ist ungewöhnlich reichhaltig, was auf eine große Verbreitung und hohe Wertschätzung hinweist. Der Herausgeber konnte 46 Hss. anführen, davon acht aus dem 13. Jh., drei aus dem Übergang vom 13. zum 14. Jh., 17 aus dem 14. Jh. und 18 aus dem 15. Jh. Dazu kommen noch einige Fragmente und Auszüge in acht weiteren Hss. Für die Erstellung des Textes empfahlen sich besonders drei sehr alte Hss. aus dem 13. Jh.: Paris, Bibliothèque Mazarine 3462 (M), Rom, Bibl. Apost. Vat., Vat. lat. 718 (R), und Pommersfelden, Gräfl. Schönbornsche Bibliothek 103 (S). Eine Aufgliederung der Hss. nach Textfamilien wurde nicht versucht. Den besten Text bietet die genannte Pariser Hs., die auch die alte griechisch-lateinische und die arabisch-lateinische Übersetzung sowie den Kommentar des Averroes enthält.

Die erste Druckausgabe erschien im Jahre 1481 zu Venedig. Dieser folgten in den Jahren 1494, 1495 und 1517–18 weitere Ausgaben. Die letztere bildete die Vorlage für die Ausgaben von P. Jammy (Lyon 1651) und von A. Borgnet (Paris 1893). Die Textgestalt steht R. nahe, zeigt aber in manchen Lesarten auch Verwandtschaft mit S.

Als Quelle für seinen Kommentar benützte Albert hauptsächlich den von Michael Scotus übersetzten Kommentar des Averroes. Ob er die Kommentare des Petrus Hispanus und des Adam von Buckfield kannte und benützte, wie M. Alonso annahm, ist unsicher. Der Herausgeber schließt eine unmittelbare Benützung aus. Der Kommentar Alberts ist keine bloße Kompilation und keine bloße Texterklärung, sondern ein selbständiges Werk. Seine persönliche Leistung zeigt sich vor allem in den zahlreichen „Digressionen", in denen er sich mit den Meinungen anderer Philosophen auseinandersetzt. Besonders hervorzuheben ist seine Stellungnahme in der Frage nach der Einheit des Intellektes, in der er die echte Lehre des Aristoteles gegen die Auslegung arabischer Philosophen, besonders des Averroes, verteidigt.

Auf die Textausgabe wurde große Sorgfalt verwendet. Bei der großen Zahl von Hss. konnten nur die Varianten einiger der ältesten und besten Hss. berücksichtigt werden. Ein hohes Maß von Zeit und Mühe erforderte der Nachweis der zahlreichen Zitate und Hinweise auf eigene und fremde Schriften, da die mittelalterlichen Autoren gewöhnlich sehr ungenau zitieren. Zu vielen Stellen wurden inhaltliche Parallelen in den übrigen Schriften Alberts, in den Schriften des Aristoteles und anderer philosophischer und theologischer Schriftsteller angeführt. Umfangreiche Indices der vom Verfasser und vom Herausgeber angeführten Autoren, der Namen moderner Autoren, der Sachen und Wörter beschließen die treffliche Ausgabe.

Eichstätt Ludwig Ott

Bleienstein, Fritz: **Johannes Quidort von Paris. Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali).** Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung. – Stuttgart: Ernst-Klett-Verlag 1969. 360 S. (Frankfurter Studien zur Wissenschaft von der Politik, Bd IV) Ln DM 42.–

In einer Zeit, in der das rechte Verhältnis von Staat und Kirche zu überprüfen ist und öfters in polemischer Einseitigkeit radikale Änderungen gefordert werden, ist es nützlich, den historischen Rahmen über die Zuordnung beider Gewalten besser zu erhellen und die Verzahnung einzelner Gesichtspunkte mit der Lehre von der Beteiligung des „Volkes" an der Ausübung beider Gewalten zu untersuchen, zumal heute praktisch für alle Bereiche eine weitgehende „Demokratisierung" gefordert wird.

Bleienstein macht in einer mustergültigen textkritischen Edition (69–211) auf Grund der sämtlichen 19 bekannt gewordenen Handschriften den Traktat des Johannes Quidort über königliche und päpstliche Gewalt zugänglich und bringt anschließend eine im allgemeinen gute deutsche Übersetzung.

Problematisch ist eine Übersetzung immer. Doch erscheint es nicht gut vertretbar, *„dominus"* stets mit „Herr" zu übersetzen, auch wenn dem Zusammenhang nach eindeutig vom „Eigentümer" die Rede ist; *„dominium"* wird im gleichen Zusammenhang teils mit „Eigentumsrecht", öfters mit „Herrenrecht" wiedergegeben (234–239 und öfter). Die Verifizierung der Quellenstellen erfolgt nur im deutschen Teil, was gelegentliche Falschangaben begünstigt. So stammen die Huguccziozitate S. 341f (199f) nicht aus der Glossa ordinaria, die diese Aussagen nicht enthält, sondern entweder direkt aus der Summe des Huguccio zu diesen Stellen (so z. B. in der Handschrift der Vatikanbibliothek Vat. lat. 2280 fol. 19va und 151ra), oder aus dem sog. Rosarium des Guido von Baysio.

Johannes Q. (ca. 1270–1306, Dominikaner) hat seinen Traktat auf dem Höhepunkt des Kampfes zwischen Papst Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen von Frankreich verfaßt, wohl in der ersten Hälfte des Jahres 1302. Wie Aegidius von Rom in seinem Werk *„De ecclesiastica sive de summi pontificis potestate"* die Grundlagen für die Bulle *„Unam sanctam"* lieferte, so begründet und unterstützt Johannes die königliche Partei.

Bei der Frage, wer in der einen Societas Christiana die Vorherrschaft habe, unterscheidet Johannes sehr deutlich, indem er die Herrschaft des Papstes im wesentlichen auf das Geistliche beschränkt und dem König die Herrschaft über das Weltliche einräumt. Diese ist ihm nicht vom Papst übertragen und kann ihm auch nicht von ihm genommen werden (so aber die sog. „Zwei-Schwerter-Theorie" in ihrer hierokratischen Ausgestaltung im Anschluß an die allegorische Auslegung von Lk. 22, 38). In die Eigentumsverhältnisse kann der Papst nicht eingreifen, auch dann nicht, wenn Bischöfe weltliches Gut zu Lehen haben. Überhaupt erscheint bei Johannes die Macht des Papstes begrenzt. Er kann nicht nur bei Glaubensabfall oder Irrlehre, sondern auch wegen festgestellter sonstiger Verbrechen von einem Konzil oder den Kardinälen abgesetzt werden, ja sogar durch den weltlichen Arm, und zwar kraft originären Rechts, wenn sich der Papst in weltlichen Dingen vergeht (z. B. Zinsfrage!), in anderen Fällen gegebenenfalls auf Bitten der Kardinäle.

Deutlich schon sind die Züge der konziliaren Idee zu erkennen, die gestützt wird durch den Korporationsgedanken und die Repräsentationstheorie (37). Bezeichnenderweise zieht Johannes auf der königlichen Seite die entsprechenden Rechte des Volkes und der Adeligen (auf Absetzung des Königs) nicht in der gleichen Deutlichkeit aus. Die Lehre von der „Volkssouveränität" wird nur sehr gemäßigt vertreten, um die Position des Königs im Streit mit dem Papst nicht zu schwächen (39).

Johannes ist wohl der erste bedeutendere Theologe des Mittelalters, welcher den inneren Zusammenhang zwischen Staat und Kirche konsequent aufgibt (40) und den Staat in seine Eigenständigkeit und Selbständigkeit entläßt, ohne daß er schon alle Folgerungen aus dieser Lehre übersehen könnte (40). Dabei verwendet Johannes in gleicher Weise theologische (Hl. Schrift, Kirchenväter) und kanonistische Quellen für seine Beweisführung, daß Staat und Kirche getrennte Größen sind, die je eigenen Gesetzen gehorchen. Die Herrschaft Christi ist übernatürlicher Art und kann nicht durch den Anspruch des Papstes, in die weltlichen Dinge des Staates eingreifen zu wollen, verfälscht werden.

Bleienstein hat dieses bedeutsame Werk über das Verhältnis der königlichen und päpstlichen Gewalt der Öffentlichkeit zugänglich gemacht und durch eine sachgemäße und abgewogene Einführung (9–41) erschlossen. Die praktische Handhabung des Werkes wird durch mehrere Register erleichtert, die allerdings nicht ganz vollständig sind. (Sach-, Autoren- und Schriftstellenregister; beim Autorenregister wird z. B. die Glossa ordinaria nicht vermerkt. Man hätte noch ein Register der zitierten kanonistischen und legistischen Quellen gewünscht.) Alles in allem ist das vorliegende Buch eine sehr gute Leistung und verdient hohes Lob.

Würzburg Rudolf Weigand

Kötter, Franz Josef: **Die Eucharistielehre in den katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts bis zum Erscheinen des Catechismus Romanus (1566).** – Münster: Aschendorff 1969. XX, 318 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 98) kart. DM 54.–

Wenn man weiß, daß Luther die Feier des Meßopfers als den größten Götzendienst bezeichnet hat, der je unter Juden und Heiden geschehen sei (WA 6, 363), und der Heidelberger Katechismus (Fr. 80) bis heute von der Messe als vermaledeiter Abgötterei redet, und wenn man sich klar macht, daß die spätmittelalterliche Frömmigkeitspraxis und Theologie dieser Polemik ein gewisses Recht gegeben hat, dann braucht die Bedeutung der Frage, wie die Katechese des 16. Jahrhunderts diesem reformatorischen Angriff begegnet ist, nicht eigens betont zu werden. Da weiter die Spaltung der Christenheit bei der Eucharistie als Sakrament der Einheit sich am schmerzlichsten und verhängnisvollsten zeigt, ist es auch eine ökumenische Aufgabe, die Mängel und Grenzen der damaligen „Auseinander"-setzung aufzuweisen. Denn wenn man sich damals über einer ungenügenden Darstellung des Katholischen in Theorie und Praxis getrennt hat, dann besteht um so eher Aussicht, sich über einer vertieften Auffassung wieder zu finden.

Die Arbeit beschränkt sich auf die Zeit bis zum Erscheinen des Catechismus Romanus (1566). Daß diese Beschränkung notwendig war, ergab sich aufgrund der katechismusgeschichtlichen Forschungen Kötters. Diese erwiesen, daß nach dem katechetischen Vakuum des Mittelalters schon vor Canisius viele katholische Katechismen mit beachtlichem Niveau und großer Verbreitung erschienen waren. Hier die wichtigen Arbeiten von P. Bahlmann, Chr. Moufang und J. Hofinger wesentlich ergänzt und die schon lange fällige Katechismusgeschichte der 1. Hälfte des 16. Jahrhunderts geboten zu haben, ist das große Verdienst des ersten ca. 100 Seiten umfassenden katechismusgeschichtlichen

Teils der Arbeit. Darin werden Entstehen, Verbreitung, Eigenart und Aufbau der frühen katholischen Katechismen dargestellt und die bisher recht lückenhafte Literatur darüber ergänzt und – wo nötig – berichtigt.

Auch im 2. Teil, der Untersuchung der Eucharistielehre der Katechismen, werden diese einzeln behandelt. Verf. meint mit Recht, die mit dieser Methode gegebene Gefahr der Wiederholungen in Kauf nehmen zu müssen, um jegliche Schematisierung zu vermeiden und das Besondere der jeweiligen Darstellung herausstellen zu können. Denn weniger, als wir erwarten, sind die Katechismen von einander abhängig. Besonders die Lernkatechismen zeigen ein sehr eigenes Gepräge. Die Polemik tritt hinter der positiven Darlegung zurück.

Entsprechend dem damals Geforderten wird innerhalb der Eucharistielehre dem Meßopfer besondere Aufmerksamkeit gewidmet.

Nicht allen Autoren gelingt es, das Opfer in das Ganze des Sakramentes der Eucharistie einzubeziehen. Durch die Einseitigkeit der spätmittelalterlichen Theologie und die Tagespolemik standen beim Sakrament die Realgegenwart und die Transsubstantiationslehre zu sehr im Vordergrund. Erstaunlich ist aber, wie sehr man sich der ekklesiologischen Bedeutng der Eucharistie noch bewußt war. Der These von F. X. Arnold, die Messe sei bis Canisius vordringlich als Lob- und Dankopfer der Kirche gesehen worden, kann Verf. aber nicht zustimmen. Das Sühn- und Versöhnungsopfer stand im Vordergrund. Dabei ist man sich aber der Einmaligkeit des Opfers am Kreuze bewußt. „Das Meßgeschehen ist ein sakramentales Geschehen, ein Geschehen im Geheimnis, unter Zeichen" (309).

Allerdings gelingt es nicht allen Autoren, die „sakramentale Leitidee" voll durchzuhalten. Verf. stellt „Ansätze" zu einer Neuorientierung fest und bedauert zugleich, daß diese in der nachreformatorischen und nachtridentinischen Eucharistiekatechese nicht stärker zum Zuge gekommen seien. Damit weist die inhalt- und problemreiche Studie in unsere Gegenwart und zeigt eine wichtige bis heute gestellte dogmatisch-katechetische wie ökumenische Aufgabe auf.

Münster E. Iserloh

Rischar, Klaus: **Johann Eck auf dem Reichstag zu Augsburg 1530.** (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, hrsg. von Aug. Franzen, Heft 97) Münster: Aschendorff 1968. XXVI, 142 S.; kart. DM 24,–.

Dem Thema dieser Arbeit – einer Bonner historischen Dissertation – kommt insofern Bedeutung zu – als der Reichstag von Augsburg 1530 eine entscheidende Stelle in der Reformationsgeschichte markiert und Johannes Eck als Wortführer der katholischen Theologen eine besondere Rolle zufällt.

K. Rischar gliedert seine Untersuchung nach den drei Themenkreisen: 1. „Die Auseinandersetzung mit den Lutheranern", 2. „Die Auseinandersetzung mit Zwingli", 3. „Die Auseinandersetzung mit den Straßburger Reformatoren". Diese Gliederung legt sich insofern nahe, als jede der drei Gruppen ein eigenes Bekenntnis (*Confessio Augustana, Fidei ratio, Confessio Tetrapolitana*) vorlegte und J. Eck jeweils eine eigene Erwiderungsschrift besorgte. In einem einleitenden Teil informiert K. Rischar über die „Voraussetzungen". In instruktiver Weise werden behandelt: „Ecks wissenschaftliches und kirchenpolitisches Wirken bis 1530", „Karl V. und die Reformation", „Die bayerischen Herzöge und die Reformation" und „Ecks Streitschrift für den Reichstag", die berüchtigten „Vierhundertundvier Artikel", in denen Eck eine Sammlung von anstößigen und ketzerischen Sätzen, exzerpiert aus den Schriften der verschiedensten reformatorischen Strömungen, präsentiert. Im Hauptteil stellt K. Rischar jeweils zunächst den „äußeren Verlauf" dar und geht dann auf die „Hauptthemen" ein.

Insgesamt gesehen handelt es sich um eine mit viel Fleiß durchgeführte Untersuchung, die eine Unmenge nicht leicht zugänglicher Literatur verarbeitet und viele alte Drucke der Reformationszeit heranzieht. Im einzelnen sind jedoch einige Korrekturen anzubringen:

Was die Widerlegung der *Confessio Augustana* betrifft, so sind drei Stadien zu unterscheiden. Der päpstliche Legat, der die Widerlegungsarbeit leitete, schlug zunächst vor, die Artikel der CA auf die etwa zwanzig Mitglieder des eingesetzten Theologenausschusses zu verteilen. Zeugnis des ersten Stadiums dieses Unternehmens sind die Artikel der *„Responsio theologorum"* zu CA 1–4, die von Cochläus in den Philippicae IV überliefert sind. Da diese Arbeiten zu weitschweifig ausfielen, wurde Anfang Juli Eck mit der Redaktionsarbeit an der ganzen Schrift beauftragt. Das Ergebnis dieses Stadiums ist die am 12. Juli dem Kaiser überreichte *„Catholica et quasi extemporalis responsio"*. Der Kaiser war jedoch mit der Art der Widerlegung nicht einverstanden. Die schließlich am 3. August im Namen des Kaisers verlesene *„Confutatio Pontificia"* unterscheidet sich von den Vorstufen vor allem dadurch, daß alle Sätze, die den Lutheranern frühere reformatorische Äußerungen vorhielten und der CA gegenüber ausspielten, konsequent getilgt wurden.

Da K. Rischar offensichtlich weder die *„Responsio theologorum"* noch die Endgestalt der *„Confutatio"* (beide in CR XXVII abgedruckt) eingesehen hat, kommt es zu einigen Fehlinterpretationen. Der Beitrag von Cochläus zur *„Responsio catholica"* wird unterschätzt (32; bei den S. 29 angeführten Büchern des Cochläus über den Glauben, die Sakramente und die Zeremonien handelt es sich um den Titel *„Libri tres ..."* eines nur handschriftlich erhaltenen Werkes von Cochläus, woraus J. Fabri einen Auszug erstellte). Der Anteil Ecks am vierten Artikel der *Catholica responsio* und der *Confutatio* ist verhältnismäßig gering. Es ist nicht so, daß Eck den vierten Artikel (m. E. wahrscheinlich eine Gemeinschaftsarbeit von Cochläus und Arnold von Wesel) der *Responsio theologorum* „durch ein eigenes Kapitel mit vielen Schriftzitaten über die Bedeutung der Verdienste ergänzte", wie K. Rischar (32) unter Bezug auf J. Ficker behauptet, vielmehr führt bereits die *Responsio theologorum* 11 Stellen über die Bedeutung des Verdienstes an. Davon übernimmt die *Catholica responsio* 10 Stellen – die 11. Stelle zitiert lediglich Mt 20,2 statt Mt 20,8 (in der *Confutatio* wird dann wieder Mt 20,8 zitiert) –, davon 9 in derselben Reihenfolge. Entgegen K. Rischar (ebd.) sind auch nicht „Anordnung und Umfang der Zitate" Ecks Enchiridion entnommen. Obwohl Eck im erheblich erweiterten Kap. 5: *„De fide et operibus"* der neu bearbeiteten Ausgabe von 1529 insgesamt 69 Schriftstellen zum Beleg anführt, finden sich 5 der 13 Schriftstellen dieses Abschnittes der *Catholica responsio* nicht bei Eck. Die restlichen 8 Stellen sind bei Eck in völlig anderer Anordnung verstreut unter den 69 Stellen. Hinzu kommt, daß von diesen 8 Stellen 7 in Anordnung und Zitationsweise wohl mit der *Responsio theologorum*, nicht aber mit Ecks Enchiridion übereinstimmen.

Die einzige Stelle, die Ecks Enchiridion und der *Catholica responsio* gemeinsam ist und in der *Responsio theologorum* fehlt, ist Apg 10,4. Doch ist auch hier die Zitationsweise verschieden. Zudem wird in der Endgestalt der *Confutatio* Apg 10, 4 zusammen mit der bei Eck fehlenden Stelle Lk 17,10 – um diese beiden Stellen wurde der Schriftstellenkatalog der *Responsio catholica* gegenüber der *Responsio theologorum* erweitert – wieder getilgt. Die Endgestalt der *Confutatio* ist irreführend charakterisiert, wenn es heißt: „... alle Urteile mußten unpersönlich formuliert und so der Text gemildert werden, daß er keine Beleidigungen mehr enthielt" (36). Es geht nicht um eine „in der Form versöhnliche" Neufassung, sondern darum, daß die CA ernst genommen wurde und man nicht mehr auf das rekurrierte, was die Lutheraner „vor zehn Jahren" sagten (vgl. CR II 241). Der Anstoß, den die Confutatio „bei Reformatoren und Erasmianern" (!) erregte, war denn auch nicht so groß, wie Rischar es darstellt (37). Melanchton und Luther sahen vielmehr in der *Confutatio* alle Lehrartikel der *Confessio Augustana* der Sache nach „concediert" (CR II 269; WABr 5, 590). Mitte bis Ende August kam es in Augsburg dann zu Einigungsverhandlungen über die Artikel der *Confessio Augustana*. Was die „Lehre von der Erbsünde" betrifft, so kommt K. Rischar zu dem Ergebnis: „Eine Einigung über das Problem der Konkupiszenz mußte sich als unmöglich erweisen, weil sich beide Glaubensparteien zu keinem Zugeständnis bereit erklärten" (43). Dies ist eine bedauerliche Verkehrung des Sachverhaltes: Erstens kam es nach allen Berichten zu einer faktischen Einigung. Zweitens ist diese Einigung durchaus in der Sache begründet. K. Rischars Urteil basiert auf einer mangelnden Kenntnis der einschlägigen Quellen und des dogmengeschichtlichen Hintergrundes.

Die Berichte der Ausschußmitglieder H. Vehus, J. Cochläus und G. Brück, ein wichtiges Gutachten Ecks über die *Confessio Augustana* und ein Bericht Ecks über die Verhandlungen des Vierzehnerausschusses an den päpstl. Legaten L. Campeggio, ferner die Endgestalt der *Confutatio* werden nirgends berücksichtigt. Die entsprechenden wichtigen neueren Veröffentlichungen von St. Ehses (RQ 17 [1903] – 21 [1907]), G. Müller, Johann Eck und die CA (QFIAB 38 [1958] 205–242) und Eu. Honée (ebd. 42/43 [1963] 426–434) werden nicht einmal im Literaturverzeichnis aufgeführt. Auch der Briefwechsel der verschiedenen Reichstagsteilnehmer (etwa von M. Mäglein und S. Heller) ist nicht ausgeschöpft. Für die Zeit bis Ende Juli 1530 wäre auch noch das Tagebuch von A. Weiß über den Reichstag von Augsburg zu nennen. Alle Berichte stimmen nun darin überein, daß man sich über die in CA 2 behan-

delte Frage der Erbsünde geeinigt hat. K. Rischar belegt seine Behauptung, daß eine Einigung sich als unmöglich erwies, mit der Anmerkung: „Nach den Angaben von G. Spalatinus, *Annales reformationis* 160, hat Eck die bestehenden Unstimmigkeiten als terminologische Differenzen betrachtet; dieser Behauptung widersprechen die Mitteilungen in: Martin Luthers sämtliche Schriften und Werke, hg. von J. G. Walch XVI 1657 und die Aufzeichnungen Ecks (Corp. Ref. III 1055)" (43 Anm. 23). Abgesehen davon, daß den Annalen Spalatins in diesem Punkt besonderes Gewicht zukommt, da Spalatin im Vierzehner-Ausschuß offizieller Protokollführer war und sein (bei Förstemann, FU II 219–229, aus Spalatins Handschrift abgedrucktes) Protokoll hier wiedergegeben ist, teilt Eck selbst in den „Aufzeichnungen" von 1540 die Vergleichsformel mit und zählt den Artikel von der Erbsünde ebenso wie in seinem Bericht an L. Campeggio zu den Artikeln in denen es „zu einer Einigung kam". Bei den von Walch abgedruckten „Mitteilungen" handelt es sich um das von H. Tüchle (MüThZ 19 [1968] 334) vermißte bei Schirrmacher S. 203–208 mitgeteilte Gutachten Ecks über die CA, das aus der Zeit *vor* Beginn der Einigungsverhandlungen stammt. Doch ist auch hier, ebenso, wie schon in der Endgestalt der *Confutatio* eine Einigungsmöglichkeit aufgezeigt. Im Resümee des Gutachtens betrachtet Eck, was die Lehrartikel betrifft, lediglich Art. 21 *„De cultu sanctorum"* als schwierig. Bei den übrigen Artikeln könne es in einem Verhandlungsausschuß sogleich zu einer Einigung kommen: *„Credo statim fieret concordia in aliis XXII articulis"* (Cod. 296 Univ. Bibl. Gießen Fol. 119^{v}). Schwerwiegender als die mangelnde Quellenberücksichtigung ist jedoch, daß die Position Ecks aus den gegen Biel und Zwingli gerichteten Passagen der Apologie erhoben wird (S. 42 Anm. 11.12; S. 43 Anm. 20; vgl. S. 44 Anm. 39; S. 49 Anm. 78). Mit Au. Franzen (RQ 63 [1968] 207) wünscht man sich eine intensivere dem heutigen Forschungsstand entsprechendere Bearbeitung der theologischen Probleme. So heißt es etwa bei Rischar:

„Der protestantische Theologe (Melanchthon) warf nun die Frage auf, ob die böse Begierlichkeit als weitere Folge (!) der Erbsünde neben dem Verlust der Urstandsgnade in einer wahren Sünde besteht, die den Menschen zur Hölle verdammt, oder nicht; er selbst hielt den Sündencharakter für gegeben[6]. Diese Lehre konnte Eck nicht teilen" (41). In der Anmerkung 6 verweist Rischar auf die Bekenntnisschriften S. 53. Dort heißt es in CA 2, daß die Erbsünde alle die unter ewigen Gotteszorn verdammt, „die nicht durch die Taufe und den Heiligen Geist wiederum neu geboren werden". Daß die Erbsünde in diesem Sinne *vor* der Taufe wahrhaft verdammende Sünde ist, wird zwar von Zwingli abgelehnt, aber von der *Confutatio* ausdrücklich gebilligt.

Meint also Rischar die erbsündliche Konkupiszenz vor der Taufe, so ist Eck verzeichnet, meint er die Konkupiszenz nach der Taufe, so ist die CA verzeichnet. Allgemein kann man sagen, daß weder die Position Ecks noch die Melanchthons getroffen ist. Obwohl man sich in Augsburg in 15 der 21 Lehrartikel der CA voll einigte und obwohl Rischar selbst Eck vorwirft, er „verharmlose" das ungelöste Problem der Buße, da „er es nur als terminologische und nicht als sachliche Differenz behandelte" (62), stellt Rischar abschließend Eck als kalten Krieger hin, dessen „Hauptziel war, ein Übereinkommen zu verhindern" (138). Daß Eck in dem von G. Müller edierten Gutachten etwa eine recht verstandene „Rechtfertigung durch den Glauben allein" (Art. 4) bejaht und selbst das Verhältnis von Gnade und freiem Willen durch den Vergleich von Reiter und Pferd erläutert (Art. 18), ist K. Rischar entgangen. So ist es eine Karikatur der Position Ecks, wenn K. Rischar zusammenfassend sagt: „Mit seinem freien Willen ist der Sünder imstande, sich im hohen Maß auf den Gnadenstand vorzubereiten, ohne ihn aus eigener Kraft zu erreichen" (135, vgl. dagegen S. 62). Nicht weniger wird die Auffassung der CA entstellt. Nach Rischar suchte Melanchthon Luther mit Hinweis auf Augustinus „als orthodox zu interpretieren, weil Gott in der Taufe die Sünden *nicht* nachlasse, sondern nur zudecke". Verwiesen wird auf: „Bekenntnisschrift 151f", gemeint ist 153f, wo es ausdrücklich heißt, daß die Sünde in der Taufe nachgelassen wird. In der Zusammenfassung wird als Auffassung der Lutheraner auf dem Reichstag hingestellt: „Wen Gott einmal aus Gnade und Barmherzigkeit durch Zudeckung (!) seiner Schuld (!) gerechtfertigt hat, den verläßt er niemals. Ein solcher Mensch ist des Heilsstandes unbedingt gewiß" (135; vgl. S. 45). In CA 12 jedoch „werden verworfen die, so lehren, daß diejenigen, so einst fromm worden, nicht wieder fallen mugen". In Unkenntnis des ersten Antinomistenstreites, entgegen CA 12 und im Gegensatz zu Ecks Gutachten (*„Concordari posset, quia contritionem cum ecclesia ponunt pro prima parte"*: Schirrmacher 204) bestreitet Rischar, daß Melanchthon die Reue als Bestandteil der Buße wertet (61). Zwei Seiten weiter jedoch spricht Rischar von der bereits in der Bulle *„Exsurge Domine"* verurteilten „protestantischen Auffassung von den zwei Bestandteilen der Beichte (Reue, Glaube)". S. 60 wird in der Deutung der Absolution entgegen CA 25 (BSLK 98) und CA 28 (BSLK 122,2ff lT) der Glaube gegen die „kirchliche Gewalt" ausgespielt. Die Auffassung des frühen Luther vom allgemeinen Priestertum, „mit dem er den grundlegenden Unterschied zwischen Priestern und Laien beseitigte", findet sich in der CA nicht (vgl. 60).

Unklar blieb dem Rezensenten, inwiefern aus dem Beleg „Marburger Artikel (Bekenntnisschriften 65)" zu entnehmen ist: „Luther kritisierte diese Darlegung [des kath. Dogmas] als gefährlichen Schritt von der Zweinaturenlehre in Richtung auf den häretischen Monophysitismus. Die Vereinigung mit dem Herrn geschehe nämlich nicht durch eine Substanzverwandlung, sondern durch den heilsschenkenden Liebeswillen Christi, der nur im Glauben erfaßt werden könne" (66f). Anm. 22 S. 26 muß es statt „VII 31 (WABr V 526)": „VII 21 (WABr V 496, 2f)" heißen. Anm. 37 S. 28 entspricht Anm. 31 und belegt nicht das im Text Ausgeführte. S. 33 schlichen sich bei der Übertragung aus J. Ficker zwei Versehen ein: Anm. 86 muß es heißen: „J. Eck, *De satisfactione*"; Anm. 98 „EA XXIV 361" (entspricht WA 30 II 324).

Die Untersuchung von K. Rischar fordert einen kritischen Leser. Ein solcher wird ihr sicher manch wertvollen Hinweis entnehmen.

Münster. V. Pfnür.

Lachenschmid, Robert: **Louis de Thomassins Inkarnationslehre.** Eine platonische Explikation des Geheimnisses der Menschwerdung. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 17. Jahrhunderts. – Trier: Paulinus-Verlag 1968. XXVI, 216 S. (Trierer Theologische Studien, Band 22) kart. DM 26.–

Die theologiegeschichtlichen Untersuchungen über bedeutende Autoren des 17. Jahrhunderts sind bisher noch keineswegs zahlreich, vor allem nicht in unserem Sprachbereich. Voreilige und vage Gesamturteile, ja grobe Simplifizierungen sind deshalb heute auch bei namhaften Autoren zu finden. So behandelt man die „scholastisch" genannten Männer und Meinungen praktisch immer wieder als monolithischen Block; seit Jahrzehnten überwundene (vgl. dazu K. Eschweiler, Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jahrhunderts, Münster 1928, S. 251, 256) schlagwortartige Urteile über „die Schultheologie" werden neu propagiert. Die Arbeit von L. erweist hier wiederum die erstaunliche Vielfalt der theologischen Erklärungsversuche dieser Zeit. Ihre Drucklegung in der Reihe der Trierer theologischen Studien muß als wirklicher Gewinn für die theologiegeschichtliche Forschung begrüßt werden.

Der Oratorianer Louis Thomassin (1619–1695) ist bei uns in letzter Zeit besonders durch zahlreiche Veröffentlichungen von P. Nordhues wieder bekannt geworden (vor allem: „Der Kirchenbegriff des L. de Thomassin in seinen dogmatischen Zusammenhängen und in seiner lebensmäßigen Bedeutung", Erfurter theologische Studien 4, Leipzig 1958), ferner durch die bio-bibliographischen Studien von A. Molien (Dict. théol. cath. XV, 787–823) und P. Clair (Paris 1964) und Arbeiten von F. Engler, A. Piolanti – V. Sina. Insbesondere regte das neu belebte Interesse an der französischen Spiritualität des 17. Jahrhunderts dazu an, sich näher mit ihm zu beschäftigen.

R. L. hat sich in der vorliegenden Untersuchung die Erschließung der Lehre Thomassins vom Geheimnis der Menschwerdung und ihre theologiegeschichtliche Einordnung zur Aufgabe gemacht. Nach recht knappen biographischen und literargeschichtlichen Vorbemerkungen wird einleitend Thomassins Methode und Zielsetzung gekennzeichnet: Er will im Anschluß an D. Petau die geltende Glaubenslehre aus den Quellen darstellen; er will aber nicht die Glaubenslehre, wie sie sich bei einem bestimmten Kirchenvater oder in einer bestimmten Zeit findet, wissenschaftlich analysieren. Obwohl ihm die Scholastik vertraut ist und er manche Problemstellungen einfach übernimmt, übergeht er doch nach L. weitgehend die Darstellungsweise und präzise Begrifflichkeit der Theologen späterer Jahrhunderte. „Der Wert von Thomassins theologischen Dogmen besteht zunächst darin, daß er sich bemühte, die Glaubenswahrheiten aus den Dokumenten vor allem des ersten christlichen Jahrtausends darzustellen. Er besteht aber auch darin, daß in ihnen seine persönliche Sicht der Glaubenslehre enthalten ist, die zwar nicht immer leicht erkannt werden kann, aber ihre eigene Note hat." (5) Kennzeichnend ist für ihn die Hinwendung zum Oratorium und zur Mystik Bérulles.

Eine sorgfältige Darstellung des Themas findet sich auf den Seiten 7–102; ein zweiter Teil befaßt sich mit der Deutung der Inkarnationslehre Thomassins (103–204), und zwar im Lichte von Bérulle's Spiritualität und aus dem zugrundeliegenden Platonismus. Im Schlußwort (205–208) wird auf den Einfluß der Inkarnationslehre Thomassins auf die spätere Zeit hingewiesen, z. B. auf A. Arnauld, J. B. du Hamel, G. Perrone, C. Passaglia, J. B. Franzelin, L. Lescoeur. Ein Verzeichnis der Quellen und der Sekundärliteratur wurde vorangestellt (XI–XXV), auch das Namensregister fehlt nicht.

Als Ergebnis seiner Studien kann der Verf. feststellen, daß Thomassins Inkarnationslehre das bedeutendste theologische Werk des französischen Oratoriums des 17. Jahrhunderts ist: „In ihm ist sowohl inhaltlich als auch methodisch als auch philosophisch das geistige Erbe des französischen Oratoriums des 17. Jahrhunderts aufgenommen und einem Höhepunkt zugeführt: Christozentrik – Hinwendung zu Schrift und Tradition – Platonismus" (202).

Einige kritische Anmerkungen sollen die Bedeutung der Arbeit nicht schmälern: Erwünscht gewesen wären zunächst nähere Angaben über die Qualität der verschiedenen Ausgaben der Werke Thomassins und über den etwaigen Nutzen eines Rückgriffs auf die handschriftliche Überlieferung.

Thomassin handelt ausführlich über die Mittlerfunktion Christi (De incarnatione, lib. 9 c. 1–6) und den Genugtuungscharakter seiner Erlösungstat (lib. 9 c. 7–11); L.s Darstellung übergeht dies.

In der Frage nach dem Wissen Jesu dürfte der Autor in seinem theologiegeschichtlichen Urteil vielleicht doch ein wenig zu sehr „vorprogrammiert" worden sein durch einige wenige deutschsprachige Veröffentlichungen jüngeren Datums. Kann man wirklich behaupten: „In der Frage des Wissens Christi gibt es nicht schlechthin die Lehre der Väter" (171)?

In seiner Lehre von der Allwissenheit Christi stützt sich Thomassin besonders auch auf Nicolaus von Cues (Excit., liber de visione), zitiert Rob. Pullus, Alexander von Hales, Petrus von Poitiers, Bonaventura und nimmt Stellung zur Verurteilung des Arnald von Villanova (lib. 7 c. 9). Für die theologiegeschichtliche Einordnung seiner Lehre ist dies nicht ohne Bedeutung; L.s Darstellung nimmt keinen Bezug darauf, hebt jedoch vielleicht ein wenig zu betont hervor, daß Thomassin nachpatristische theologiegeschichtliche Präzisierungen übergangen habe.

Bei Thomassins Sprache ist Vorsicht geboten (66); auch L.s Arbeit spiegelt die Tatsache wider, daß eine theologiegeschichtliche Einordnung seiner Lehren oft sehr viel schwieriger ist, als ihre Darstellung. Es muß z. B. offen bleiben, ob die nicht immer ganz ausgewogenen Formulierungen den Rückschluß auf eine Leugnung der geschaffenen Heiligkeit Christi zulassen, wie L. gegen P. Nordhues behauptet.

Die These L.s von einem Schwanken der Aussagen Thomassins zwischen Angemessenheit und Notwendigkeit der Menschwerdung scheint nicht ganz überzeugend begründet: Die Texte S. 26 Anm. 3, 4, 13 gehen aus vom konkreten Faktum der Menschwerdung und behaupten nicht einfach ihre innere Notwendigkeit; Thomassin selbst erklärt diese Texte (Zitat Anm. 5).

Die Auffassung, daß der Vater und der Geist nicht Mensch werden können, hat nach L. die Scholastik gegen sich, sei aber bis ins 12. Jahrhundert implizit und explizit von der gesamten Tradition als einzig gültige angesehen worden (188). Hier scheint es fraglich, ob das genannte Problem in der Patristik schon so allgemein gestellt und gelöst wurde, wie L. behauptet; seine theologiegeschichtlichen Begründungen (185–189) müßten hier verbessert werden.

L. führt aus, wie nach Thomassin bei der Menschwerdung Gottheit und Menschheit eine Mischung eingehen, „die inniger und tiefgehender ist als die Mischung von Seele und Leib im Menschen". (38–41) Hier muß betont werden, daß Thomassin den Vergleich der hypostatischen Union mit dem Ineinander von Leib und Seele nur mit starken Einschränkungen gelten läßt. „Anima et corpus non omnino dissident; summo enim in genere substantiae cohaeserunt semel, amicitiamque conglutinarunt tam artam, tamque tenacem, ut dissui post hac longa peregrinatione non in totum adeo potuerint, quin ubi primum alterius alteri copia fit, in amplexus convolent, in unamque naturam fermententur. At Deus et homo, figulus et lutum immaniter distant; nullo ne in summo quidem ullo genere consentiunt. Nam substantia quidem nominetenus utrique adscribitur, sed reapse non coelum terra remotius ... Consubstantialitas, seu congressus in genere substantiae saltem, necessaria est naturarum plurium conciliatricula, ad hoc ut in unam fermententur naturam. Ea corpori animaeque, non autem Deo et homini intercedit" (De incarn. III c. 19 n. 17; ed. 1680, 222).

Besonderes Interesse verdient auch die Lehre Thomassins über das Miteinander von Freiheit und Unsündlichkeit, insbesondere beim Todesgehorsam Christi – bei L. nur relativ knapp behandelt (73f). Thomassin stützt sich direkt zwar besonders auf Augustinuszitate, indirekt jedoch vor allem auf die thomistische Tradition (vgl. die auf S. 75 genannte Distinktion). Für das in der Barockscholastik sehr lebendig diskutierte Problem nennt Thomassin verschiedene gängige Erklärungsversuche (lib. V c. 14) – übrigens ohne die Namen der zugehörigen Autoren anzugeben; er selbst verteidigt den Gehorsam Christi im strikten Sinne und lehnt eine Einschränkung auf die bloßen Umstände des Kreuzestodes ab.

Die hl. Eucharistie versteht Thomassin nach L. als Ausweitung der Menschwerdung (97–102). Treffender dürften hier doch die Ausführungen von P. Nordhues sein; L. hat sie in nicht ganz glücklicher Weise zusammengefaßt.

In Kap. VII seiner Arbeit bemüht sich L. um die dogmengeschichtliche Einordnung der Inkarnationslehre Thomassins und unterscheidet hier die nicht-authentische (170–173) und die authentische Explikation von Offenbarungswahrheiten. Die Offenbarungskonstitution des Vaticanum II (Kap. 2a 10) spricht die Aufgabe der authentischen Interpretation des Gotteswortes allein dem lebendigen Lehramt der Gesamtkirche zu. Dieser Sprachgebrauch dürfte maßgebend sein, so daß beim einzelnen Theologen vielleicht legitime, mögliche und nicht rezipierte Interpretation zu unterscheiden ist, eigentliche Authentizität jedoch nie vorliegt.

Die auf S. 148 genannten „typischen Kennzeichen" des Freiheitsbegriffes Thomassins und Gibieufs sind tatsächlich weitgehend Allgemeingut, insbesondere der thomistischen Schule.

L. bringt für seine Erklärungen ausführliche Belege in den Anmerkungen, er verzichtet nicht auf eingehende, aus den Quellen gewonnene Begründungen. Er bemüht sich, die zur Verfügung stehende Literatur vollständig zu erfassen, und begnügt sich gewöhnlich nicht mit einer engen Auswahl deutschsprachiger Literatur – wie es leider immer mehr Mode zu werden scheint nach dem Vorbild mehrerer fast zu einer Art Zitier- und Lobekartell liierter Starautoren. Seine Zitate sind im allgemeinen zuverlässig. Nur einigemale sind sie ungenau oder ohne Seitenangaben, z. B. S. 205 Anm. 3 unten; S. 207 Anm. 22; S. 198 Anm. 135. Bezüge auf Texte der Kirchenväter oder Theologen des Mittelalters sollten – auch wenn sie nicht einfach der Sekundärliteratur, sondern dem Werk Thomassins entnommen sind – in neuzeitlichen Ausgaben verifiziert werden; so z. B. S. 175 Anm. 28–35, S. 177 Anm. 42–44, S. 176 Anm. 35–40 (Augustinus), S. 172 Anm. 8 (Fulgentius), S. 178 Anm. 45 (Joh. Damasc.), S. 178 Anm. 47 und S. 179 Anm. 50 (Alcuin), S. 178 Anm. 48–50, (Anselm), S. 180 Anm. 56 (Hugo v. St. Viktor), S. 191 Anm. 100 (Richard v. St. Viktor) usw. Davon ausgehend hätte der Vergleich mit der neueren patrologischen und dogmengeschichtlichen Forschung noch in mancher Hinsicht weitergeführt werden können.

Der unbestimmte Hinweis auf das Vorhandensein von unveröffentlichten Manuskripten Thomassins auf S. 2 Anm. 5 ist in dieser Form wertlos; hier wäre ein Zitat des Verzeichnisses von P. Clair, L. Thomassin, Paris 1964, 101–122 eher am Platze gewesen, bzw. ein deutlicher Verweis auf S. XI–XII: Liste der Werke Thomassins. S. 1 soll es wohl heißen, daß Th. seit 1654 (statt: 1653) imSeminar St. Magloire lehrte?

Die zitierten Werke sind im Literaturnachweis hinreichend genau gekennzeichnet; jedoch wirkt die Unvollständigkeit der entspr. Angaben in den Anmerkungen (Kurztitel ohne Verlagsort und -jahr) verschiedentlich doch etwas störend. Vereinzelt gegebene ausführliche biographische Angaben über von Thomassin zitierte Autoren (z. B. Rupert von Deutz, S. 9 Anm. 18) scheinen jedoch wohl etwas isoliert bzw. überflüssig. Den Text Thomassins De incarn. II, c. V, 6 hat L. etwas ungenau wiedergegeben (S. 8 oben); richtiger muß es heißen: Die Aussagen der Schrift über die barmherzige Liebe Gottes (vgl. Rom. 5, 20; Eph. 2, 4) kommen nach Thomassin nicht zu ihrem Recht, wenn das göttliche Wort auch in einer Welt ohne Sünde unsterblicher Mensch geworden wäre. Im Zitat S. 26 Anm. 3 muß es heißen „Filii" statt „Filius" (wie schon in der Ausgabe vom Jahre 1680, S. 102); die Stellenangabe in Anm. 4 dürfte unrichtig sein. S. XIV muß es heißen: W. Breuning ... Trierer Theologische Studien 11. S. 189 Anm. 135 fehlt die Seitenangabe eines deutsch übersetzten Zitates aus einem Artikel von Y. Congar. Wünschenswert wäre gelegentlich die Angabe von Seitenzahl und verwendeter Ausgabe beim Zitieren von M. J. Scheeben (206–207). Auch bei Rückverweisen auf das eigene Werk S. 201 Anm. 147, 148) sollte nicht nur das Kapitel angegeben werden.

Diese kritischen Hinweise sollen jedoch nicht den Eindruck verwischen, daß der Autor sehr wertvolle Arbeit geleistet und in unser Bild der Theologie des 17. Jahrhunderts eine Reihe reicher und farbiger Einzelzüge eingetragen hat.

Bamberg Johannes Stöhr

Schmaus, Michael: **Der Glaube der Kirche.** Handbuch katholischer Dogmatik Band II. – München: Verlag Max Hueber 1970. XXVIII, 933 S. Lw. DM 58.–

In rascher Folge hat Michael Schmaus nun auch den II. Band seines Handbuches katholischer Dogmatik, der Glaube der Kirche, vorgelegt. Da der I. Band des Lehrbuches in dieser Zeitschrift (66 [1970] 133–135) verhältnismäßig ausführlich rezensiert wurde, erscheint es als sinnvoll, den II. Band in der Form von zusätzlichen Hinweisen zu besprechen.

In der Form der Darstellung und in der grundsätzlichen Thematik im Blickpunkt der heutigen Fragestellungen hat sich kaum etwas geändert. Inhaltlich bietet dieser II. Band die Ekklesiologie, Sakramentenlehre, Gnadenlehre und die Eschatologie.

Alle diese Traktate sind unter Einbeziehung der modernen Fragestellungen behandelt, wobei die traditionelle Lehre keineswegs außer acht gelassen wird. Die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils werden gebührend berücksichtigt und, wo es dem Verf. notwendig erscheint, auch dem Texte nach zitiert.

Im Blick auf das abgeschlossene Konzil gewinnen die eschatologischen Aussagen eine besondere Bedeutung. Gerade hier wäre es wünschenswert gewesen, manche kritische Fragestellung der nachkonziliaren Theologie deutlicher einzubeziehen. Dies gilt um so mehr, wenn man bedenkt, daß viele Aussagen gerade auch des II. Vatikanischen Konzils aus der Natur der Sache nur Kompromißformulierungen sein konnten, die notwendig eine weitere Diskussion und Erörterung erfordern.

Die Aussagen, Paulus bezeichne sich selbst indirekt als Priester, die Apostel seien an die Stelle der alttestamentlichen Kultdiener getreten (204), sind zumindest mißverständlich. Der Unterschied zwischen den religionsgeschichtlichen und auch alttestamentlichen Priestern und den Amtsträgern der neutestamentlichen Kirche sollte deutlicher herausgearbeitet werden. In der Frage nach der Entstehung des monarchischen Episkopats (205f) werden nicht alle Historiker der Meinung des Verf. folgen können.

Zurückhaltend und vorsichtig formuliert sind die Ausführungen über das Verhältnis zwischen Amt und Charisma in der Kirche (142). Beide integrieren sich zur Ganzheit der Kirche Christi. Eine Ansiedlung der Charismen in der kirchlichen Verfassung hingegen führt zu tiefgreifenden Mißverständnissen. Die Charismen gehören nach der vorliegenden Darstellung zur Dimension des Lebens, nicht zu jener der Ordnung der Kirche (a.a.O.).

In der Sakramentenlehre ist die eingehende Darstellung der Auseinandersetzung über die Transsubstanziation, Transsignifikation und Transfinalisation hervorzuheben (336f). Ob man aus der Tatsache, daß die Taufe von Anfang an in der Urgemeinde gespendet wurde, mit der heutigen Exegese erschließen kann, daß Christus selbst (gemeint ist doch wohl der historische Jesus) die Taufe verordnet hat (393), wird man zumindest als kontrovers bezeichnen dürfen.

Desgleichen wird man den Satz, das II. Vatikanische Konzil habe die Sakramentalität der Bischofsweihe definiert (432), nicht so verstehen müssen, daß in dieser Frage ein Dogma erklärt wurde. Wenn man bedenkt, wie schwierig die Entfaltung des Amtes im Bereich der Hl. Schrift und die Ausbildung des monarchischen Episkopates in der nachapostolischen Zeit ist, so erscheint es nicht zweckmäßig, für den Satz, daß der Bischof der alleinige Spender der Weihe ist, auf die bekannten Stellen der Pastoralbriefe hinzuweisen (434). Unter den eingehenden Ausführungen der Eschatologie verdienen vor allem die abgewogenen Darlegungen über die sogenannte politische Theologie besondere Beachtung (706f).

Diese wenigen kritischen Anmerkungen sollen in keiner Weise den Wert des vorliegenden II. Bandes mindern. Es sei ausdrücklich auf die grundsätzliche Würdigung des I. Bandes verwiesen.

München Josef Finkenzeller

Lubac, Henri de: **Teilhard de Chardins religiöse Welt.** Aus dem Französischen von Karlhermann Bergner. — Freiburg: Herder 1969. 384 S. Lw. DM 55.–

Das schon 1962 herausgekommene Original, La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin, erscheint nun endlich in deutsch, nachdem, wie bekannt, die Übersetzung damals verhindert wurde. Die Titelübertragung „religiöse Welt" ist sehr zutreffend. Zwar geht es de Lubac vor allem um die Spiritualität Teilhards; sie ist der Leitfaden des ganzen Werkes. Aber Teilhards Denken ist so kohärent, seine Weltsicht ist derart durch alle Schichten der Wirklichkeit durchgebaut, daß, gleich wo man ansetzt, stets das Ganze ins Spiel kommt. So ist es wirklich die „Welt", gesehen mit den geistig-geistlichen Augen Teilhards, die de Lubac zur Darstellung bringt. Er kann es aus persönlichem Kontakt mit Teilhard, seinem Mitbruder und Freund, und aus umfassender Kenntnis seines veröffentlichten und unveröffentlichten Schrifttums.

Ginge es nach dem Urteil des „Bauern von der Garonne", Jacques Maritain, dann hätte dies Buch nie geschrieben werden dürfen. Er ist nämlich der Meinung, daß Teilhards subjektive Rechtgläubigkeit unbezweifelbar ist. Was er aber an Aussagen über seine geistig-religiöse Erfahrung vorbringt, sei in den Bereich der Poesie zu verweisen. Wer seine Denkentwürfe, seine Essays, an denen Teilhard bekanntlich unablässig arbeitete, „zu einer Lehre verhärtet" (Der Bauer..., 132), müsse daraus einen „Teilhardismus" machen, der die schlimmste Häresie, die verderblichste gnostische Auflösung des katholischen Glaubens sei.

Die Bedeutung des Werkes von de Lubac könnte durch nichts schärfer ins Licht gerückt werden, als auf dem Hintergrund dieses Verdikts. Das Unternehmen de Lubacs zielt ausgerechnet dahin, den lehrhaft-inhaltlichen Teil des Teilhardschen Gesamtwerkes herauszustellen.

Da für Teilhard uneingeschränkt gilt, daß er lebte, was er in Wort und Schrift vertrat, lenkt der Verfasser in den ersten zwei Kapiteln („Der innerste Bezirk", „Der göttliche Bereich") den Blick auf den Mutterboden, dem Teilhards Gesamtschau entstammt. Es ist die Mystik, in deren Glaubenslicht getaucht Teilhard die Gegenwart Gottes und Christi in der Welt und die Welt auf dem Wege der Vollendung in Ihm sieht. Wer die diesbezüglichen Texte liest, die de Lubac aus dem ganzen Schaffen Teilhards zugänglich macht und analysiert, ist überrascht von der Behauptung Maritains, daß bei Teilhard eine starke und überwiegende Dosis „natürlicher Mystik", gemeint ist die Naturmystik einer Dichterseele, wirksam war, in der „wohl auch eine Spur übernatürlicher Mystik dabei gewesen sein" kann, da ja Teilhards Seele „in der Gnade lebte" (Der Bauer..., S. 125). Doch hinter dieser Aufteilung, die Teilhard gerade noch eine kleine Portion übernatürlicher Gnadenmystik zubilligt, steckt eine theologisch ernste Sache. An ihr scheiden sich die Wege, in die des Theologen de Lubac und des christlichen Philosophen Maritain Teilhard-Verständnis geht. Es handelt sich um das Verhältnis von „Natur und Gnade" bei Teilhard, dem de Lubac ein eigenes elftes Kapitel widmet, das aber in allen seinen Ausführungen immer wieder zur Sprache kommt. Dem Meister des „Unterscheidens um des Einens willen" – das ist der Untertitel eines Hauptwerkes von Maritain – hat seine Unterscheidungskunst den Blick versperrt für den von Anfang an alles tragenden und lebendig-einen Grund, aus dem Teilhards Schau wie aus einem zeugenden Grund hervorwuchs. Es ist sein Glaube an den Gott, der in Christus der Welt sich zugewandt hat; und dieser übernatürliche, umfassende Glaube ist es, in den Teilhard als Forscher, Wissenschaftler und Denker seinen „Glauben an die Welt" einbringt und einschmilzt. Davon geht de Lubac, der Verfasser von „Le surnaturel", aus und belegt mit eindeutigen Texten, daß Teilhard Natur und Übernatur sehr wohl unterschieden hat. Eine Unterscheidung ist es jedoch, die an einer vorgegebenen konkret-geschichtlichen Einheit erst nachträglich angebracht werden kann. Teilhard weiß von der „absteigenden Bewegung", d. i. von der Priorität und Initiative Gottes, auf die die „aufsteigende Bewegung" des begnadeten Menschen folgt.

Die meisten Fehldeutungen Teilhards haben ihre Wurzel gerade in der Verkennung dieses seines Ausgangspunktes. Vor allem gleich der kapitalste und plumpeste Vorwurf, daß er der natürlichen Evolution, dem „kosmischen Werden", erlösende Funktion zuschreibe. De Lubac geht ausführlich darauf ein und weist die Unterschiebung dieses Irrtums, der das ganze Christentum zerstören würde, zurück (183ff). Er kann sich dafür auf einen scharfsinnig kritischen Leser Teilhards berufen, auf den Dominikaner Olivier Rabut, der Teilhard bestätigt: „es ist die Gnade Christi, die rettet, und nicht die Kräfte der Evolution" (186). Wer mit Maritain behauptet, Teilhard erwarte die „Befreiung der Schöpfung" „als Endresultat der Evolution des Geschaffenen", „einer Evolution, die nur als aus der natürlichen Ordnung stammend begriffen wird" (Der Bauer..., 257), hat Teilhard entweder nicht gelesen oder trägt sein Vorurteil an ihn heran.

Aus den gleichen Gründen kommt es, ob das, was Teilhard „Punkt Omega" nennt, recht oder falsch verstanden wird. Der Punkt Omega hat bei Teilhard eine mehrschichtige Bedeutung, die er in klar abgehobenen Stufen erarbeitet (bes. 268f). In seinem gefüllten und erfüllenden Sinn ist es der Christus-Omega, der „unabhängig von den Kräften sein" muß, „aus denen die Evolution ihr Gewebe errichtet" (269). Schon vor Maritain wurde in Teilhard der „Gedanke Hegelscher Theogonie" (Der Bauer..., 259) hineingelesen. De Lubac ist kritisch genug, daß er den „Anschein" dieser Gefahr, an die manche Äußerungen Teilhards streifen, gebührend hervorhebt, daß er ihn aber, aufs Ganze gesehen, als „Schein" entlarvt. Dabei handelt es sich um das christologische Kernthema Teilhards: Christus und die Welt, sein Vorzugsthema, durch das er aber keineswegs die theologischen Aussagen der bisherigen Christologie abschaffen oder auch nur verdrängen wollte. Teilhard wollte kein System der Theologie bieten. Wer

sich mit ihm beschäftigt, muß dies immer vor Augen haben, eine Gebrauchsanweisung, die ganz besonders aus dem Buch von de Lubac zu lernen ist. Das Verhältnis Christus-Welt ist, mindestens für die lateinische Theologie, neu zu bedenken, so daß begreiflicherweise auf diesem Neuland dem Teilhard nicht jeder Schritt mit Sicherheit gelingt (vgl. 305). Mit Sicherheit aber hat er der heutigen Theologie eine Aufgabe gestellt, die sie auch, weitgehend auf seine Anregung hin, unter dem Titel „Christologie in einer evolutiven Welt" (K. Rahner) aufgegriffen hat.

Entscheidend über Teilhards Denken und für die Darstellung seiner „religiösen Welt" sind die methodischen Fragen, die de Lubac außer einem besonderen Kapitel darüber (das fünfzehnte) durch seine ganze Arbeit immer wieder erörtert. In der Sache mag man dem pauschalen Urteil Maritains, daß bei Teilhard „Naturwissenschaft, Glaube, Mystik, Theologie und Philosophie unentwirrbar miteinander vermengt sind" (Der Bauer..., 126), zugutehalten, daß letzterer uns leider kein methodologisches Opus hinterlassen hat wie ersterer (Maritain) mit seinem Standardwerk „Die Stufen des Wissens". Das ist mit de Lubac zu bedauern (239). Ein Grund für diesen ernsten Ausfall ist vielleicht auch der, daß Teilhard viel, sehr viel zu tun hatte. Die Sache selbst, und das meint hier die Überwindung des modernen Spezialistentums, aber ohne Abtrag für die speziellen Methoden der Spezialwissenschaften, beanspruchte ihn ganz und gar. Das bewahrte ihn auf jeden Fall vor dem Fehler des Gärtners, dem vor lauter Wegbahnungen kein Anbaufeld mehr blieb.

Doch begegnet einem bei der Lektüre Teilhards auf Schritt und Tritt ein sehr waches Methodenbewußtsein. Es kann hier aus dem umfangreichen Werk von de Lubac – es umfaßt zwanzig Kapitel mit Anhang – nur noch auf die differenzierten Ausführungen über Teilhards Denkweise und Wissenschaftsbegriff verwiesen werden. Ein Prüfstein dafür ist die Anwendung der die Gesamtwirklichkeit durchwaltenden Analogie, die Teilhard sowohl an einzelnen Begriffen, so besonders am Zentralbegriff Evolution, illustriert und die er auch gerade an evolutiven Übergängen und Schwellenüberschreitungen unübersehbar deutlich heraushebt. Ein umso unverständlicheres Unrecht ist es, das Maritain mit der Aburteilung von Teilhards Denken als „Sünde wider die Vernunft" diesem antut (Der Bauer..., 126). Nur darauf sei noch aufmerksam gemacht, daß Maritains Formel von „der auf Wahrscheinlichkeiten aufgespießten Wahrheit" einen Newmann nicht weniger trifft als Teilhard, Newmann, für den Teilhard sehr viel übrig hatte – de Lubac nimmt wiederholt darauf Bezug –, der aber von einem gewissen „Neuthomismus" nur zu lange unter den Scheffel gestellt wurde.

Da schließlich nach Thomas v. A. in der Philosophie die Autorität das geringste Argument ist, ist es erlaubt, zunächst mit Journet, jetzt Kardinal, auf den Maritain sich beruft, anzuerkennen, daß Teilhard von Anfang bis zu Ende logisch ist, und zugleich der gegenteiligen Ansicht zu sein, daß man deswegen Teilhards „Weltanschauung" „entweder ganz annehmen oder ganz verwerfen" müsse (Der Bauer..., 261). Das Buch von de Lubac ist ein einziges Zeugnis dafür, daß man Bedenken gegen Teilhard anmelden kann, auch Kritik und Klarstellungen anbringen muß, daß man sich dabei dennoch dem Wort des zitierten kritischen Teilhard-Kenners O. Rabut anschließen kann: „Die notwendigen Erklärungen zerstören das Denken Teilhards nicht."

Aus der im allgemeinen gut leserlichen Übersetzung seien einige Fehler herausgegriffen. S. 133 steht „radikaler Kern" statt radialer; der Fehler wurde unbesehen aus dem dort angeführten „Der Mensch im Kosmos" übernommen. – S. 168, Anm. 52 muß es Kontext heißen, nicht „Kontakt". – S. 323 hat die Übersetzung: „Als ‚Punkt der Ultra-Hominisation' wird er... den dichtelosen Augenblick kennzeichnen, der unmittelbar auf den Eintritt ins Trans-Humane folgen muß." Es muß heißen: dem unmittelbar der Eintritt ins Trans-Humane folgen muß. Auf das Ultra-Humane folgt das Trans-Humane; die Übersetzung kehrt den Sinn des Originals um, wo es heißt:„ que doit suivre", nicht „qui".

Gars am Inn Alois Guggenberger

Weger, Karl-Heinz: **Theologie der Erbsünde.** Mit einem Exkurs „Erbsünde und Monogenismus" von **Karl Rahner.** – Freiburg: Herder 1970. 230 S. (Quaestiones Disputatae 44) kart. DM 24.–

Aus dogmatischer Sicht untersucht W. die gegenwärtige katholische Theologie der Erbsünde und versucht ein existentiell bedeutsames Verständnis für die universale, geschichtlich verursachte und vorpersonale Schuldverfallenheit der Menschheit herauszuarbeiten.

In einem ersten Kapitel prüft er die Grundaussagen traditioneller (hier: nachtridentinischer) katholischer Erbsündenlehre, die folgendermaßen zusammengefaßt wird: „eine wirkliche, der persönlichen Sünde allerdings nur analoge Schuld..., die in der Geschichte der Menschheit ihre Ursache hat, jeden Menschen vom Beginn seiner Existenz an umfaßt, weil und insofern er die durch die menschliche Geschichte zu vermittelnde, heiligmachende Gnade Gottes nicht besitzt" (31). Die nachtridentinischen Voraussetzungen dieser Lehre findet W. erstens in einem (geschichtlich) ursprünglichen Heilsplan Gottes, der durch die Sünde „Adams" verkehrt wurde und zweitens in der zeugungsmäßigen Abstammung aller Menschen von Adam. Hinsichtlich solcher Stellen der lehramtlichen Äußerungen wie des dritten Kanons des tridentinischen Erbsündendekrets hat allerdings neuere Forschung stichhaltig aufgewiesen, daß weder biologischer Monogenismus noch physiologische Übertragung der Erbsünde durch Zeugung zum unrevidierbaren Glaubensgut der Kirche gehört. Unter den theologischen Neuansätzen, welche keinen biologischen Monogenismus voraussetzen, gibt es zwar Vorschläge für einen (theologisch) „gemäßigten Polygenismus", aber W. teilt die Meinung der Autoren, die Mono- oder Polygenismus als eine naturwissenschaftliche Frage verstehen, „die für die Erbsündenlehre irrelevant ist" (48; vgl. 75). Die einmalige Heils- oder Unheilsfunktion eines ersten Menschen gehöre, wie auch die Ableitung eines Verständnisses der Erbsünde von der Erbschuld ungetaufter Kinder (67–70), eher zur scholastischen Denkweise in der nachtridentinischen Tradition als zur im Grunde gemeinten Sache.

Die Voraussetzungen der traditionellen Lehre, insofern diese aus der Schrift zu belegen sind, untersucht W. in seinem zweiten Kapitel. In den Forschungen von Alttestamentlern wie J. Scharbert und N. Lohfink sieht er sich bestätigt in seiner formalen und inhaltlichen Unterscheidung zwischen den neuzeitlichen Voraussetzungen und dem „Kern" katholischer Erbsündenlehre. Etwas gründlicher wendet sich der Verf. dem klassischen Locus in Röm 5, 12–20 zu, wofür er sich besonders auf P. Lengsfeld beruft. Die christologische Aussageabsicht des Apostels sei hier zu betonen. „Daß der eine Adam mehr wäre als eine literarische Aussageform, ist nicht ersichtlich" (89). Paulus unterscheide sich von den Vorstellungen des zeitgenössischen Judentums in seinem Verständnis des Todes, weiter auch in seiner Ableitung der Sünde nicht von einem bösen Trieb, sondern von der freien Entscheidung des Menschen, letztlich indem er die Macht der Sünde in der Welt als ein verbindendes Mittelglied zwischen der Sünde Adams und dem Sündigen aller Menschen verstehe. In Röm 5, 19 gehe Paulus aber nicht über das in Röm 5, 12 Gesagte hinaus, und deshalb sei an dieser Stelle von einer *Alleinursächlichkeit* eines *einzigen* Stammelternpaares für eine Erbsünde keine verbindlich lehrhafte Rede. Trotz alledem bestehe kein Zweifel, „daß *die* Sünde für Paulus eine Unheilsmacht ist, der der Mensch [als solcher, in seinem innersten Wesen] ausgeliefert ist" (103), und *wie* er dies tue, entspreche durchaus dem Kern des mit „Erbsünde" Gemeinten.

Dem dritten Kapitel von W.s Untersuchung gilt besonderes Interesse. Zusammenfassend könnte man sagen, daß er hier Schoonenbergs „sündiges Situiert-sein der Person" mit dem Instrument einer Rahnerschen Anthropologie zu ergänzen und zu begründen versucht. Als Leitsatz soll gelten: „Wo es persönliche Sünde gibt, gibt es auch Erbsünde" (107), oder anders: Wo die heiligmachende Gnade Gottes durch menschliche Schuld nicht vermittelt wird, da gibt es Erbsünde, eben im Fehlen derselben Gnade. Hier ist ein neuer anthropologischer und theologischer Verständnishorizont erforderlich. Zuerst weist der Verf. auf, wie die Vorstellung von der genealogischen Abstammung von Adam durch die Vorstellung von der geschichtlichen Einheit der mitmenschlichen Interkommunikation ersetzt werden könnte: Indem es nicht nur die Transzendenz menschlicher Freiheit gebe, sondern auch ein kategoriales mitmenschliches Existential der Freiheit, vermöge diese menschliche Geschichtseinheit *alle* Menschen *innerlich* und *vorpersonal* zu bestimmen; eigene Freiheit sei immer auch der Andere, immer auch die vor- und aufgegebene Geschichte. Indem sich aber der Heilswille Gottes wirklich universal *innerhalb* der Geschichte der Menschheit sich auswirke, werde man sagen müssen, das Mitsein der Menschen sei immer schon auch *übernatürliches* Mitsein und menschliche Geschichte immer schon *Heils*geschichte; die göttliche Gnade von Jesus Christus her und auf ihn hin müsse durch die interkommunikative Existenz des Menschen geschichtlich vermittelt werden (auch im außerchristlichen Raum), und so dürfe der erarbeitete anthropologische Verständnishorizont auf die heilstheologische Ebene transponiert werden. So gelingt es W. aufzuzeigen, daß jeder Mensch „von der personal angenommenen [oder abgelehnten] heiligmachenden Gnade der anderen Menschen innerlich und vorpersonal bereits bestimmt ist" (134). In einer weiteren Stufe der Reflexion kann alsdann argumentiert werden, daß die vorgegebene Unheilsgeschichte erst ihr volles Wesen als geerbtes Unheil in der persönlichen Sünde eines Menschen offenbare, der eben so die vorausliegende Unheilswirklichkeit nachvollziehe und sich damit solidarisiere. „Sündiges Situiert-sein" scheine also eine zeitgemäße Übersetzung für das innere Überliefertsein zum Herrschen der Sünde in der Welt (Paulus), und die zur persönlichen Sünde analoge Schuld bestehe darin, daß die aus der Menschheitsgeschichte her kategorial zu vermittelnde Gnade den Menschen nicht zukomme, obwohl sie ihnen nach Gottes Willen habe zukommen sollen. Nach diesem Verständnis sei immer

noch im Gerechtfertigten die Konkupiszenz von der Erbsünde zu unterscheiden, auch wenn dieser Unterschied nicht unbedingt im noch nicht Gerechtfertigten zu treffen sei (156–8). Letztlich sei auch die Erbsünde im ungetauften Kind von der dem Erwachsenen immer vorausliegenden und von ihm nachvollzogenen Unheilsgeschichte her zu verstehen; am Ende seiner Abhandlung setzt der Verf. das Gnadenleben des Kindes mit dessen Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Kirche Jesu Christi gleich und meint, eben dies fehle im ungetauften Kind.

Der Verf., der betont seinen Ausgangspunkt in der gegenwärtigen Diskussion genommen hat, überzeugt mit seiner anthropologischen Fundierung und auch mit seiner Forderung nach einer ausführlicheren geschichtlichen Transponierung dieser Anthropozentrik (es darf hier von dem weniger glücklichen Begriff der „übernatürlichen Ebene" abgesehen werden, so wie auch von einigen anderen Begriffsbildungen wie dem übernatürlichen Existential als „Konkretisation" des Heilswillen Gottes oder der „Vollendung" der Unheilswirklichkeit). Wenn seine Auslegung der herkömmlichen Denkweise etwas schematisch bleibt, scheint doch sein Ansatz unentbehrlich, will man je die theologische Erklärung der menschlichen Sündenverfallenheit erkenntnistheoretisch begründen und auch durch psychologische und soziologische Kenntnisse ergänzen. Es ist ein individuell- und geschichtlich-dynamisches Verständnis der Erbschuld, das dieser Ansatz ermöglicht und entwickelt; Erbsünde wird in keine Isolierung versetzt, sondern in schicksalhafter Verbindung mit Sündigkeit überhaupt verstanden. Zu fragen bleibt, ob der Begriff der Sünde dann nicht schärfer geprägt werden müßte (ob z. B. Erbsünde allein im kategorialen Bereich zu suchen ist? s. 126, 151, und vgl. 135–6, 171–2), und noch viel mehr wie das Verhältnis zwischen Erb-schuld und Erb-gnade (für diesen Ausdruck s. 32, 99, n. 69, 153, 161, 164–5, 169, 171, 173), zwischen Erbsünde als vorpersonales Sündersein und Erlösung in Christus als vorpersonales Gerechtfertigtsein zu verstehen ist. Etwas unausgeglichen wirken hier W.s Behauptungen, zum einen, Erbsünde folge unweigerlich persönlicher Sünde, und zum anderen, Solidarität mit Christus (in und durch die Gemeinde) nehme „das Fehlen der kategorialen Gnade" (159, *sic*) hinweg. Vermißt man hier nicht das geschichtliche Übermaß der göttlichen Zuneigung zu allen Menschen, den gesellschaftlichen Vorrang menschlicher Bruderschaft mit Christus über deren Solidarität in eigener Schuldverfallenheit? Vermißt man aber auch nicht in etwa die volle Tragik der Sünde? Es dürfte sein, obwohl W. mit Recht den neuen Verständnishorizont für unentbehrlich hält, daß seine Ausklammerung des ursprünglichen Sündenfalls (s. 11), doch Konsequenzen zeigt, und daß die Arbeit so sehr mit der geschichtlichen Vermittlung des Heils bzw. Unheils beschäftigt war, daß sie deren geschichtlichen Grund zu wenig bedacht hat. Anders gesagt: der Prozeß der Geschichte wird so betont, daß deren Grund zu kurz kommt und daß es der Geschichte der Freiheit an deren Wurzeln fehlt. Dann besteht aber nur schwerlich ein Schlüssel für das dialektische Verständnis der einen, erbsündigen, aber auch erlösten Menschheit.

W.s Untersuchung wird ein Exkurs von Karl Rahner über „Erbsünde und Monogenismus" angeschlossen. Der Aufsatz, der größtenteils auf einen römischen Vortrag von 1966 zurückgeht, soll im Zusammenhang mit Rahners Artikeln über „Erbsünde" (*Sacramentum Mundi* I, 1967), „Die Sünde Adams" (*Schriften* IX, aber 1968 geschrieben), und „Monogenismus" (*Sacramentum Mundi* III, 1969) gelesen werden. Es geht hier um eine Erweiterung eines Artikels in *Concilium* (1967), wo gefragt wurde, ob denn die kirchliche Erbsündenlehre den Monogenismus notwendig impliziert. Zu seiner damaligen Antwort fügt R. jetzt eine Zusammenfassung der Erbsündenlehre hinzu (187–92), so wie auch zwei weitere und wichtige Fragen: erstens, ob ein *„posse non mori"* und eine Freiheit von Konkupiszenz bei dem (den) ersten evolutionistisch verstandenen Menschen wirklich gedacht werden können (205–16), und zweitens, ob „der erste Mensch" ernsthaft als Subjekt der Schuld gedacht werden kann, die das *„peccatum originale originans"* genannt wird (216–23). Man merkt R.s. Absicht, die dem Erbsündendogma schon immer einwohnende „Sinndynamik" *innertheologisch* zur Entfaltung zu bringen. Der größte Unterschied zu W.s Überlegungen wird wohl da zu finden sein, wo R. die Notwendigkeit einer formalen Philosophie und einer formalen Theologie des geschichtlich ursprunggebenden *Anfangs* in dessen innerem Zusammenhang mit dem eschatologischen Ende betont.

Münster Leo J. O'Donovan S.J.

Schlink, Edmund: **Die Lehre von der Taufe.** – Kassel: Johannes Stauda Verlag 1969. 174 S. brosch. DM 15.–

Das Buch ist die Sonderausgabe des gleichnamigen Beitrages aus dem wohlbekannten Handbuch des evangelischen Gottesdienstes *Leiturgia*; dort folgt es in Band V: *Der Taufgottesdienst* den wertvollen Darstellungen der Taufliturgie von G. Kretschmar (Alte Kirche) und B. Jordahn (Mittelalter und Gegenwart). S. kann sich also ganz konzentrieren auf die eigentlich theologische Lehre von der Taufe. Er weist darauf hin, daß „die Taufe heute ein Brennpunkt im Denken der Christenheit" ist (7), ähnlich zentral wie in der alten Kirche, aber unter zwei neuen Gesichtspunkten: als Band der Gemeinschaft in ökumenischem Sinn und ob der Kritik an der Taufpraxis vor allem der Kindertaufe. „Die Aufgabe der Lehre von der Taufe ist nicht leichter, sondern schwieriger geworden. Sie kann sich heute in keiner Kirche auf die Interpretation der geltenden dogmatischen Entscheidungen beschränken, sondern muß die neu aufgebrochenen Fragen aufnehmen" (8).

Der Aufbau des Ganzen: Nach ausführlicher Literaturangabe (zum NT, zur Entstehung der Kindertaufe, Geschichte der Tauf-theologie, Orthodoxie, römisch-kath. Lehre, luther., reformierte, angl., baptistische Lehre, gegenwärtige Diskussion über Kindertaufe, Missionspraxis [8–12]) gibt Abschn. A Die Begründung der Taufe (13–38): Taufbefehl, geschichtl. Voraussetzungen, historisches Problem der Entstehung, ntl Aussagen, Ansatz zur Tauflehre. Abschn. B erörtert Das Heilshandeln Gottes durch die Taufe (39–92): in Christus, durch den Hl. Geist, in der Kirche, Tat Gottes, Notwendigkeit. Abschn. C bespricht Die Spendung und den Empfang der Taufe (93–141): Einmaligkeit, Spendung, Empfang, Kindertaufe, tiefster Unterschied im Taufverständnis. Abschn. D behandelt Die Gestalt der Taufhandlung (142–167): nach dem NT, das Problem, die konstitutive Mitte, Entfaltung der Handlung im Wort und weiteren Handlungen, Gefahr der Verdunklung des Taufverständnisses. Den Schluß bildet ein Absatz über Die ökumenische Bedeutung der Taufe (168–171). Endlich ein knappes Personenregister (173f).

Entscheidend für S. ist, daß er nach der Begründung „zuerst von Gottes Tat (B) und erst danach von der Spendung und dem Empfang der Taufe (C) handelt" (37). Das ist gut lutherisch. Doch tragen wir keine Bedenken, die Akzente in gleicher Weise zu setzen: Gottes Tat ist auch nach kath. Lehre in jeder Hinsicht das Erste und Grundlegende, auch bei der Erwachsenentaufe und erst recht bei der Taufe von Unmündigen; das ist ja der tiefere Sinn des so oft mißverstandenen *opus operatum*! Ausgehend vom „im Namen Jesu Christi", das soll heißen, unter Absehung von „der allgemein religionsgeschichtlichen Funktion kultischer Namen", aber auch „dem allgemeinen Phänomen eines Namensgebrauchs im Sinne des effektiven magischen Exorzismus", also ansetzend „bei der geschichtlichen Person ...: bei Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen ..." (37) will S. „Gottes Wirken durch die Taufe ... christologisch, pneumatologisch, ekklesiologisch und dann trinitarisch entfalten" (37).

Sachlich können wir auch hier volle Zustimmung geben, obwohl wir die so stark betonte Reserve gegenüber der religionsgeschichtlichen Funktion für unnötig halten und in der (in sich berechtigten) Ablehnung des „effektiven magischen Exorzismus" eine, m. E. nicht nötige, Absicherung auch gegen die kath. Lehre vermuten (in Anm. 42 wird allerdings nur auf W. Heitmüller, 1903, hingewiesen). Immerhin lehnt S. die extreme Gegenposition des Taufbuches von Markus Barth entschieden ab (41). Sachlich ist S. klar: „Paulus hat die Taufe nicht nur als Übereignung an die Person Christi, sondern auch als Übereignung an seine Geschichte verstanden. Die Taufe in Christus ist Taufe auf seinen Tod" (43). Und mehr noch: „Das Ereignis des Todes Christi und das Ereignis der Taufe sind im Ablauf der Geschichte zeitlich voneinander getrennt. Dieser Abstand kann nicht übersehen werden. Aber das Interesse der paulinischen Aussagen ist nicht auf den Abstand, sondern auf das Miteinander, ja Ineinander beider Ereignisse gerichtet„ (46).

Damit tritt S. in die Nähe der Problematik Odo Casels (47). Wohl macht er einige Einschränkungen. Diese „können jedoch nicht die Rechtmäßigkeit der Aussage aufheben, daß Christi Tod in der Taufe gegenwärtig ist. Sie findet sich auch bei Luther und ist in der gegenwärtigen ev. Theologie besonders von Peter Brunner vertreten worden" (47).

Für sehr beachtenswert halten wir ferner den Hinweis, es sei „für die Lehre von der christlichen Taufe entscheidend, daß der Christusname nicht ungeschichtlich verstanden und nicht nur auf den der irdischen Geschichte entnommenen Kyrios in seiner Herrlichkeit bezogen wird ..." (51).

Sehr anzuerkennen ist die ganz positive Wertung der Tauftheologie der großen Väter und selbst noch des Thomas von Aquin (52). Wichtig ist ferner der Abschnitt über das „Ineinander von Wort, Wasserbad und Gottes Heilstat" (75–82 und noch bis 89). Hier werden am ehesten „heiße Eisen" der Kontroverstheologie berührt. Es geht dabei besonders um die theologische Reflexion. Man kann mit der Darstellung und Akzentsetzung wohl einverstanden sein. Vielleicht überspitzt S. die Strukturverschiebung bei Augustinus etwas zu sehr, „die grundsätzliche Trennung von Taufakt und Gottes Gnadenhandlung" (80). Immerhin, damit sind „theologische Probleme aufgebrochen, die vorher nicht reflektiert worden waren und nun in sehr verschiedener Weise erörtert werden konnten" (ebd.). Ausgeglichen sind die kurzen Bemerkungen zur Scholastik und besonders zu den Reformatoren (die zu Unrecht das Wort Augustins *accedit verbum ad elementum* ... gedeutet hätten im Sinne des zugesprochenen Wortes der Verheißung: 81) und speziell zu Luther (dem Unterschied zwischen seinen frühen Taufaussagen und den späteren gegenüber den „Schwärmern": 81f). Im letzten Abschnitt wird „die Gefahr des Auseinanderfallens der Aussagen über Wort, Wasserbad und Gottes Heilstat" (82–89) besprochen, d. h. vor allem der Gegensatz zwischen „magischem Mißverständnis der Taufe und Zwinglis Bestreitung der Taufe als Heilsmittel" (82).

Erneut haben wir keine Schwierigkeit zuzustimmen. Es ist auch wahr, daß Mißverständnisse magischen Taufverständnisses „durch theologische Formeln gefördert" werden können (83). Aber wir können nicht einsehen, daß der Satz *„sacramenta continent gratiam"*, im Sinne der frühen Scholastiker, vor allem etwa des Hugo von St. Viktor, verstanden, ein solches Mißverständnis zeitigt. Im Grunde gibt S. das, sogar für Hugo, ausdrücklich zu (84). Warum dann aber Entgleisungen einer populären Frömmigkeit (wie sie überall vorkommen) jener Theologie zur Last legen wollen (wenigstens als dem möglichen Ausgangspunkt), deren ganzes hohes Anliegen es immer war, alles magische Mißverständnis auszuschließen, um gerade das souveräne Handeln Gottes herauszustellen, bis zu dem klassisch scholastischen Satz „Christus non alligatur sacramentis suis"?!

Wertvoll ist im Anschluß daran, zumal für unsere kath. Sicht der Reformatoren, die Erörterung des Taufverständnisses bei Luther, Calvin, Zwingli, den Täufern, K. Barth (84–89).

Alles Folgende ist in gleicher Weise ausgeglichen, z. B. der Abschnitt *Der Zusammenhang von Glaube und Taufe* (105f) und *Der vom Glauben losgelöste Empfang der Taufe* (106–109), in Auswertung der alten Theologie und Weiterführung bis zur Theologie der Reformatoren. Dabei ist der oft wiederkehrende Grundgedanke S.s: „Alle diese Aussagen über die Taufe haben zur Voraussetzung ihre Anerkennung als Verheißung, Zeichen und Tat Gottes (Betonung vom Verfasser). Wird sie dagegen nur als Tat des menschlichen Gehorsams verstanden, so kann die ohne Glauben empfangene Taufe folgerichtigerweise nicht als gültige Taufe anerkannt werden. Sie muß wiederholt werden, wenn sie im Glauben begehrt wird" (109). Von hier geht logisch der Weg zu den Problemen der *Kindertaufe* (109–138). Das Kapitel darüber ist ein Meisterstück und zweifellos einer der Höhepunkte des ganzen Buches. Verfasser umreißt seine eigene Stellung in 12 Thesen über die dogmatische Berechtigung der Kindertaufe (131–134).

Er macht „deutlich, daß es in der Auseinandersetzung um die Kindertaufe um das Ganze der Tauflehre geht. Es geht nicht nur um das Verhältnis von Glaube und Taufe, sondern auch um das von Taufe und Gottestat, sowie von Taufe und Kirche und somit um das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Tun überhaupt..." (131).

Die folgenden Erwägungen zur praktischen Problematik der Kindertaufe (134–138) sind in ihrer realistischen Einstellung und weisen, pastoralen Mäßigung sehr beachtenswert.

Der tiefste Unterschied schließlich im Taufverständnis (138–141) ist der zwischen Ostkirche-Augustinus-Thomas-Luther und selbst noch Calvin „einerseits und Zwingli und den Täufern andererseits..., das Verständnis der Taufe als Gottes Tat oder als Tat des menschlichen Gehorsams" (140).

Die theologischen Erörterungen zur Liturgie der Taufe (142–167) bis zur Bejahung der Entfaltung der Kernhandlung in der Taufspendung zur Fülle der Taufriten (153–162) sind ebenfalls voll anzuerkennen. Nur das Problem der Firmungsriten (in Ost und West) wird allzu knapp behandelt; liturgiewissenschaftlich dürfte aber auch hier eine Verständigung nicht schwer sein. Im letzten Paragraphen dieses Abschnittes *Die Gefahr der Verdunkelung des Taufverständnisses* (163–167) tritt uns erneut eine typische reformatorische Grundsorge entgegen, etwa wenn es heißt, daß die begleitenden Handlungen „nicht nur veranschaulichen und vergewissern, sondern auch verdunkeln. Ihre Vielzahl, ihre Wiederholungen, ihre effektive Deutung können die Einmaligkeit und Kraft der Taufe verdecken..." (166). Zugegeben. Indessen S. selbst gibt ein ausgleichendes Schlußurteil: „... die Gefahr einer Verdunkelung ... droht nicht weniger von einem Überhandnehmen von Worten, die die Taufhandlung umgeben, ohne das Taufgeschehen klar zu bezeugen. Es gilt Taufreden, Gebete und Ermahnungen, die die Taufe entwerten und entleeren, indem sie nicht die Mitte des Taufgeschehens, nämlich Gottes neuschaffendes Handeln, zum Inhalt haben, sondern sich in allgemeines Gerede und in familiäre Sentimentalitäten verlieren. Ihr Inhalt ist dann z. B. das glückliche Ereignis der Geburt, aber nicht die Wiedergeburt..." (166f); und „Eine Verdunkelung ... kann auch dadurch erfolgen, daß diese Handlung weder in Worten noch in begleitenden Handlungen entfaltet wird" (167).

Wenn S. schließlich die ökumenische Bedeutung der Taufe erörtert (im Rückblick auf die gesamte Geschichte, die immer wieder herausgestellt hat, daß „die Taufe im entscheidenden Gottes Tat, nicht Tat der Kirche ist, auch wenn die Gnade allein innerhalb der kath. Kirche [so für Augustinus] zuteil wird" [169] und feststellt, daß „die gegenseitige Anerkennung der Taufe von großer ekklesiologischer Bedeutung" ist (171), so möchten wir abschließend sagen, daß diese lutherische Darstellung der Tauflehre auch ihrerseits wahrhaft ökumenisch ist, in der Weite des Verständnisses, das sie zeigt gegenüber der Lehre der alten und mittelalterlichen Kirche, und in der Weise, in der sie uns den wertvollen kritischen Beitrag der Reformatoren für ein geläutertes Taufverständnis erkennen läßt, dabei freilich dies reformatorische Verständnis immer wieder gerade im Lichte der Tradition voll auswertend.

Ein Wunsch sei aber doch beigefügt: Bei so viel Gemeinsamkeit dürfte eigentlich katholische Literatur im Verlauf der Darstellung etwas mehr berücksichtigt und zitiert werden als es tatsächlich geschieht.

Rom/Maria Laach Burkhard Neunheuser OSB

Schwenzer, German: **Die großen Taten Gottes und die Kirche. Zur Ekklesiologie Edmund Schlinks.** – Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1969, 208 S. (Konfessionskundl. und kontroverstheol. Studien, hrsg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut, Bd. XXII) Lw. DM 16.–

Schwenzers Studie bietet eine liebevolle und sorgfältige katholische Interpretation des Kirchenverständnisses des evangelischen Dogmatikers und Konzilsbeobachters Edmund Schlink. Sie ist damit zugleich eine hilfreiche Einführung in die reformatorisch-lutherische Sicht der Kirche.

Schwenzer setzt ein mit einer Darstellung der reformatorischen Rechtfertigungslehre (Teil I, 16–42); hierzu verknüpft er Schlinks Interpretation der lutherischen Bekenntnisschriften mit dessen eigenen Arbeiten zu jenem „Articulus stantis et cadentis Ecclesiae". Dieses Vorgehen ist natürlich gewagt, es läßt sich aber verantworten, da Schlink bewußt als reformatorischer Theologe schreibt und auch seine Analyse der Bekenntnisse stärker dogmatisch-symphonisch als kritisch-historisch vorträgt. Schwenzer entfaltet zunächst Schlinks Sicht des Menschen und beschreibt sodann das komplizierte Geflecht der Relationen zwischen dem Gesetz und dem Evangelium. Dabei verbleibt eine eigenartige Spannung zwischen dem Einsatz bei der Ursünde des Menschen und der streng christozentrischen Orientierung aller Aussagen. Diese Spannung ist bei Schwenzer leider nicht bewußt durchreflektiert.

Das Zentrum des Buches bildet die Analyse der Ekklesiologie Schlinks (Teil II, 43–166). Schwenzer setzt ein und schließt ab mit Schlinks strukturalen Überlegungen zum interkonfessionellen Dialog, welche vor allem in dem Aufsatz: „Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem" (1957) vorgelegt wurden. Als Gemeinschaft der Glaubenden darf die Kirche nicht hypostasiert oder objektiviert werden, erwächst sie doch aus Gottes Heilstaten an uns und bewährt sich in unseren Glaubensanfechtungen. So ist auch die Ekklesiologie durchwaltet von der Dialektik von Gesetz und Evangelium, weil Christus als Retter auch der Richter der Seinen bleibt. Nicht wir Christen sollen allererst die Einheit der Kirche herstellen, sondern wir sollen „der durch den dreifaltigen Gott gewirkten Einheit Raum schaffen" (145). In diesem Ringen lenkt Schlink unseren Blick auf den kommenden Herrn. Zugleich möchte er in seinem wohl „originellsten Beitrag für den ökumenischen Dialog" (156) aufzeigen, wie durch eine Strukturanalyse der theologischen Aussagen der Weg von der biblischen Grund-

legung zu den dogmatischen Konsequenzen zu überprüfen und zu verifizieren sei. Nur hierdurch könnten die unterschiedlichen Traditionen zusammenwachsen, die Zensurierungen überprüft und die Anathematismen aufgehoben werden, die Sakramente und Ämter wechselseitig anerkannt und eine echte Einheit in der Fülle sichtbar gemacht werden.

Die Kirche versteht Schlink primär als durch Jesus Christus aus der Welt herausgerufenes und zugleich in die Welt gesandtes prophetisch-priesterlich-königliches Gottesvolk, welches alle Menschen vor das Angesicht des Kommenden zu rufen hat. Die Kirche als gottesdienstliche Versammlung entfaltet er nach dem reformatorischen Schema: Der Dienst Gottes an seiner Gemeinde – Der Dienst der Gemeinde vor Gott. Die polemische These lautet (nach Confessio Augustana und Apologie XXIV): „Der christliche Gottesdienst ist kein von Menschen Gott dargebrachtes Sühneopfer, sondern das von Gott den Menschen zugewandte ein für allemal vollbrachte Sühneopfer Christi, das die Gemeinde im Glauben lobpreisend empfängt. Das Tun der Kirche im Gottesdienst ist nicht sacrificium propitiatorium, sondern sacrificium eucharistikon aufgrund des sacrificium propitiatorium Christi am Kreuz, an dem uns Gott durch Wort und Sakrament Anteil gibt" (72). Indem Schlink das Verhältnis der Kirche als des Christusleibes zu ihrem Haupte und des Gottestempels zu dem in ihm wohnenden Christusgeist präzisiert, unterstreicht er das hoheitliche Gegenüber. Die Kirche ist nicht einfach der „fortlebende Christus", noch existiert Christus als Gemeinde (Bonhoeffer), sondern in der Christenheit lebend, wohnend und wirkend bleiben der Herr und der Geist zugleich eschatologischer Richter nicht allein dem einzelnen Gläubigen gegenüber, sondern nach der Apokalypse auch ganzen Gemeinden und Kirchenkörpern gegenüber.

Die Attribute der Kirche, ihre Einheit, Heiligkeit und Katholizität, gründet Schlink ein in deren Apostolizität. Die Apostel stehen in der Gemeinschaft aller Christen und sind doch zugleich der Gemeinde vorgeordnet. Die Apostolizität der Christenheit ist Gabe wie Aufgabe zugleich. Weil die Kirche normiert ist durch das ursprüngliche Apostelzeugnis, muß sie darum ringen, daß dieses apostolische Kernevangelium ständig in ihr neu laut wird und in seiner substantiellen Identität unversehrt gewahrt, daß ihm entsprechend auch die Sakramente gespendet und empfangen werden. So gründet die Autorität von Kanon, Dogma und Kirchenordnungen in jener vorgegebenen Autorität des apostolischen Zeugnisses. Aus diesem Ansatz zieht Schlink die Konsequenzen für das Verhältnis von Kirche und Amt. Mit dem Neuen Testament läßt er das spezifische Leitungsamt eingefügt sein in den Kosmos der Charismen, und mit den Reformatoren läßt er die Sukzession der Ämter umschlossen sein von der Sukzession der Gesamtkirche. Eine echt ökumenische Lehre vom Amt muß dem höchst komplexen neutestamentlichen Befund gerecht werden und darf nicht eine bestimmte Tradition favorisieren. Schlink unterscheidet zwischen den mannigfaltigen Charismen und dem spezifischen Dienst der Kirchengründung wie Gemeindeleitung, dem „Hirtenamt" (131f). Im Hirtenamt setzt sich der Auftrag der Apostel fort. Amt und Gemeinde bleiben dem einen Herrn unterstellt. Zugleich bleibt die „apostolische Sukzession" jenes spezifischen Hirtendienstes eingebettet in die ekklesiale Gesamtverantwortung aller Getauften. Deshalb möchte Schlink grundsätzlich drei Wege offenhalten, auf welchen Menschen zu jenem besonderen Dienst berufen werden. Der erste und bevorzugte Weg wäre „die Sendung zum Hirtendienst durch solche, die zuvor selbst als Hirten gesandt worden sind", wobei die gottesdienstliche Gemeinde irgendwie beteiligt sein sollte. Die Kette bischöflicher Handauflegungen wäre ein Zeichen für die Einheit und Katholizität der Christenheit. Ein zweiter möglicher Weg wäre „die Sendung zum Hirtendienst durch die Kirche", und zwar durch Glieder, „die nicht selbst als Hirten gesandt worden sind; dies unter Anerkennung oder darüber hinausgehender Mitwirkung berufener Hirten". Aus den Erfahrungen des Kirchenkampfes wie des Zweiten Weltkrieges heraus möchte Schlink grundsätzlich auch noch einen dritten Weg offengehalten wissen, „die Anerkennung eines faktisch geschehenden, in pneumatischer Freiheit aufgebrochenen Hirtendienstes durch die Kirche und die berufenen Hirten" (141).

In einem abschließenden dritten Teil (167–198) rückt Schwenzer Schlinks Kirchenverständnis in das Licht der „katholischen" Schau von Christus und seiner Kirche als dem „Ursakrament"; dabei definiert er Kirche als „Selbstvollzug" und „Wesensverwirklichung" in Christus (178). Richtig unterstreicht er noch einmal, daß Schlink durch seine bewußte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium die „absolute Unverfügbarkeit des Heils" sowie „das existentielle Ausgeliefertsein des Menschen an Gott" einprägen möchte. Wenn er dies freilich mit einer „absoluten Transzendenz Gottes und seiner Offenbarung" identifiziert (181), ist dies höchst mißverständlich, geht es doch gerade um Gottes Kondeszendenz. Leider bedenkt Schwenzer auch nicht selbstkritisch, daß jene angeblich „katholische" Schau des „Mysteriums Kirche" tiefe Wurzeln im deutschen Idealismus hat und deshalb auch im evangelischen Lager ihre Vertreter (etwa in Tillich und Stählin) findet.

Schwenzer konzentriert sich auf die priesterliche Funktion des Amtsträgers, welcher im Meßopfer seinen Herrn sakramental repräsentiert (181ff), dabei kann er das vielschichtige Problem des Opfercharakters der Eucharistie nur andeuten. Seine behutsamen Gedanken lauten: Der Priester bewirke nicht die innere Opfergesinnung Jesu, sondern lediglich den ihr korrespondierenden äußeren Vollzug. „Der Amtspriester bringt nur insofern Gott ein Opfer dar, als seine äußere liturgische Handlung das einmalige Opfer Jesu Christi gegenwärtigsetzt" (184). Diese neutrischen Formulierungen lassen freilich den Impetus der reformatorischen Rechtfertigung nicht mehr sichtbar werden. Luther drängt auf die personale Einsicht, daß Jesus Christus als der bleibende Hohepriester uns auch in unserem Abendmahlsvollzug vertritt vor dem heiligen Gesetzeszorn Gottes. Auf seine Zusage berufen wir uns, wenn wir uns in seine Institutio hineinbergen. Diese echt worthaft-personale Dimension eröffnet sich bei Schwenzer dort, wo er von der „persönlichen Aneignung des Heiles" durch den einzelnen Glaubenden handelt (186). Doch auch hier zeigt er nicht, daß gerade diese Aneignung des Heiles sowie Gottes unmittelbarer Zugriff nach dem Menschen bleibend durch Jesus Christus hoheitlich vermittelt sind.

Interessant und bedenkenswert sind ferner Schwenzers Überlegungen zu Schlinks These von den möglichen außerordentlichen Wegen, ins kirchliche Amt berufen zu werden (188ff). In Analogie zur „Taufe in voto" möchte er einen „Ordo in voto" und in Analogie zur geistlichen Abendmahlskommunion eine „rein charismatische Weihevollmacht" zur Diskussion stellen. Der evangelische Theologe wird freilich zu bedenken geben, daß hierbei nicht allein „die inkarnatorische Struktur der Kirche" zu beachten sei, sondern die Eingründung des Amtes in das Priestertum aller Gläubigen, die Würde und der Auftrag der Taufe (auch Thomas unterstreicht die Firmung als Einweisung in den öffentlichen Christusdienst); zugleich würde er mit Schlink den Blick auf das eschatologische Forum lenken: Erstlich und letztlich kommt alles darauf an, ob der wiederkommende Herr selber sich zu jenem außerordentlichen Dienst an Wort und Sakrament bekennt; nur in der pneumatischen Gewißheit, daß er dies tut, kann der Dienst im Segen getan werden. Er muß aber zugleich die Anerkennung der Ekklesien und ihrer verantwortlichen Diener suchen. Unter diesem eschatologischen Gesichtspunkt würde auch ein reformatorischer Christ die abschließende Frage nach dem Verhältnis zwischen der Unfehlbarkeit der Kirche und ihres Amtes (191ff) zu beantworten suchen. Zugleich wird er dankbar sein, daß Schwenzer die Kathedralentscheidung des Papstes so energisch in die Unfehlbarkeit der Gesamtkirche hineinbindet und an das authentische Urzeugnis der Apostel rückkoppelt. Freilich wird er fragen, was diese doppelte Orientierung für die einzelnen Entscheidungen inhaltlich bedeutet.

Alles in allem ist das Buch von Schwenzer eine ausgezeichnete, liebevolle und höchst ökumenische Wiedergabe der Ekklesiologie von Edmund Schlink. Eine gravierende Verzeichnung habe ich nicht gefunden, wenn hier und dort auch der reformatorische Impetus etwas abgeschwächt ist. Die zwischen den Konfessionen stehenden Probleme konnten nur markiert werden. Zugleich hat Schwenzer einige mutige Ansätze angedeutet, diese aufzugreifen und zu überwinden. Die von ihm gewiesenen Wege sollten zuchtvoll und beharrlich beschritten werden.

Heidelberg Albrecht Peters

Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs. Hrsg. von Jean-Louis Leuba und Heinrich Stirnimann OP. Frankfurt: Knecht-Verlag in Gemeinschaft mit dem Evangelischen Verlagswerk Stuttgart 1969. 504 S.; Ln DM 28,–.

Diese Festschrift ehrt den 80jährigen Otto Karrer – einen Theologen, für dessen wissenschaftliche Arbeit und für dessen ökumenischen Mut nach eigenem Zeugnis „von Anfang an die seelsorgliche Intention bestimmend war" (492). So ist Titel und Inhalt des vorliegenden Bandes eine durchaus zutreffende Kennzeichnung von Werk und Persönlichkeit des Jubilars. „Freiheit in der Begegnung" ist zugleich Stichwort und Leitfaden für die 22 Beiträge evangelischer, altkatholischer und katholischer Autoren, deren Aufsätze nach Intention, Umfang und Bedeutung recht verschieden sind. Der Eigenart der Arbeit Otto Karrers entsprechend und dem Zwang der Sache folgend, widmen sich die Einzelbeiträge sowohl Fragen ökumenischer Theologie wie ökumenischer Praxis und Spiritualität. Dabei gilt ein besonderes Interesse der „Ökumene am Ort" (konkret in der Schweiz), ohne daß die allgemeinen Perspektiven und Probleme dabei zu sehr vernachlässigt würden.

Zum Verständnis des allgemeinen Horizonts, in dem Ökumene geschieht, sind die Meditationen zweier Systematiker von Nutzen: B. Welte bedenkt unter dem Thema „Logik des Ursprungs und Freiheit der Begegnung" (21–29) die Eigentümlichkeit und Reichweite menschlichen und theologischen Erkennens und Sprechens. Dabei bewegt er sich in deutlicher Nähe zu der *„docta ignorantia"* des Nikolaus von Kues, dessen ökumenischer Bedeutung G. Bartning einen wichtigen und umfangreichen Artikel widmet („Toleranz als Konkordanz": 61–88). H. Ott geht dem Verhältnis von „Wahrheit und Geschichte" (181–189) nach, dessen genaue Bestimmung für alle theologischen und ökumenischen Einzelfragen von grundlegender Bedeutung ist. Das zeigen thematisch die Beiträge von J. L. Leuba („Wahrheit und Konsens ...": 165–180) und H. Mühlen („Die Bedeutung der Differenz zwischen Zentraldogmen und Randdogmen für den ökumenischen Dialog ...": 191–227). In diesen Zusammenhang gehört auch die Forderung von P. Meinhold nach einer „Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht"

(43–60). Für die Diskussion ökumenischer Einzelfragen und Beobachtungen gibt der sachkundige und hilfreiche Überblick von R. Frieling über „Die ökumenische Bewegung und die römisch-katholische Kirche" (89–125) den notwendigen Rahmen, innerhalb dessen naturgemäß ekklesiologische Fragen einen breiten Raum einnehmen. J. J. Allmen stellt unter dem Titel „Probleme heutiger Ekklesiologie" (231–246) mögliche Modelle kirchlicher Einheit zur Diskussion und geht auf das Problem des Amtes in der Kirche ein, das auch in den Beiträgen von H. Chavannes („Evangelische Katholizität": 269–296) und A. Ahlbrecht („Neue katholische Gesichtspunkte zur Frage der Kommuniongemeinschaft": 297–313) zur Sprache kommt. Das Amtsverständnis nimmt auch in dem ausführlichen Aufsatz des altkatholischen Bischofs Urs Küry („Das Verhältnis der altkatholischen zur römisch-katholischen Kirche": 127–146) eine besondere Stellung ein. H. Stirnimann bedenkt den Ort der Kirche innerhalb der vielfältigen modernen Weltanschauungsangebote: „Hoffnung – Struktur der Kirche" (247–267).

Unter dem Stichwort „Ethik und Pastoral" schreiben H. v. Oyen über „Kirche und Nachfolge" (317–333), A. Stadelmann über „Ökumenische Seelsorge" (335–342), deren Bedeutung F. Böckle in seinem Artikel „Zur Seelsorge an bekenntnisverschiedenen Ehen" (343–354) konkretisiert.

Fragen der Spiritualität durchziehen fast alle Beiträge. Besonders deutlich und ausführlich kommen sie in L. Höfers Aufsatz „Maria in der Kirche..." (357–406) zu Wort. Von besonderem Gewicht ist das bescheidene und mutige Plädoyer von Pierre-Yves Emery aus Taizé für größere Risikobereitschaft in der ökumenischen Arbeit: „Konfusionismus?" (407–429). Die Gefahren, die mit diesem Programm auch gegeben sind, bringt besonders der Beitrag O. Cullmanns zur Sprache („Ökumene, Bibel, Exegese...": 31–39), der vor einer unbekümmerten Abkehr von der Schrift zugunsten der säkularen Welt warnt.

Sachlich und formal die vielleicht wichtigsten Beiträge sind die beiden letzten zur Theologie der Religionen: P. Beyerhaus („Zur Theologie der Religionen im Protestantismus": 433–452) und W. Bühlmann („Die Theologie der nichtchristlichen Religionen als ökumenisches Problem": 453–478); sie informieren nicht nur klar und umfassend über die Forschungslage, sondern stellen von dort her kritische Fragen an das geläufige Verständnis von christlicher Ökumene.

Die Vielzahl der Themen und Verfasser spiegelt anschaulich die geistige Weite dessen, dem die Würdigung gilt und der selbst in seinem Beitrag „Autobiographisches" zeigt, wie sehr Sache und Person, Aufgabe und Situation gerade in der ökumenischen Arbeit zusammengehören. Dieser Zusammenhang wird auch durch P. Vogelsangers Bericht „Über die Anfänge der ökumenischen Bewegung in der Schweiz (147–161) deutlich, die engstens mit dem Weg O. Karrers zusammenhängen. Eine „Bibliographie Otto Karrer 1959–1968" schließt den Band ab.

Eine Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs muß je nach Standpunkt, Situation und Aufgabe des Diagnostikers verschieden ausfallen. Daß sie überhaupt notwendig ist, bedarf kaum einer Frage in einer Situation, in der die Kirchen wiederum in Gefahr zu sein scheinen, aus Angst vor dem eigenen Mut die Schleifung konfessioneller Bastionen weiter aufzuschieben und stattdessen sogar gegenreformatorischem Geist breiten Raum zu geben. Diese – im Blick auf die Kirchen insgesamt zu beobachtende – Spannung zwischen Mut und ängstlicher Besorgtheit, zwischen binnenchristlicher Beschränktheit und selbstloser Weltverantwortung kennzeichnet auch die Beiträge des vorliegenden Querschnitts – je nach Thema und Verfasser verschieden akzentuiert. Insofern ist dieses Buch tatsächlich Zwischenbilanz auf einem Weg, der weitergehen muß in Richtung eines säkularen, „indirekten", über die nichtchristliche und nichtkirchliche Welt vermittelten zwischenkirchlichen Ökumenismus. Anfänge dazu werden sichtbar. So wird gerade vom gesuchten Ziel her die historische Leistung und Grenze der Generation deutlich, die in O. Karrer geehrt bleibt. Vorausblickend freilich wird man der ökumenischen Arbeit mit P. Emery „etwas mehr geistliche Intuition, etwas Empirimus, etwas von der Macht des Vorgriffs und der Phantasie" (429) – kurz den „zweiten Mut" (J. .B Metz) wünschen und schaffen müssen.

Münster. Gotthard Fuchs.

Conzemius, Victor: **Katholizismus ohne Rom. Die altkatholische Kirchengemeinschaft.** – Einsiedeln: Verlag Benziger 1969. 169 S. kart. DM 14.80

Hundert Jahre nach dem I. Vaticanum hat sich das Klima zwischen den Altkatholiken und den römischen Katholiken wesentlich gebessert. Die „Internationale Alt-Katholische Theologenkonferenz" hat jüngst beachtliche Thesen zum Petrusamt aufgestellt. Auf römisch-kath. Seite darf das vorliegende Buch als Zeichen einer positiven Sicht des altkath. Anliegens gewertet werden.

Der Verf., der sich in der Erforschung der Kirchengesch. des 19. Jhs. bereits einen Namen erworben hat, behandelt in einem ersten Teil die Vorgeschichte des Altkatholizismus und das I. Vaticanum, daran anschließend in einem zweiten Teil die Geschichte und den gegenwärtigen Stand der in der Utrechter Union zusammengefaßten altkatholischen Kirchen in den Niederlanden, in Deutschland und der Schweiz, die poln. Nationalkirche in Amerika und in Polen, sowie den Altkatholizismus in Österreich und in einigen anderen Ländern. In einem Anhang des Buches wird auch die Unabhängige Philippinische Kirche beschrieben, mit der die Utrechter Union seit 1965 Sakramentsgemeinschaft pflegt. Theologisch wichtiger ist der dritte Teil („Der theologische Ort"), in dem auf das altkath. Anliegen und auf die Beziehungen der Altkatholiken zu den Protestanten, Anglikanern und Orthodoxen eingegangen wird.

Das Werk darf als gelungen gelten. Der Verf. bemüht sich augenscheinlich um ein unvoreingenommenes Urteil, hält aber auch mit freimütiger Kritik nicht zurück. Ob er dem altkatholischen Anliegen allerdings voll gerecht geworden ist, schon gar, ob die röm.-kath. Reformen nach dem II. Vaticanum tatsächlich die altkath. Lösungen vielfach übertreffen (155), mögen kompetentere Leser beurteilen. Zu einer wirklich tiefschürfenden Auseinandersetzung mit den altkath. theologischen Positionen, wie sie U. Küry in seinem grundlegenden Werk *Die altkatholische Kirche,* Stuttgart 1966, dargelegt hat, ist der Verf. m. E. nicht gekommen. Er wirft den Altkatholiken Historismus und Urkirchenromantik vor (148f). Daß es dabei um Ernsteres und Wesentlicheres geht, hat Küry deutlich herausgestellt. C. steht jedoch in dem Banne eines „dynamischen" Traditionsbegriffes, der nach J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum,* München 1968, 30 A. 6 „seit etwa einem Jahrhundert [!] immer stärker dahin tendiert, Tradition stillschweigend mit Fortschritt gleichzusetzen, beziehungsweise die Traditionsidee in die Fortschrittsidee umzuinterpretieren, indem sie Tradition nicht mehr als das feststehende Überlieferungsgut des Anfangs, sondern als die vorwärtstreibende Kraft des Glaubenssinnes versteht". Hier scheiden sich die Geister. Das Festhalten an der normativen Bedeutung der alten, ungeteilten Christenheit ist gegenüber gewissen modernen theolog. Strömungen innerhalb der röm.-kath. Kirche mehr denn je Aufgabe der Altkatholiken (und Orthodoxen). Beim Traditionsbegriff, nicht bei den Entscheidungen des I. Vaticanum, wird denn auch ein tiefergehendes theolog. Gespräch der Katholiken untereinander ansetzen müssen.

Bei der Behandlung der Kirche von Utrecht vermißt man die Erwähnung des hochbedeutsamen Briefes von A. Kard. Bea an Kard. Alfrink vom 14. März 1966, in dem offiziell mitgeteilt wird, daß Rom nicht mehr auf der Unterschreibung der Formulare Alexanders VII. und der Konstitution „Unigenitus" des Papstes Clemens XI. besteht. Ist es vermessen, wenn man darin nach soviel Leid und Streit eine Art stillschweigender *réhabilitation du jansénisme* erblickt?

Gerleve Pius Engelbert O.S.B.

Wirklichkeit der Mitte. Beiträge zu einer Strukturanthropologie. Festgabe für August Vetter zum 80. Geburtstag. Hrsg. von Johannes Tenzler. – Freiburg/München: Verlag Karl Alber 1968. 720 S. Lw. DM 72.–

Wie alle Festschriften ist auch diese mit ihren 40 Beiträgen ein heterogenes Werk, das dennoch durch zwei entscheidende Kriterien eine gewisse Einheitlichkeit ausstrahlt. Einmal ist es die Verbundenheit, um nicht zu sagen Verehrung und Dankbarkeit gegenüber dem zu ehrenden Jubilar August Vetter, die aus allen Beiträgen direkt oder indirekt herauszuhören ist. Zum anderen hat die große Ausstrahlungskraft August Vetters die in diesem Werk sich dankbar erzeigenden Schüler und Freunde aus den verschiedensten Wissenschaften, aus der betrieblichen und ärztlichen Praxis bewußt oder unbewußt so geformt, daß man fast von einer Vetterschen Schule sprechen kann, die sie hier darstellt. Darum ist der Titel des Werkes „Wirklichkeit der Mitte" nicht nur ein zentraler Gedanke des Vetterschen Lebenswerkes; ihm fühlen sich auch in gleicher Weise alle Autoren dieser Festschrift verpflichtet. Darum auch enthält dieser Band in der Tat „Beiträge zu einer Strukturanthropologie", obschon die Interessen und Arbeitsgebiete der Autoren weitgestreut sind und jeder einzelne sein Thema frei gewählt hat. Und noch eins fällt auf: Die in diesem Band geäußerten wissenschaftlichen Erkenntnisse sind von einem hohen Ethos getragen. Darum kann man dem Herausgeber, Johannes Tenzler, gratulieren zu dem hervorragenden Motto, das sowohl das Vettersche Werk als auch diesen Festband und die sich darin produzierenden Autoren kennzeichnet: „Zuerst muß der Mensch selber sich zurückgegeben werden, damit er, gleichsam zur Stufe geworden, von dorther sich aufmache und aufgehoben werde zu Gott" (Augustinus).

Es kann nicht die Aufgabe des Rezensenten sein, die dem Werk vorangeschickte „Summula anthropologica" in Auszügen zu wiederholen. Der Leser wird auf diese „Summula", die der Herausgeber erstellt hat, verwiesen. Sie kennzeichnet in hervorragender Weise die einzelnen Beiträge, ihre mosaikartig zu sehende Einheit. Sie stellt die ganze Festschrift damit in einer zusammengefaßten Deutung in Beziehung zum Lebenswerk des Jubilars August Vetter. Der „Summula Anthropologica" folgt ein Beitrag von Wilhelm Josef Revers „Über das Staunen". Es gelingt dem Verf. über ein sachliches, auf die ganze Wissenschaft der Psychologie und Anthropologie bezogenes Thema charakteristische Züge des Jubilars ans Licht zu heben. „Der erste große Psychologe, der sich der Notwendigkeit ausgeliefert sah, sich als Psychologe einzusetzen, Sigmund Freud, sah sich gezwungen, auf die ‚schwebende Aufmerksamkeit' hinzuweisen als Grundhaltung des erkennenden Psychoanalytikers. Und jeder Psychologe, der in die Lage gerät, raten und helfen zu sollen, der also in die Notdurft geriet, jeden Rat und jede Hilfe einer sofortigen Bewährungskontrolle ausgeliefert zu sehen, kennt die Nöte der Schleichwege der Aufmerksamkeit zwischen Notwendigkeit des Urteils und geduldiger Offenheit des nahen ‚Auf-sich-wirken-Lassens'. Mir scheint, daß diese Grundhaltung den Psychologen August Vetter als Psychologen und Diagnostiker ausweist wie wenige. Ihr Hauptmerkmal ist die ungeheuere Spannweite zwischen der kritischen Distanz des Philosophen und der drastischen Nähe des psychologischen Praktikers, der unterscheiden hat lernen müssen zwischen der Laboratoriumsdiagnose, die exakt sein soll, und der praktischen Diagnose, die stimmen und zu praktischem Erfolg führen muß". In 10 Hauptabschnitten sind sodann 39 weitere Beiträge zusammengefaßt und untergliedert: Philosophica, Anthropognomica, Sociologica, Imaginativa, Analogica-Symbolica, Paedagogica, Centroversalia, Diagnostica, Psychotherapeutica, Theologica.

Es sei dem Rezensenten erlaubt, für alle Beiträge auf einen hinzuweisen, der die Verbindung des Jubilars August Vetter über eine persönliche Freundschaft zur Theologie dokumentiert, wie umgekehrt in dem wissenschaftlichen Werk und Wirken des hier angesprochenen Wilhelm Heinen die Vettersche Anthropologie wirkmächtig geworden ist. Heinen steuert einen Beitrag zur Festschrift bei mit dem Titel: „Anthropologische Grundierung und Motivierung moraltheologischer Aussagen und Forderungen". Hier macht Heinen deutlich, daß es sich bei einer solchen anthropologischen Grundierung und Motivierung um mehr handelt als um die Übernahme von Lemmata aus der Anthropologie in die Theologie. „Die Theologie als wissenschaftliche Disziplin will antworten auf Fragen, die den Menschen vom Beginn seines Lebens direkt oder indirekt beschäftigen oder auffordern. Es sind die urständigen Fragen nach seiner Herkunft, nach seiner Zukunft, nach dem Sinn seines Hier und Jetzt, nach Sinn, Wert und Zweck seines Lebens." Jedem Theologen ist die immanente Forderung dieser Aussage verständlich. Heinen verdeutlicht sie, wenn er schreibt: „Wenn die Theologie insgesamt das Heilswirken Gottes mit dem Menschen und seiner Schöpfung sichtbar, hörbar, annehmbar machen will, dann hat sie dabei sowohl auf Gott als auch auf den Menschen zu achten. Den unsichtbaren Gott zu vernehmen, scheint hindernisreicher zu sein, als den sichtbaren Menschen wahrzunehmen. Dennoch ist unverkennbar der Mensch der ungleich schwerer zu erreichende Partner in der Theologie, weil er seit einiger Zeit der nachdrücklich Fragende und Fordernde ist." Heinen weist sodann Wege auf, wie man in der Theologie, wie man insbesondere in der Moraltheologie den heute fragenden und fordernden Menschen besser erkennen und annehmen kann. „Mit der anthropologischen Grundierung moraltheologischer Forderungen sind die Motivierung (Motivbildung) und die Motivation (Begründung) eng verbunden. Sie verhelfen nicht nur zum Annehmen des Gesetzes, zur Entfaltung des Gewissens und zur Einübung der christlichen Freiheit; sie dienen ebenso dem sich entfaltenden Glauben (fides qua), dem vertrauenden Hoffen, dem multiformen, vielseitigen Lieben." Da wir gerade heute wieder eine neue Bewegung erkennen können, die sich vor einer angeblich zu weit reichenden Humanisierung der Theologie fürchtet, kommt den Aussagen nicht nur dieses Beitrags, sondern der ganzen Festschrift erhöhte Bedeutung zu. Heinen betont zu Recht: „Wenn die Frohbotschaft des Menschensohnes, von den Menschen ausgehend, an die Menschen gerichtet ist, und zwar in bild- und symbolhaltigen Kommunikationsformen, dann wird eine zeitnahe und menschenverbundene Theologie nicht übernatürlicher, durch eine abstrakte Begrifflichkeit realitätsfremder oder symbolärmer sein dürfen." Jedes tiefere Eindringen in das Geheimnis des Menschen sollte beim Theologen mit der Erkenntnis und dem Wissen verbunden sein, „daß der Mensch so eindeutig und offenkundig mit der Offenbarung gemeint ist, daß Gottes Sohn auf der Höhe der Selbstmitteilung persönlich Mensch geworden ist. Wer das Grunddogma von der Inkarnation wirklich glaubt, wird die genannten und bekannten Bedenken nicht hegen: der Mensch werde zu ernst genommen, er neige darum zur Selbstapotheose oder zu irgendeiner Art von Selbsterlösung".

Gerade der Beitrag Wilhelm Heinens in der Festschrift für August Vetter macht somit deutlich, daß der ganze umfangreiche Band für den Theologen nicht nur einige interessante Grenzfragen seines Faches anspricht. Auch die „Wirklichkeit der Mitte" heutiger Theologie selbst ist gefragt. „Wo immer eine Theologie sich nicht Selbstzweck ist, wird sie auf das indirekte Fragen und Fordern der Gläubigen wie der Ungläubigen adäquat, d. h. dem Menschen dieser Zeit entsprechend, ohne Angst antworten und dienen wollen. Das Ewige in ihrer Botschaft erleidet dadurch keinerlei Einbuße!" (W. Heinen). Was jedoch dem Psychologen, Arzt und sogar dem Unternehmer in diesem Band eine selbstverständliche Voraussetzung seines wissenschaftlichen Forschens und seines Dienstes am Menschen ist, wird dem Theologen vielfach Neuland bedeuten. Es kann darum diese Festschrift als ein erster Einstieg in die vor uns liegende Aufgabe nur wärmstens empfohlen werden. Ein Sammelband verschiedener Beiträge bietet darüber hinaus auch dem vielbeschäftigten Wissenschaftler und Praktiker die Möglichkeit, sich mannigfach anregen zu lassen, ohne durch die Schwierigkeit der Materie gleich mutlos gemacht zu werden. Das der Festschrift beigefügte vollständige Verzeichnis der Veröffentlichungen August Vetters wird eine weitere Hilfe darstellen können, sich mit den Vetterschen Überlegungen und Erkenntnissen selbst vertraut zu machen. Es bleibt zu hoffen, daß der immer noch rüstige und dienstbereite Jubilar sein Lebenswerk noch weiter ausdehnen und abrunden wird. Diese Hoffnung zum 82. Geburtstag August Vetters äußern zu dürfen, möge zugleich Glückwunsch und Verehrung des Rezensenten zum Ausdruck bringen.

Würzburg Wilhelm Dreier

Finance, Joseph de: **Grundlegung der Ethik.** – Freiburg-Basel-Wien: Verlag Herder 1968. 486 S. (Philosophie in Einzeldarstellungen, i. A. der Philos. Fakultät des Berchmannskollegs in Pullach, hrsg. v. Josef de Vries u. Walter Kern 2. Bd) Lw DM 52.–

Die Problematik der Gesamtkonzeption dieses Buches deutet sich in etwa schon in der Wahl der unterschiedlichen Titel an. Die französische Originalausgabe (Essai sur l'agir humain, 1962) läßt – abgesehen von dem wohl auch für französische Ohren im Wort Essai bei einem systematisch voll durchgegliederten Buch von 430 Seiten gelegenen Understatement – zunächst wohl eine vorwiegend anthropologische und psychologische Behandlung erwarten. Die 6 Jahre später erschienene deutsche Übersetzung würde mit einer Präzisierung als metaphysische und anthropologische Grundlegung Gegenstand und Fragestellung richtiger anzeigen. Der Verf. ist durch sehr bemerkenswerte bisherige Publikationen, die teilweise unmittelbar einschlägig sind, bestens ausgewiesen. Das Werk will nicht eine Art Fundamentalmoral sein oder die Grundfragen der Ethik als solche behandeln. Geplant ist vielmehr eine metaphysische, d. h. eine auf Grund der obersten Bedingung im Sein deutende Klärung der typischen Struktur und des typischen Prozesses des menschlichen Handelns vom anfänglichen Plan bis zur tatsächlichen Ausführung. Spezifisch ethische Fragestellungen sind dabei unerläßlich, da es kein wahrhaft menschliches Handeln ohne irgendwelche sittliche Relevanz gibt, also der ethische Wert nicht außer acht gelassen oder seine Gültigkeit nicht ausgeklammert werden kann. Die ethische Thematik muß dem Umfang nach einen ziemlich breiten Raum erhalten, weil zum vollen Verständnis des Handelns im Lichte des Seins auch die Erkenntnis gehört, woraufhin und wie es zu lenken sei.

Die sehr eingehende Untersuchung erfolgt in 5 groß angelegten Kapiteln. Zunächst (1.) wird das Motiv untersucht, da sich menschliches Tun durch die Motivierung von einem bloß naturhaften, instinktiven Wirken unterscheidet. Von vornherein wird ausgeschlossen, die Kausalität des Zieles oder des Guten in vereinfachender Reduktion auf den zunächst leichter erfahrbaren Kausalitätstyp der Wirkursächlichkeit zurückzuführen. Entscheidend ist die Geltung der Objektivität und zugleich die echte Verinnerlichung des Wertes. Deswegen wird eine sorgfältige Analyse der Teleologie des Handelns, ferner des Wertes und der Werterkenntnis sowie der Motivierungsfunktion unternommen. Ein 2. Kapitel umschreibt den Horizont des Begehrens. Hierfür ist der maßgebliche Begriff des Überstiegs (dépassement im Original) herausgearbeitet unter grundsätzlicher Absetzung von Theorien der bloßen Negativität und anderer, weniger tiefgreifender Formen der Transitivität, etwa durch Vervollständigung oder Vervollkommnung, als Überstieg zum Andern, zur Menschheit oder zum Kosmos. Diese Überlegungen führen zum zentralen Begriff des „Ideals" (auch im Originaltext stets in Anführungszeichen), der die Grenze unserer möglichen Teilhabe am Guten ausdrückt. Die Werte münzen dieses „Ideal" aus und bemessen unsere Annäherung an es. Das zentrale Thema, dem das Interesse des Verf.s am meisten gilt und zu dem er auf der Grundlage früherer Arbeiten am eingehendsten eigene Stellungnahmen unter Verarbeitung neuzeitlicher Diskussionen beizusteuern vermag, bildet die Freiheit (3.). Die Struktur der Freiheit wird aus dem unrückführbaren Charakter des geistigen Subjekts er-

hoben. Dieser letztlich einfache, nicht analysierbare Begriff wird S. 272ff sehr sorgfältig gegen Mißdeutung und vordergründiges Verständnis abgesichert. In diesem Zusammenhang werden die das ganze Werk fundierenden Begriffe und Sichtweisen des klassischen Thomismus unter Beschäftigung und Auseinandersetzung mit neueren Autoren geklärt, ergänzt und modifiziert. So treten die grundlegenden Voraussetzungen und die Ausrichtung des ganzen Werkes hier am meisten und am lebendigsten entgegen. Auch die im 4. Kapitel neu einsetzende Darstellung des sittlichen Wertes im wesentlichen Bezug zur menschlichen Freiheit stellt einen der eindrucksvollsten Teile des Buches dar. Der abschließende Teil (5.) bespricht das letzte Stadium des Handelns, die Tat und das Wirken des Menschen in der Welt, wobei in der Vielfalt der Lebens-, Sinn- und Wertbereiche stets gerade auch die Einheit des menschlichen Handelns gewahrt bleibt.

Der Lehrrichtung nach steht das Werk in der Tradition des Thomismus. Seine herkömmlichen Lehren und Aussagen werden in mancher Hinsicht geklärt, vor allem aber dem heutigen Denken verständlich gemacht und im Licht neuzeitlichen Wissens vertieft und weitergeführt. Die in der Arbeit angewandte Verfahrensform bezeichnet der Verf. selbst als „Reflexion". Damit ist dem individuellen spekulativen Denken, das im wesentlichen von seinen aristotelisch-thomistischen Voraussetzungen geprägt ist und vor allem in ihren Kategorien nach Natur, Geist, Wille, Handeln, Ziel und Wert fragt, viel freier Raum gegeben. Beschreibung und Erklärung der einzelnen Phänomene erfolgen nicht unter maßgeblicher Auswertung der psychologischen oder naturwissenschaftlichen Empirie. Solche Erkenntnisse neuzeitlicher Forschung werden gelegentlich erwähnt und herangezogen, aber nur sehr peripherisch und akzidentell, mehr nuancierend oder illustrierend. Der zentrale Begriff des „Ideals", der notwendig sehr unbestimmt bleiben muß, ist wie das Freiheitsverständnis letztlich im Blick auf theologische Prämissen gefaßt. Insgesamt sind statische Betrachtungsweise des Seienden und zuversichtliches Ordnungsdenken beherrschend. Entwicklung und Geschichtlichkeit spielen keine bedeutende Rolle. Das fundamentale Verfahren, das vom natürlichen dinghaften Wirken unter Verwendung der überkommenen Schichtung nach materieller, vegetativer, animalischer und geistiger Ebene die Betrachtung und Erklärung des menschlichen Handelns entwickelt, trägt mit dazu bei, daß die mitmenschlich-dialogischen und mehr dynamischen Grundgegebenheiten nicht gebührend zum Tragen kommen. Der Ethiker oder Moraltheologe, der aufgrund des Titels erwartungsvoll nach diesem Buch greift, das von einem fachlich so gut qualifizierten Verfasser einen Beitrag aus der reichen Tradition für die heutigen Grundprobleme seiner Disziplin verspricht, wird eine gewisse Enttäuschung erfahren. Ihm wäre vielleicht mit begrenzter Einzeldarstellung der wertvollen Erkenntnisbeiträge des Verf.s gedient, die er dem umfänglichen Werk trotz dem sehr dienlichen Namens- und Sachverzeichnis nur mit Mühe entnehmen kann. Besondere Anerkennung gebührt der guten Übersetzung.

Freiburg i. Br. Rudolf Hofmann

Midgley, Louis C.: **Beyond Human Nature: The contemporary Debate over Moral Natural Law.** – Provo, Utah (USA): Verlag Brigham Young University Press 1968. (Charles E. Merrill Monograph Series in the Humanities and Social Sciences) 134 S.

Verf. will eine Lücke in der bisherigen Literatur über die „politische" Ideenwelt der führenden evangelischen Theologen der Gegenwart schließen. Während nämlich der Beitrag von R. Niebuhr, P. Tillich, C. S. Lewis, E. Brunner oder D. Bonhoeffer zum europäischen und amerikanischen Geistesleben allgemeine Anerkennung und ihre theologischen Entwürfe größte Beachtung gefunden haben, blieb ihr Bemühen um die Erneuerung eines naturrechtlichen Denkens und der Fundierung des natürlichen Sittengesetzes weithin unberücksichtigt. Die Suche nach einer tragfähigen Basis in der Auseinandersetzung mit revolutionären Ideologien, die Legitimierung dessen, was mit „Demokratie" gemeint ist, die Begründung einer stabilen politischen Ordnung und nicht zuletzt die Gefahr eines Abgleitens in sittlichen Nihilismus und politische Tyrannei haben die Frage nach einem die zeitliche Veränderung und die kulturspezifischen Werte übergreifenden Maßstab akut werden lassen. Anhand des einschlägigen Schrifttums der genannten Autoren zeigt die Untersuchung, wie die Ablehnung eines weitverbreiteten Nominalismus, die Vorbehalte gegen den Existentialismus und die kritische Auseinandersetzung mit dem bei K. Barth durchschlagenden Kantschen Agnostizismus zu einer ontologisch-naturrechtlichen Neubesinnung geführt haben.

Die vergleichenden Hinweise auf die katholische Naturrechtsauffassung freilich sind insofern unbefriedigend, als sich Verf. vorwiegend auf J. Maritain und den „Neothomismus" bzw. eine diesem zugedachte „Doktrin" stützt, die Breite und Intensität der modernen Naturrechtsdiskussion jedoch nicht in den Griff bekommt. Die Frage, ob das Naturrecht etwa eine totalitäre Struktur besitze und eine den Katholiken nicht selten unterstellte autoritäre Neigung begünstige, wird im Zusammenhang mit der Haltung der Katholiken zum Nationalsozialismus reichlich oberflächlich behandelt. Auch die Abgrenzung, als ob die katholische Auffassung zumindest bis zum II. Vatikanum nur das absolute Moment des Naturrechts gesehen habe, kann in dieser Vereinfachung nicht gelten.

Insgesamt bietet die Arbeit einen guten Einblick in die Naturrechtsansätze in der protestantischen Theologie, die hauptsächlich von Amerika her die Entwicklung des sozialethischen Denkens auf den Konferenzen des Ökumenischen Rates der Kirchen vorantrieb.

Münster A. Rauscher

Wendland, Heinz-Dietrich: **Grundzüge der evangelischen Sozialethik.** – Köln: Bachem 1968. 281 S. kart. DM 19.80

Die hier vorgestellte Schrift ist aus einer Vorlesung zur Einführung in die Grundlagenprobleme der christlichen Sozialethik (Sommersemester 1966) entstanden. Der Vorlesungsstil ist noch deutlich erkennbar, jedoch nicht zum Schaden der Sache.

In vierzehn Abschnitten werden einzelne Problemkreise abgehandelt, die einen guten Überblick über die zur Zeit am meisten diskutierten Themen der evangelischen Sozialethik bieten. Den katholischen Sozialethiker interessieren besonders die Abschnitte über den „theologischen Ansatz" (I), über „Das Problem des Naturrechts" (IV), über die „Anordnung Gottes für die Welt" (VIII), über „Kirche und Revolution" (IX) sowie über den „ökumenischen Horizont der christlichen Sozialethik" (XIV).

Unter der Überschrift „Der theologische Ansatz" (11ff) werden sehr heterogene Ansätze verschiedener „Schulen" oder einzelner Theologen für die evangelische Sozialethik zur Sprache gebracht, von denen einige mehr formaler, andere mehr inhaltlicher Natur zu sein scheinen, wenngleich auch diese Unterscheidung nicht ganz adäquat ist. Über den vom Verfasser gewählten eigenen Ansatz („Und zwar setzen wir ein im Begriff der Kirche, ..." 25) konnte der Rezensent keine richtige Vorstellung gewinnen. Es gibt offensichtlich nicht „den" Ansatz für christliche Sozialethik, sondern mehrere legitime Ansätze, die schließlich in der Kirche ihren Konvergenzpunkt finden müssen, wenn es sich um wirkliche christliche Sozialethik handeln soll.

Beachtenswert ist, was der Verfasser zum Naturrecht sagt. Eine geläuterte Naturrechtsauffassung innerhalb der katholischen Soziallehre dürfte keine unüberwindlichen Schwierigkeiten haben, mit der Wendlandschen Konzeption zu einem Einverständnis zu kommen.

Die sozialethischen Aussagen zur Revolution sind von einer Vorsicht und Zurückhaltung getragen, die von einem großen Teil moderner Theologen wohl nicht geteilt werden, aber sicher biblisch fundiert sind.

Wer sich einen knappen, aber wohlfundierten Überblick über die wichtigsten Grundsatzfragen der gegenwärtigen evangelischen Sozialethik verschaffen möchte, ist mit der Schrift Wendlands bestens bedient.

Münster Wilhelm Weber

Huijts, Joseph Hubertus: **Gewissensbildung. Geteilte Verantwortlichkeit.** Eine Einführung in die Psychologie der moralischen Selbstverwirklichung. – Köln: Verlag J. B. Bachem 1969. 263 S. Linson DM 19.80

Um über Gewissen und die einschlägigen anthropologischen, psychologischen und ethischen Fragen ein einigermaßen weiterführendes Gespräch zu beginnen, bedarf es einer Art Entmythisierung und Entideologisierung des Begriffs sowie vieler herkömmlicher Vorstellungen. Als ein sehr beachtlicher Versuch einer solchen Klärung kann das Werk des im holländischen Sprachbereich durch zahlreiche entsprechende frühere Studien bekannten Verf.s gewertet werden. Beherrschende Absicht des vorliegenden Buches ist, Vielheit, Verflochtenheit und Zusammenwirken möglichst aller erfaßbaren Funktionen, Zusammenhänge, Entwicklungsstadien und Weisen des sittlichen Erlebens aufzuzeigen, um so ohne jede Vereinfachung oder perspektivische Vereinseitigung das Gewissen als zentrale Funktion der menschlichen Selbstverwirklichung in der

ganzen Komplexität, Dynamik und lebendigen Offenheit erscheinen zu lassen. Der Untertitel „Geteilte Verantwortlichkeit" gilt demnach im prägnanten Sinn. Für diese Aufgabe werden im großen Umfang gültige, wie auch ergänzungsbedürftige Erkenntnisse aus den zuständigen Erfahrungs- und Wissensbereichen herangezogen, wobei die primär psychologische Akzentuierung nicht begrenzend wirkt.

Grundlegend (1. Teil: Die Psychologie der moralischen Selbstverwirklichung) werden die vielfach ineinander verwobenen Zusammenhänge zur Geltung gebracht, in denen die moralische Selbstverwirklichung innerhalb des persönlichen und des mitmenschlichen Lebens geschieht. Das Gewissen erfährt die intersubjektiven Beziehungen zugleich als Selbstwertung, die für die Lebensentfaltung wesenhaft ist. Demgemäß wird es nicht irgendwie als gesonderte Instanz des Menschen bestimmt, sondern ebenso weit wie differenziert innerhalb des Gesamtgefüges der Person gesehen, in dem alle Aspekte des Daseins ineinander fließen und sich zu einem „Organ für das Gute" verdichten. In ihm funktionieren alle Persönlichkeitsaspekte (50–76). So ist es zentrales Moment der Persönlichkeitsentfaltung innerhalb der sittlichen Selbstverwirklichung, in der den Funktionen von Norm und Gesinnung besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird.

Für diese fundierende Theorie sichtet der 2. Teil („Bilanz der experimental-psychologischen Untersuchung") das reiche erfahrungswissenschaftliche Material nach vier Hauptthemen: Sittliches Urteil, Schuldbewußtsein, moralisches Bewußtsein und äußere Manifestation des Gewissens im Handeln. Die vielfältigen psychologischen Erkenntnisse und Hypothesen werden sehr kritisch auf Isolierung, sei es im Untersuchungsbereich oder in der Methodenwahl geprüft und sorgfältig mit Hinweis auf offene Frage verarbeitet.

Die gegenwärtige und kommende Aufgabe der Psychologie des Gewissens (3. Teil: „Geteilte Verantwortlichkeit") muß nach dem Verf. vor allem von der fundamentalen Einsicht bestimmt sein, daß die sittliche Selbstverwirklichung nicht in individueller Absonderung, sondern nur in wesenhafter Wechselbeziehung mit Milieu und Mitwelt erreicht wird und daß dieser Bezug sowohl unter Berücksichtigung der steten strukturellen Veränderungen in der Gesellschaft, einschließlich der wandelnden psychologischen Theorienbildung, wie auch in allen Modalitäten des Lebensablaufs und seiner Phasen zu sehen ist.

Die Bedeutung dieser Arbeit liegt vor allem in den ebenso vielfältigen wie sorgfältig fundierten Hinweisen auf eine differenzierende, alle Gegebenheiten und Zusammenhänge berücksichtigende moralpsychologische Analyse des Gewissensphänomens, der sittlichen Erfahrung und des sittlichen Erlebens. Der primär psychologische Ansatz läßt dabei die Grenzen der psychologischen Erklärung sittlicher Gegebenheiten keineswegs außer acht. So bietet das Buch für Psychologie und Ethik, namentlich für den Problembereich der Moralpsychologie sehr wertvolle inhaltliche und methodische Beiträge. Die kulturanthropologischen Fragen von Gewissen und sittlicher Selbstverwirklichung treten entsprechend der Gesamtanlage in den Hintergrund. Bei der oft weit ins einzelne vordringenden und terminologisch nicht immer ganz klaren Darstellung erleichtern die regelmäßig gebotenen Rückblicke auf den Gedankengang das Verständnis der Zusammenhänge.

Freiburg i. Br. Rudolf Hofmann

Fuchs, Josef, SJ: **Moral und Moraltheologie nach dem Konzil.** – Freiburg - Basel - Wien: Verlag Herder 1967. 104 S. kart. DM 8.80

Erst allmählich beginnen wir, die Lehre des Konzils auch in moraltheologischer Hinsicht aufzuarbeiten. Wenn nicht alles täuscht, bewegt sich jedoch der Hauptstrom heutiger moraltheologischer Reflexion eher in die Richtung, die auch in dieser Sache auf dem Holländischen Pastoralkonzil eingeschlagen wurde: Statt Offenheit und Wende zur Welt – weithin Aufgehen, Anpassen an Welt; statt gezielter anthropologischer (im Unterschied von früher mehr allgemein-ontologischer) Seinsbegründung der Moraltheologie – anthropozentrische Betrachtungsweise; statt Verchristlichung der Welt unter Preisgabe ihrer „Verkirchlichung" durch weitgehende Säkularisation im Sinne einer Befreiung der Welt zu ihrer (relativen) Eigentlichkeit und Eigenständigkeit (wofür gerade Holland in seiner jüngsten Geschichte signifikant ist) – horizontalistische Verweltlichung des Denkens; statt christologischer und damit ntl Seins- und Lebensbegründung als Grundlegung der Moraltheologie – überwiegend rationale bis rationalistische; statt inhaltlicher Christlichkeit der sittlichen Normen als Vertiefung, Verinnerlichung, Zusammenfassung und Krönung der bloß vernünftig begründeten Verbindlichkeiten – nur formale Christlichkeit im so verstandenen „Liebes"-Gebot und seiner Auffüllung durch soziologische-psychologische - kulturanthropologische- „politisch - kritische" Tatsachenerkenntnisse; statt Weiterführung der überkommenen moraltheologischen Tradition – unmittelbares Anknüpfen (natürlich wo es beliebt . . .!) an die Schrift. Und das alles unter den Stichworten: Mehr Existenzialität – Geschichtlichkeit – Sozialität gleichsam als Versuch einer Überwindung eines „in der Welt" von heute wachsenden neo-nominalistisch fundierten moralischen Positivismus – Funktionalismus – Pragmatismus.

In dieser Situation begrüßt man freudig die Schrift von J. F., eines Moraltheologen, der wie nur wenige auch existenziell die Zeitenwende und den Umbruch in der Moraltheologie miterlebt hat.

In drei Beiträge behandelt J. F. sein Thema:

„I. Erneuerung der Moraltheologie" (9–61) mit den Kapiteln: „1. Die Grundwahrheit: ‚Die erhabene Berufung der Gläubigen in Christus'" (11–23); „2. Die Grundpflicht: ‚In Liebe Frucht bringen für das Leben der Welt'" (23–33); „3. Die Lehre der Bibel: ‚Nährboden' der christlichen Moraltheologie" (33–46); „4. Der wissenschaftliche Charakter der Moraltheologie" (46–61). Dazu Anmerkungen 99–102. Dieser 1. Beitrag erschien zuerst als „Theologia moralis perficienda: Votum Concilii Vaticani II", in: Periodica de re morali, canonica, liturgica 55 (1966) 499–548.

Der II. Beitrag behandelt „Christliche Sittlichkeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil" (63–82) mit den Kapiteln: „1. Eine Moral der Berufung in der Person Christi" (64–72); „2. Eine Moral der Gemeinschaft der Kirche" (72–77); „3. Eine Moral für die Welt von heute" (77–82).

Die III. Abhandlung betrifft „Das Gesetz Christi" (83–98) mit den Kapiteln: „1. Die Person Christi als Norm und Gesetz" (85–88); „2. Das Gesetz Christi als Gnade und als Forderung" (89–94); „3. Gesetz Christi und Naturgesetz" (94–98). Zu diesem Beitrag folgen die Anmerkungen 102.

Diese vielsagende Inhaltsangabe zeigt, worauf nach J. F. der Hauptakzent in der Moraltheologie zu suchen ist: Auf die gnadengegründete personale ganzmenschliche Teilhabe an Christus, in der wir das göttliche Leben haben, das in unserm eigenen Leben in Kirche und Welt in der Liebe bezeugt und fruchtbar werden soll. Mit Recht wendet sich J. F. ab von jeder Moraltheologie, welche nur eine „Sammlung oder feststehende Anzahl von Gesetzen und neutralen unpersönlichen Verpflichtungen . . . eine Gesetzesenzyklopädie" (19) wäre. Das Wesentliche ist ein christologisch neugegründeter dialogischer Personalismus, welcher das *esse* des Christen als Grundlage des *agere* herausstellt *(agere sequitur esse)*. Hier liegt das entscheidende Kriterium für die Christlichkeit der Moral gegenüber jeder bloßen Gesetzesethik. Neben oder vor einer Moral für Christen eine solche für Nicht-Christen, eine bloß „natürliche Sittenlehre" aufzubauen, wird abgelehnt, weil dies dem inkarnatorischen Prinzip widerspricht. Es gibt nur eine Sittlichkeitslehre, aber diese hat verschiedene (Vor-)Stufen.

Der Hinweis auf das Frucht-Bringen, wohl vereinbar mit dem Gedanken der Pflicht (24), wird besonders vom Konzil herausgestellt. Die Frucht besteht aber zutiefst in der Liebe zu den Menschen dieser Welt (25). Nicht Werke werden verlangt, sondern personale Hingabe.

Von hier aus muß jede individualistische Heilsauffassung auch in der Moraltheologie überwunden werden. Hier hat die „soziale Bedeutung" der christlichen Sittlichkeit ihren Ort (28), und zwar sozial verstanden hinsichtlich der Menschen in der Welt, vor allem aber auch hinsichtlich der Verwirklichung der Brudergemeinschaft in der Kirche. „Die Tugenden sind also wesentlich ‚Vermittlung' der Liebe . . . " (33).

Sehr gut wird von J. F. herausgestellt der eigentlich christliche Charakter der Moraltheologie aus „grundlegender biblischer Sicht" (33ff). Es wird mit Recht betont, daß es weder mit Bibelzitaten noch mit „biblischer Moraltheologie" getan ist, wenn Moraltheologie ihre Aufgabe erfüllen soll (36)." Nicht nur allgemeine Orientierung . . ., sondern auch einzelne Prinzipien und konkrete Einzelnormen" können aus der Schrift entnommen werden (36). Hier ist Zusammenarbeit mit den Exegeten notwendig, zumal noch viele Fragen offen sind, besonders in der Sexualmoral. Die kritische Beurteilung des Dekalogs (38) müßte u. E. aber wohl unterscheiden: seine atl Bedeutung und sein ntl Nachwirken einerseits und die einhellige Lehrtradition der Kirche in der christlichen Verkündigung anderseits. Richtig wird von F. betont, daß das „Prinzip der Moraltheologie letztlich nicht die Vernunft, sondern der Glaube (ist), durch den wir die Offenbarung des Christus- und Heilsgeschehens annehmen" (39). Daher muß das „Naturgesetz in diese Glaubenssicht emporgehoben werden, nicht dagegen ist die Glaubenssicht nur als Bestätigung des Naturgesetzes oder der Vernunfteinsicht aufzufassen" (39).

Unter den praktischen Folgerungen hebt J. F. hervor: 1. Moraltheologie darf nicht zunächst Gebots- und Sündenlehre sein; sie

muß „Aszetik und Mystik" mitübernehmen. Wir glauben jedoch, daß die Moraltheologie zwar vom sittlichen Ziel und den Wegen dahin zu handeln hat, daß aber die Aszetik gerade die Aufgabe hat, das Wählen der Mittel und das Begehen der konkreten Wege zum Ziel zu erforschen und zu lehren.

Daß Moraltheologie mehr sein muß als Unterweisung von Beichtvätern, daß 2. viele Traktate des Kirchenrechts nicht in die Moraltheologie gehören (wenngleich diese die Grundlegung zu leisten hat) und ähnliches, ist von F. mehr in die Vergangenheit und im Hinblick auf „römische" Lehrmethoden gesagt.

Bei der Frage nach den Quellen der Moraltheologie möchten wir die kirchliche Lehre an die Spitze stellen; denn das NT enthält doch schon das erste Christuszeugnis der Kirche für alle Zeiten. Gut wird von F. unterschieden „Kasus" (= eine mehr oder weniger konkret vorgestellte persönliche Lage") und Situation (= eine „absolut einmalige persönliche Lage") (50). Aus einer tieferen ontologischen Sicht muß das Verhältnis von Natur und Übernatur, natürlichem und übernatürlichem Sittengesetz, Allgemeinem und Individuellem – Existenziellem, Gutem und Bösem herausgearbeitet werden.

So sehr wir mit F. die Gefahr sehen, daß sich im christlichen Raum neben einer Moraltheologie eine vorgängige Moralphilosophie oder Ethik aufbaut, so möchten wir gerade aus dem inkarnatischen Prinzip heraus beide gelten lassen, aber in ihrer inneren Zuordnung sehen. Vgl. Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie, Bd. I, Münster 1959.

Der II. Beitrag behandelt zum Teil dieselben Themen wie der I. J. F. hält sich von allen Einseitigkeiten fern, die sich heute im Umbruch der Zeit so leicht einstellen. Besonders kann man die Moraltheologie nicht auf ein sittliches Vernunftgesetz reduzieren. F. betont aber auch: „Es wäre unmenschlicher und weltfremder Supranaturalismus, wollte man die naturgesetzliche Sittlichkeit aus der christlichen Sittlichkeit ausklammern" (71).

Nicht bloß das Problem von „zwei verschiedenen Arten von Sittlichkeit" müßte u. E. noch tiefer angefaßt werden, sondern auch das Problem christlicher Weltgestaltung (77ff).

Der III. Beitrag behandelt das „Gesetz Christi" und gibt damit eine Antwort auf die heute so oft gestellte Frage nach der material-inhaltlichen Christlichkeit sittlicher Normen. Nach F. sprechen wir beim „Naturgesetz" „in Abstraktion", „indem wir sie (die sittliche Ordnung) nämlich herauslösen aus der Gesamtwirklichkeit, dem Gesetze Christi. Wir verstehen dann auch, daß das Naturgesetz sich nicht eigentlich auf eine gedachte natura pura als letztes ontologisches Fundament bezieht – sie wäre ebenso wie die natura lapsa und die natura redempta ein bestimmter (nämlich der *nur* – natürliche) status des Menschseins –, sondern auf die spezifische Menschennatur, unabhängig von bestimmten status ihrer Verwirklichung. Das ist wichtig, wenn man von der Frage der Kontinuität oder Diskontinuität zwischen Naturgesetz und Christi spricht" (97).

Wir sehen, F. trifft mitten hinein in die heutige Diskussion und befreit sie vor einem gefährlichen Rationalismus und existenzialistischen Relativismus ebenso wie vor einem Legalismus und ungeschichtlichen Essentialismus.

Bochum G. Ermecke

Kofler, Anton: **Über die Beziehung zwischen Eheunfähigkeit der Personen und dem Ehewillen.** Entwicklung des Problems von Sanchez bis in die Gegenwart. – Roma: Libreria Editrice dell'Università Gregoriana 1968. XV, 189 S. (Analecta Gregoriana, Cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita, Vol. 165. Series Facultatis Iuris Canonici: sectio B n. 23) br. Lit 3000; $ 5

Diese von Urbanus Navarrete angeregte Dissertation behandelt das Problem: Welche Auswirkung hat ein trennendes Ehehindernis auf den Ehekonsens? Hat das Vorliegen eines solchen Ehehindernisses zur Folge, daß ein Ehekonsens überhaupt nicht existieren kann? Oder beschränkt sich der Effekt des impedimentum dirimens darauf, daß die Existenz des Ehekonsenses in sich nicht unmöglich ist, ihm jedoch durch das Ehehindernis die Rechtswirksamkeit genommen wird? Die angeschnittene Frage erhält praktische Bedeutung bei der *sanatio in radice*, da diese stets einen *consensus naturaliter sufficiens, etsi iuridice inefficax* zur Voraussetzung hat. An der Entwicklung der sanatio in radice hat sich daher auch die hier erörterte Problemstellung entfaltet.

Die Untersuchung Koflers trägt hauptsächlich rechtsgeschichtlichen Charakter, indem sie die vielgestaltige Entwicklung der vorgelegten Frage, von Thomas Sanchez (1550–1610) angefangen bis in die Gegenwart, umsichtig nachzeichnet. Da sie damit zu den jüngsten Erörterungen um die Natur des Ehekonsenses hinführt, erbringt sie nebenbei einen rechtsdogmatischen Ertrag.

Historisch verlief die Diskussion in drei Etappen. Die erste ist beherrscht von Sanchez und seiner These: Ein trennendes Ehehindernis schließt die Existenz eines Ehekonsenses aus. Die zweite Phase setzte mit Benedikt XIV. (1675–1758) ein und führte bis zur Schwelle des Codex Iuris Canonici (1918). Ausgehend von der erweiterten Dispenspraxis bei der sanatio in radice unter Benedikt XIV. wurde dabei differenziert nach dem Ursprung des jeweils vorliegenden Ehehindernisses: Handelt es sich um ein impedimentum iuris mere ecclesiastici, so ist die Existenz eines Ehekonsenses an sich noch möglich. Nur für das impedimentum iuris divini hielt man an der Meinung des Sanchez fest; ein solches Ehehindernis schließt die Existenz eines Ehekonsenses aus. Mit c. 1139 des Codex Iuris Canonici ist bereits die dritte Entwicklungsstufe beschritten. Zur sanatio in radice einer Ehe, die mit einem impedimentum iuris divini ungültig geschlossen wurde, trifft c. 1139 § 2 auch für den Fall, daß das Ehehindernis inzwischen entfallen ist, die Feststellung: Ecclesia non sanat in radice. Bewußt haben sich die Kodifikatoren auf diese rein faktische Feststellung beschränkt und eine Grundsatzaussage (Ecclesia sanare in radice nequit) vermieden. Man wollte sich nicht auf die Meinung festlegen, ein Ehehindernis göttlichen Rechts lasse keinen hinreichenden Ehekonsens zu, so daß eine sanatio in radice gar nicht möglich sei. Seitdem hat sich eindeutig die Erkenntnis durchgesetzt, daß ein impedimentum dirimens ohne Unterschied, ob es im göttlichen Recht oder im nur kirchlichen Recht wurzelt, einen consensus naturaliter sufficiens nicht ausschließt. Damit ist die jüngste Entwicklung untermauert, die zwar c. 1139 § 2 noch nicht formell aufgehoben, aber sein „Ecclesia non sanat" durch eine neue, gegenteilige Dispenspraxis kurzerhand beiseitegeschoben hat.

Der Verf. hat das, was hier nur in groben Umrissen skizziert ist, in breiter Entfaltung entwickelt. Das Material ist sauber aus den Quellen erarbeitet, der Ertrag in klarer Übersicht dargeboten.

Bei der inhaltlichen Qualität bleibt um so mehr zu bedauern, daß die Arbeit in formaler Hinsicht viele Wünsche offenläßt. Die Zahl der Druckfehler übersteigt bei weitem das erträgliche Maß. Mit der deutschen Sprache scheint der Verf. obendrein auf Kriegsfuß zu leben. Ein einziges, noch harmloses Beispiel sei angeführt: „die gegenständliche Arbeit" (16); gemeint ist „die vorliegende Arbeit". Im Literaturverzeichnis stecken manche Flüchtigkeitsfehler; für den Aufsatz von Wenner ist nicht einmal angegeben, wann und in welcher Zeitschrift er erschienen ist. Bei Zitaten aus mehrbändigen Werken müßte die Bandzahl vermerkt sein (z. B. S. 163 A. 15). Von den vielen Verweisungen innerhalb des Buches stimmt nicht eine einzige Seitenzahl; vermutlich sind die Zahlen des Manuskripts unkorrigiert stehengeblieben.

Bensberg H. Flatten

Rötzer, Josef: **Menschenbild, Sexualität und Ehe.** Grundriß einer evolutiven Anthropologie. – Bergen-Enkheim b. Frankfurt a. M.: Verlag Gerhard Kaffke 1969. 167 S. Text, 465 Nummern Lit.-Verz.

R. behandelt im ersten Abschnitt (nach dem Vorwort) „Hirnforschung und Anthropologie" (9–53), wobei für den Nichtfachmann in Medizin oder Psychologie wohl die Behandlung der plastischen Perioden des orbitalen Stirnhirns (20–22 u. 32–34) besonders bedeutungsvoll ist. Die Plastizität steht mit dem Lebensalter in Zusammenhang und damit auch mit der Entstehung von normalen oder nicht normalen Haltungen oder Ausfallerscheinungen. R. stimmt Penfield zu, der sagt, daß das Gehirn durch die Psyche geformt wird (40). R. zitiert Spatz, der eine zerebrale Leistungspotenz von einer zerebralen Leistungsentfaltung unterscheidet. Diese Unterscheidung hat nach R. sowohl für die Entwicklung des Menschen als Art wie auch als Individuum Gewicht (41). Der letzte Satz von Abschn. 1 lautet: „Die Erlangung echter Entscheidungsfreiheit ist abhängig vom rechten Gebrauch der Plastizität und der plastischen Perioden des Gehirns."

Der 2. Abschn. behandelt die biologische Sonderstellung des Menschen (54–67). Gegenüber der Instinktsicherung des Tieres und seiner Verhaltensangewiesenheit auf Signale der Umwelt und eigene Organspezialisierung hebt R. beim Menschen Kenntniserwerb, Fehlen von Verhaltensmustern im Zusammenhang mit weniger einseitiger Organspezialisierung, eigene Schaffung von Umwelt, Weltoffenheit hervor als Voraussetzungen für freies und verantwortungsvolles Handeln, auch Angelegtsein für religiöse Bindung. (Hier verlangt m. E. manches ausführlichere und schärfere Unterscheidungen.) Triebverzicht ist für den Menschen, wie R. richtig betont, unentbehrlich, und zwar über das Gebiet der Sexualität hinaus, doch hält R. den Trieb als Ansatzpunkt für Unterscheidung des Menschen vom Tier für problematisch. Für R. ist es die Funktion des Stirnhirns (65). Als besonders interessant sei der

Schlußsatz des Kapitels über die „Instinktsicherung des Tieres" (57) hervorgehoben, sowie der letzte Absatz des Kapitels „Nur Sublimierung der Sexualität?" (66/67).

Der 3. Abschn. (68–83) behandelt die Sonderstellung des menschlichen Fortpflanzungsgeschehens. Aber hier wird wieder zunächst über die Mannigfaltigkeit der Verhältnisse im ganzen Tierreich berichtet. Zunächst werden Fortpflanzung und Zweigeschlechtlichkeit allgemein behandelt, es folgen die Behandlung von Brunftzeit und Brunst oder Oectrus, über Sexualzyklus und Menstruationszyklus. Besonders beachtenswert ist die Behandlung von „Menstruationszyklus beim Menschen und Libidoschwankung" (79–83), wonach sich eine Wahrscheinlichkeit für eine nicht sowohl hormonal, als vielmehr psychologisch bedingte „Wunsch-Libido" oder „psychogene Pseudo-Libido" (nach R.s Meinung) zu ergeben scheint. S. 82 sagt der Autor: „Eine gesetzmäßig schwankende Libido, sei es auf Grund hormonaler Einflüsse, sei es auf Grund endogen-nervöser Erregungsschwankungen, ist bei der gesunden Frau nicht nachweisbar."

Der Abschnitt IV: „Der Fruchtbarkeitsrhythmus der Frau" (84–131) ist medizinisch-deskriptiv. Er ist aber deshalb für jeden Nichtmediziner der am schwierigsten verständliche Teil des Buches. R. hebt hervor, daß es sich bei der Empfängnisverhütung nicht um eine rein medizinische Frage, sondern um ein gesamtmenschliches Problem handle, und daß es eine einfache und sichere Verhütungsmethode nicht gebe (89). Das kurze Kapitel über „Die Notstandsamenorrhoe", d. h. über das Ruhen der zyklischen Funktionen bei Frauen, die unter besonders schweren körperlichen, vor allem aber auch seelischen Bedingungen leben müssen (z. B. in Arbeits-, Konzentrations-, Kriegsgefangenenlagern mit Furcht vor Vergewaltigung oder unerträglichen Folgen einer etwaigen Schwangerschaft), ist lehrreich für den Einfluß unmenschlicher Lebensbedingungen auf den Organismus, zumal auf dem Wege über das Psychische.

Abschnitt V bietet eine Zusammenfassung als Grundlage für eine evolutive Anthropologie. Einem kurzen Kap. über den Verlust der Freiheit aus eigener Schuld folgt ein längeres, das ausdrücklich eine positive Sicht der Sexualität bietet. Jetzt treten Wertfragen ins Blickfeld. Es wird die menschenwürdige Form der Empfängnisregelung, danach die Problematik naturrechtlicher Begründungen behandelt; darauf folgen Kapitel über Zusammenhänge kirchlicher Lehrentscheidungen und biologischer Gesetze.

In diesen Kapiteln steht m. E. viel für praktisch-seelsorgliche Belange Wertvolles, aber ich habe doch Bedenken, jetzt das „Offensein auf Zeugung" von Akten zuzugeben (169–172), die trotz ihrer Naturgemäßheit aus in der konkreten Zuständlichkeit der Frau gelegenen Gründen mit vorher erkannter Sicherheit unfruchtbar bleiben werden. Das bloße „Offensein" ist nur ein anderer und m. E. nicht glücklicher Ausdruck für das, was man bisher an unfruchtbaren ehelichen Akten als *per se aptus ad generationem prolis* bezeichnete. Auch diese Bezeichnung war sachlich irreführend. Ehegatten, die wußten, daß die Frau das Klimakterium hinter sich hatte oder aus medizinischen Gründen unfruchtbar war, konnten ebensowenig *actus per se aptos ad procreationem* setzen, wie ein Klaviervirtuose auf einem Klavier ohne Saiten musizieren kann, auch wenn er die Tasten ganz richtig im Sinne einer bestimmten Komposition drückt. Eine stumme Klaviatur ist kein *instrumentum per se aptum* zum Musizieren. Die *aptitudo actus ad procreationem prolis* hat die *aptitudo personarum coeuntium ad procreationem* zur unabdingbaren Voraussetzung. Im 13. Jh. konnte man dies noch nicht unterscheiden, weil man die in der copula von der Frau ausgeschiedene Flüssigkeit für die Materie hielt, die durch einen von der Seele des Mannes ausgehenden spiritus, der mittels des sperma virile übertragen gedacht wurde, zur lebenden Materie und weiterhin zu einem menschlichen Leibe geformt werde. Soweit es sich um die moraltheologische oder kanonistische Bewertung solcher Akte handelt, ist natürlich stets Bedingung, daß es actus humani sind. „Offen" für Zeugung scheinen mir nur solche ehelichen Akte zu sein, bei denen die Gatten mit der Möglichkeit einer Zeugung, besser: Befruchtung einer Eizelle durch ein Spermium (als Auswirkung des Aktes nach mindestens mehreren Stunden) rechnen. Während des Vollzugs des Aktes selbst findet niemals die Befruchtung statt, und ich kann nicht sehen, daß eheliche Akte einige Zeit nach Beginn einer Schwangerschaft oder gar nach vollendetem Klimakterium der Frau noch „offen" für Zeugung sein könnten. Eine copula maritalis wird von seiten eines gesunden Gatten stets Spermien in den weiblichen Organismus transportieren. Die Reifung von Spermien erfolgt beim Manne kontinuierlich, das Platzen eines Eifollikels bei der Frau erfolgt aber zyklisch. Außerdem erlischt die Fortpflanzungsfähigkeit der Frau erheblich früher als beim Mann, und wenn die Zyklen der Ovulationstermine auch durch Krankheiten oder vom Psychischen her (vgl. 108–128) störbar sind, so liegen sie doch normalerweise weit auseinander, und bei sorgfältiger Beobachtung von Basaltemperatur (= Aufwachtemperatur) und Zustand des Zervixschleims kann man wenigstens mit Wahrscheinlichkeit „empfängnisfreie Tage" berechnen. Nach S. 130 bestehen „nur etwa 4 fruchtbare Tage im Zyklus". Von einer Zusammenschau der von R. dargelegten Sachverhalte aus ergibt sich die Möglichkeit einer nicht schematischen, aber auf sorgfältiger Beobachtung beruhenden Benutzbarkeit von Tagen im Zyklus der Gattin zum ehelichen Akt der Vollhingabe, an denen doch eine Empfängnis nicht zu erwarten ist, was sittlich einwandfrei sein kann.

Der Abschn. V behandelt: Evolutive Anthropologie, Sexualität und Ehe. Die Formulierung: Evolutive Anthropologie „meint den Auftrag zu immer besserer Integrierung unbewußter Triebregungen, damit die Gesamtperson frei wird zu größerer ethischer Verantwortlichkeit" (139). „Typisch menschlich ist ... die Möglichkeit einer ethischen Wertvorstellung und das danach bewußt ausgerichtete Handeln" (140). Das besagt: „im Dienste einer Liebeszuwendung vom Ich zum Du, welche die Person voll engagiert und in diesem vollen Selbsteinsatz der gesamtmenschlichen Fähigkeit erst das Tor aufmacht zu einem tiefen Befriedigtsein, zu echter gegenseitiger Beglückung" (142/43). Es ist demgemäß zu unterscheiden zwischen Geburtenbeschränkung oder Empfängnisverhütung einerseits und Geburtenregelung auf der Grundlage von ethischer Triebbeherrschung andererseits (ebda). Aber ich habe Bedenken, wenn R., sogar unter Berufung auf eine Enzyklika, von der untrennbaren Verbindung der zweifachen Bedeutung des ehelichen Aktes, nämlich der liebenden Vereinigung und der Fortpflanzung spricht (152). Ich vermag nicht zu erkennen, wieso der eheliche Akt bei sicherer konkreter Unmöglichkeit einer Empfängnis die Bedeutung der Fortpflanzung haben oder auch nur bezeichnen könnte, z. B. nach dem Klimakterium der Frau, oder vorher in ihren durch sorgfältige Beobachtung gesicherten empfängnisfreien Zeiten oder in fortgeschrittenen Zeiten einer Schwangerschaft. Hier hat doch die Natur selbst die Verbindung der copula maritalis mit der Fortpflanzung aufgehoben, und das wissen heute Millionen von Eheleuten. Dies weiß auch das Kirchenrecht, das zwischen bloßer sterilitas und Impotenz unterscheidet und festsetzt, daß die bloße *sterilitas* die Ehe weder trennt noch hindert (vgl. *can 1068*, bes. *§ 3*) und zum Vollzug der Ehe ausreicht. Es wäre wirklich zu wünschen, daß endlich davon Abstand genommen würde, die *copula maritalis* als „Zeugungsakt" zu charakterisieren. In der naturgemäßen copula maritalis kann, wie schon erwähnt, nur in Abhängigkeit vom zyklischen Follikelsprung bei der Frau die Möglichkeit einer Befruchtung hergestellt werden, und die empfängnisfreie Zeit ist in jedem Zyklus erheblich länger als die für eine Befruchtung geeignete Zeit. Von einem „ehelichen Zeugungsakt", einem *actus humanus generandi*, sollte überhaupt nicht geredet werden, weil es überhaupt keinen solchen *actus humanus* gibt. In der *copula perfecta* geschieht biologisch nicht mehr, als daß vom kopulationsfähigen Manne in seinem Sperma eine riesige Menge von Spermien in die weiblichen Geschlechtswege ausgeschüttet wird. Aber auch wenn das sperma virile keine Spermien enthält, z. B. nach Vasektomie, ist gültige Ehe möglich. Alles Weitere ist normalerweise reines Naturgeschehen, das bestenfalls einige Stunden, vielleicht einige Tage nach der copula zu einer Befruchtung (Vereinigung von Ei- und Samenzelle) führen kann.

S. 164 stehen mehrere Aussagen, die ich mit Fragezeichen versehen, wenn nicht ablehnen muß. R. sagt, daß unmittelbar im Anschluß an die Befruchtung die ersten Furchungen und Zelldifferenzierungen beginnen. Das halte auch ich für wahrscheinlich, aber es ist m. W. auch heute noch keine gewisse empirische Tatsache. Bis vor nicht langer Zeit waren jedenfalls die allerersten Teilungsschritte der befruchteten menschlichen Eizelle noch nicht beobachtet worden, zumal nicht unter den natürlichen Bedingungen im Organismus einer gesunden Frau.

Ferner sagt R. mit Bezug auf die Frage nach dem Zeitpunkt des Beginns der Schwangerschaft, daß die Frage nach dem Beginn des Lebens auch die theologische Literatur beschäftigt. Ich meine, daß schon die Aufwärtswanderung der Spermien zweifellose Lebensakte der Spermien sind, und daß noch viel gewisser die Vereinigung von Spermium und Eizelle zur Zygote das eigene Leben von Spermium und Ei schlechthin zur Voraussetzung hat. Die Bildung der Zygote kommt dadurch zustande, daß Spermium und Eizelle aufeinander hin Aktivität entfalten. Ich gebe mich der Hoffnung hin, daß heute auch alle katholischen Theologen, sofern sie von Eizelle, Spermium und deren Vereinigung zur Zygote wissen, auch

den Keimzellen Leben zuerkennen. Das Unberechtigte dieser Hoffnung müßte bewiesen werden. Eine berechtigte Diskussion unter Theologen kann m. E. aber auch heute noch darüber bestehen, von wann ab ein menschlicher Foetus ein geistiges Lebensprinzip hat, d. h. Person ist. Geistige Lebensakte kann man erst relativ spät feststellen, und die morphologische Voraussetzung für geistige Akte ist nach unserem Wissen das Gehirn. Aber trotzdem bleibt es möglich, daß das geistige Lebensprinzip des Foetus von der Befruchtung an vorhanden ist, und diese Möglichkeit muß beim freien Verhalten gegenüber dem Foetus stets berücksichtigt werden.

.S 165ff wird über die Begriffe *inclinatio naturalis* (Thomas) und Naturtendenz gehandelt. Von hier bis zum Schluß (174) werden noch viele kluge Gedanken geäußert, die z. T. auch noch eingehender Diskussion bedürften, die hier nicht geboten werden kann. Ich bin persönlich der Meinung, daß der letzte Sinn von Zweigeschlechtigkeit und Ehe nicht ohne Berücksichtigung der Erschaffung von Mann und Frau in übernatürlicher Gottesgemeinschaft und ihrer Zusammenführung zur Ehe durch Gott im Paradiese und ohne die Ähnlichkeitsbeziehung von monogamer, christlicher Ehe und Christus-Kirche-Beziehung nach Eph 5 erfaßbar sind, wie ich in dem Buche „Dieses Geheimnis ist groß" (1960, S. 101–121) dargelegt habe. Das aus einer Einehe hervorgehende Kind ist in der durch die Verschmelzung je einer haploiden väterlichen und mütterlichen Chromosomengarnitur im Zellkern der Zygote und demgemäß aller aus ihr hervorgehenden Zellkerne in seinem Organismus auch als neuartiges, substantiales Nachbild der zweieinigen Lebensgemeinschaft seiner Eltern, nicht bloß als deren Zielpunkt zu sehen, und Eph 5, 31–33 muß zusammengesehen werden mit Christus. Von hier aus könnte sicherlich noch manches entfaltet werden, was theologisch und pastoral beachtlich wäre.

Es war aber richtig, daß der Arzt Rötzer im natürlichen Bereich blieb, in dem er viel sehr Anregendes zu sagen weiß.

Münster H. Doms

Die Enzyklika in der Diskussion. Eine orientierende Dokumentation zu „Humanae Vitae". Hrsg. von Franz **Böckle** und Carl **Holenstein.** – Zürich-Einsiedeln-Köln: Benziger Verlag 1968. 208 S. DM 8.80

Oertel, Ferdinand: **Erstes Echo auf humanae vitae.** Dokumentation wichtiger Stellungnahmen zur umstrittenen Enzyklika über die Geburtenkontrolle. Zweite Aufl. – Essen: Verlag Fredebeul & Koenen 1969. 101 S. DM 3.90

Wer heute diese Dokumentationen liest, die vor einem Jahr zusammengestellt wurden, kann überrascht feststellen, wie damals schon fast alle wichtigen Gesichtspunkte aufgegriffen wurden und wie wenig sich die Diskussion weiter entwickelt hat. Oertel hat schon im September 1968 auch die Stellungnahmen in Zeitungsartikeln erfaßt, Böckle konzentriert sich mehr auf die größeren, schwergewichtigen Stellungnahmen von Bischöfen und Wissenschaftlern. – Die Standpunkte beider Seiten haben sich kaum geändert, und die ablehnende Haltung ist zahlenmäßig in Theorie und Praxis nicht schwächer, sondern stärker geworden, ohne das wesentlich neue Momente aufgetaucht wären. Vor allem scheint die Praxis sowohl der Eheleute wie der Seelsorger den Aufstellungen der Enzyklika davon zu laufen.

Rasch haben sich zwei Hauptdiskussionspunkte herausgebildet: 1. Die Frage nach Natur und Naturrecht (und in diesem Rahmen die Frage nach der „Natur" der Sexualität und des Sexualaktes). 2. Die Frage der Lehrkompetenz der Kirche in naturrechtlichen Fragen, in denen die kirchliche Autorität nicht von der Offenbarung gedeckt ist.

Der bemerkenswerteste Beitrag scheint mir das „Nachwort" des Herausgebers Prof. Böckle in seinem Sammelband zu sein. Er arbeitet in besonnener, aber entschiedener Weise zwei Hauptpunkte heraus und bezieht auch persönlich (negativ) Stellung.

Bei der Frage der Lehrkompetenz der kirchlichen Autorität (und der entsprechenden Glaubens- oder Gehorsamspflicht des Gläubigen) weist B. darauf hin, daß zwar im ersten Schema der Kirchenkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils (1961/1962) die Formulierung Papst Pius XII. in *„Humani Generis"*, daß im Falle einer päpstlichen Entscheidung zu einer klar umrissenen, strittigen Meinung dieser Punkt der freien Diskussion entzogen sei, wörtlich aufgenommen worden, im endgültigen Text aber ersatzlos gestrichen worden sei – „weil bei all diesen Entscheidungen eine viel differenziertere Beurteilung erforderlich ist". B. erklärt dann seine Auffassung. Eine lehramtliche Entscheidung des Papstes habe normalerweise die gefestigte Meinung der Gesamtkirche zum Ausdruck zu bringen. Das sei nicht eine Frage „demokratischer Wahrheitsfindung", sondern die Konsequenz aus der wohl verstandenen Kollegialität zwischen Papst und Weltepiskopat. Aber (und darauf legt B. meines Erachtens mit Recht Wert) das päpstliche Votum habe nicht den Charakter eines präsidialen Stichentscheides zwischen zwei rivalisierenden Gruppen, sondern vielmehr die Funktion des „Scheidens": „Der päpstliche Entscheid gleicht einer Scheidung zwischen dem von der überwiegenden Mehrheit sicher Erkannten und dem eben noch nicht klar und eindeutig genug Gesehenen. Der Papst als Vorsteher und Hüter der Einheit im Episkopat hat nun festzustellen, worüber sich praktisch alle Bischöfe einig sind. Und darüber soll dann auch nicht mehr weiterhin frei diskutiert werden. Der Entscheid des Papstes setzt also von seiner Funktion her eine weitgehende Übereinstimmung mit der Gesamtkirche geradezu voraus." Hier scheint eine gute Richtung gewiesen, um in der Diskussion über das kirchliche Lehramt, seine Sicherheit und seine Verbindlichkeit weiter zu kommen. Aber die These muß noch weiter entwickelt und differenziert werden. Außer den Bischöfen kommt auch dem gesamten Kirchenvolk eine wesentliche Funktion zu. Außerdem darf es sich nicht nur um augenblickliche, sondern um langdauernde Übereinstimmung handeln. Die Formel des 1. Vaticanums, der Papst besitze jene Unfehlbarkeit, mit der Christus seine Kirche ausgestattet wissen wollte, muß noch weiter durchdacht werden. Sie scheint nicht nur den Umfang, sondern auch den Grund, ja sogar den eigentlichen Sitz der Unfehlbarkeit zu enthalten.

Außerdem, und das scheint mir eine wesentliche Ergänzung, muß unter den Objekten des kirchlichen Lehramtes genauer unterschieden werden. Die eigentliche Lehrautorität bezieht sich nach allen großen Dokumenten auf die Offenbarung, das *„Depositum fidei"* und muß in diesen Grenzen gehalten werden. Wir unterscheiden heute ja auch in der Heiligen Schrift zwischen Aussage und Offenbarungsaussage. Sonst müßte die Sonne sich immer noch um die Erde drehen, das Zinsnehmen verboten sein, der Kirchenstaat noch bestehen oder postuliert werden. Aus solchen Fehlentscheidungen sind endlich und entschieden die grundsätzlichen Konsequenzen und Klärungen zu ziehen. (Leider hat Prof. Ermecke in seiner Besprechung meiner Schrift „Das Naturrecht in Krise und Läuterung", 1969/1, zwar temperamentvoll polemisiert, aber kein einziges der Argumente widerlegt noch irgend ein halbwegs stichhaltiges Gegenargument vorgebracht).

Ein zweiter Hauptpunkt, den B. aufgreift, ist die nähere Bestimmung, in welcher Weise, nach welchen Begriffen, in welchen Grenzen „die Natur als Norm" sittlichen Handelns zu gelten habe. Dabei weist er nach A. v. Melsen darauf hin, wie schwierig die „Natur" bei Thomas in diesem Zusammenhang zu bestimmen sei („Von einer Bindung an biologische Gesetzmäßigkeiten, die es den Menschen verbieten würden, diese Gesetzmäßigkeiten mit der Vernunft zu steuern und sittlichen Zielen des ganzen Menschen dienstbar zu machen, ist bei Thomas keine Rede."). – In der Spätscholastik verstehe man unter „Natur" nicht mehr die Natur des Verstandes (was allerdings auch Thomas kaum so verstanden haben kann), sondern die allen Menschen gleiche Wesensnatur, von der dann vor allem die Forderungen des Völkerrechtes abgeleitet wurden. Bedeutsam erscheint mir aber der Hinweis auf die Verengung dieses Naturbegriffes in der späteren Zeit auf die Natur des Aktes, und gar seine „metaphysische" Natur; damit ist man doch wohl in eine Sackgasse geraten. Die weiteren Ausführungen, die gute Anstöße enthalten, beweisen aber zugleich, wie sehr hier die Spekulation noch im Argen liegt. Wie will ich aus der Wesensnatur des Menschen (oder gar aus der Natur seines Verstandes) die Zweigeschlechtlichkeit, wie Rechte und Pflichten, die aus ihr folgen, den Zusammenhang zwischen geschlechtlicher Liebe und Zeugungsauftrag, das Verbot der Homosexualität usw. usw. ableiten? Und außerdem: was ist hier Theologie, was nur Philosophie, Anthropologie, Psychologie usw.? Böckles Hinweise, die in dem von ihm herausgegebenen Band „Naturrecht im Disput" weiter ausgeführt werden, tragen viel zum Verständnis der Denkkategorien, der Problematik und Krise der kirchlichen Sexualmoral in der gegenwärtigen Stunde bei. Lösungen sind damit freilich noch nicht gefunden, aber doch der Weg dazu immer mehr freigemacht. Wir kommen nicht darum herum, die gesamte Sexualmoral von Grund auf neu zu durchdenken, und zwar nicht völlig neue Normen, wohl aber neue, tiefere Beweisgründe aufzustellen.

Zürich Jakob David

Häring, Bernhard: **Brennpunkt Ehe.** Heutige Probleme und Perspektiven in Tradition und Lehramt. – Bergen-Enkheim b. Frankfurt/Main: Verlag Gerhard Kaffke 1968. 63 S. (Theologische Brennpunkte Bd 16) kart. DM 6.80

Häring, Bernhard: **Krise um „Humanae Vitae".** – Bergen-Enkheim: Verlag Gerhard Kaffke 1968. 93 S. (Theologische Brennpunkte Bd 17) kart. DM 6.80

Die beiden Schriften des verdienten römischen Moraltheologen setzen sich vor allem mit den Thesen von Humanae Vitae (und Casti connubii) auseinander, und machen viele Vorbehalte und Einwände geltend. Sie berichten aus nächster Nähe und zum Teil eigener Beteiligung einige nicht unwichtige Einzelheiten aus der Vorgeschichte der beiden Enzykliken. Sie distanzieren sich zugleich deutlich von deren Sichten des ehelichen Geschehens und der Empfängnisregelung. Auch aus der Geschichte der Theologie werden interessante Texte beigebracht. – Die beiden Bändchen bieten freilich keine voll ausgearbeiteten Studien und man spürt es ihnen an, wie schwierig es einem in Rom lebenden Theologen bisweilen wird, zwischen der Loyalität zur Einsicht und Wahrheit und jener zum kirchlichen Lehramt den richtigen Weg zu finden.

Zürich Jakob David

Chauchard, Paul: **Wie frei ist der Mensch? Biologie und Moral.** Aus dem Französischen übertragen von Carl Heinz Eickert. – Düsseldorf: Verlag Patmos 1968. 208 S. Pp. DM 16.80

Chauchard geht es hier, ähnlich wie in früheren Veröffentlichungen (Naturwissenschaft und Katholizismus – Olten/Freiburg 1962, und: Christentum und Menschenhirn – Wien/München 1966), um den Entwurf eines Menschenbildes, das die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Evolutionsforschung und die Aussagen der theologischen Anthropologie in einer Weise integriert, die auch den heutigen Menschen anspricht. Die evolutive Schöpfungstheologie Teilhard de Chardins kann dabei als Grundkonzeption des Verfassers angesehen werden, der als Neurophysiologe die Hominisation besonders unter dem Aspekt der Gehirnentwicklung betrachtet und von der Hirnforschung her biologisch vorgegebene Strukturen im moralischen Verhalten des Menschen aufzeigt.

Wissenschaftstheoretische Überlegungen, das Problem um Freiheit und Determination und die im Menschsein begründete sittliche Aufgabe sind die Hauptakzente der Gliederung:

Im ersten Teil „Biologie und menschlicher Fortschritt" (33–80) wird eingangs dem wahren Ziel des technischen Fortschritts „die Erde menschlicher zu machen" (33) die Gefahr der Selbstzerstörung durch Radioaktivität, schädliche Chemikalien, Psychopharmaka und psychologische Manipulationen gegenübergestellt (35–48). Da also wissenschaftliche Fortschritte auch zum Bösen führen können, ist eine kritische Auseinandersetzung mit der traditionellen These von der Neutralität der Wissenschaft erforderlich (51). Die exakten Wissenschaften können weder wertneutral sein (52), noch kommt ihnen das Recht einer statistisch begründeten Normierung menschlichen Verhaltens (z. B. Kinsey) zu (55). Vor allem darf eine recht verstandene Biologie vom Menschen nicht einseitig biologistisch (60) arbeiten, sondern muß die Sonderart des Menschen (63) herausschälen, womit sie zwangsläufig, „weil sie eine Wissenschaft vom menschlichen Lebewesen ist, die alles Geistige vom Organischen her begreift, in die Sonderrichtung einer Moral der Natur und des eigensten Wesens des Menschen" mündet (64). Hinsichtlich der wissenschaftlichen Aussagegrenzen ist aber festzuhalten, daß die Moral nicht auf der Biologie gründet, sondern auf der Natur des Menschen. Die „Biologie ist normativ nur in dem Maße, in dem sie uns unter einem besonderen Aspekt über jene Natur unterrichtet" (77).

Der zweite Teil „Entartung der Freiheit" (83–128) sieht die Freiheit und sittliche Entscheidungsfähigkeit des Menschen im richtigen Funktionieren des Gehirns begründet (87), wobei aber erzieherische und allgemein psychologische Faktoren einschließlich der gesamten Umweltsituation entscheidend mitspielen (92). Beeinträchtigt oder aufgehoben wird die Freiheit durch pathologische Gehirnveränderungen, Hormonstörungen, Psychosen und Neurosen (92–116). Eine restlose Determination des Menschen zum Bösen und damit eine Freiheit von jeglicher Schuld lehnt aber Chauchard ab: „Da ... jeder Mensch ein bestimmtes Maß an Freiheit behält, besitzt er unbestreitbar die Möglichkeit, über das Bedingtsein hinaus wirklich zu sündigen" (128).

Im dritten Teil „Die Kunst, Mensch zu sein" (131–183) will der Verfasser zeigen, „was es heißt, sein Gehirn menschlich zu gebrauchen" (133). Das Verhalten zum Nächsten, die Verantwortung für Welt, Fortschritt und Zukunft kommen zur Sprache. Als Schlußfolgerung ergibt sich „das Schicksal des Menschen, daß er, wenn er frei bleiben will, sich in Freiheit an die moralischen Bedingtheiten binden muß" (187).

Die Bedeutung des Werkes liegt darin, der sich heute immer mehr an empirischen Daten orientierenden Moraltheologie und Moralpsychologie eine Reihe neurophysiologischer Fakten zu liefern, die für eine sittliche Beurteilung menschlicher Verhaltensweisen relevant sind. Gerade für das aktuelle Problem der moraltheologischen Normenfindung ist die Einbeziehung biologischer und medizinischer Erkenntnisse erforderlich. Chauchard ist es gelungen, für die Moraltheologie wesentliche Forschungsergebnisse der Neurologie und Humanbiologie unter ihrem ethischen Aspekt herauszuarbeiten. Die starke Betonung der Hirnforschung muß vom Fachgebiet des Autors her verstanden werden. Eine solche Schwerpunktbildung kann, wie im vorliegenden Fall, für den Theologen durchaus instruktiv sein. Angesichts der zahlreichen Grenzfragen zwischen Verhaltensbiologie (Ethologie) und Moraltheologie ist allerdings der Untertitel „Biologie und Moral" zu allgemein gehalten, da ja tatsächlich nur Teilaspekte behandelt werden.

Der wissenschaftlich interessierte Leser wird das Fehlen eines Literaturverzeichnisses und die geringe Zahl der Anmerkungen bedauern. (In der gleichen Patmos-Reihe finden sich z. B. bei Bröker und Gründel zahlreiche Literaturverweise).

Es mag noch ergänzend auf folgende, auch moraltheologisch bzw. moralpsychologisch beachtenswerte Publikationen hingewiesen werden: J. M. R. Delgado, Die experimentelle Hirnforschung und die Verhaltensweise: Endeavour XXVI (1967) 149–154 (Deutsche Ausgabe); E. v. Holst u. U. v. Saint Paul, Vom Wirkungsgefüge der Triebe: Naturwissenschaften 47 (1960) 409–422 (behandelt Hirnreizversuche!); D. Ploog, Verhaltensforschung und Psychiatrie: Psychiatrie der Gegenwart Bd I/1 B (Berlin, Göttingen, Heidelberg 1964) 291–443.

Diese Literatur bezieht sich auf die Thematik des besprochenen Bandes im engeren Sinne. Darüber hinaus müßten die bei Chauchard nur kurz (44–46) behandelten Psychopharmaka wohl auch moraltheologisch stärker beachtet werden. Nicht zuletzt sei für das Problem „Biologie und Moral" auf die zahlreichen Arbeiten auf dem Gebiet der vergleichenden Verhaltensforschung verwiesen.

Die genannten Ergänzungen sind als weiterführende Hinweise gedacht. Der Wert des Buches als Beitrag zum offenen Dialog zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen wird dadurch keineswegs berührt. Die Integration empirischer Fakten in den theologischen Erkenntnisprozeß wird vielmehr durch solche Werke angeregt und in ihrer Notwendigkeit bestätigt.

München Fritz Rauh

Stern, Karl: **Die Flucht vor dem Weib.** Zur Pathologie des Zeitgeistes (aus dem Englischen von Otto Lause). – Salzburg: Verlag Otto Müller 1968. 231 S. Lw ÖSch 138.–; DM 23.–

Es ist verständlich, daß ein Psychiater nach den pathologischen Zügen seiner Zeit forscht. Aber der Autor geht weiter, denn er begründet die erhobenen Tatsachen mit ihrer ontologischen Dimension. Daraus ergibt sich die Form seiner Darstellung, die eine deskriptive und hermeneutische ist.

Nachdem er die Polarität der Geschlechter in Antithesen behauptet hat, prüft er sie eingehendst unter Beobachtung von „Analyse und Intuition", „Wissenschaft und Weisheit", „Wissenschaftliche und dichterische Aussage", „homo faber und homo sapiens". Dann erst weist er auf den ontologischen (metaphysischen) Hintergrund seiner psychologischen Beobachtung hin. Und wieder erweist er sich als analytischer Psychologe, wenn er den Mann-Frau Konflikt in repräsentativen Menschen sowohl aus der Biographie wie literarischen Dokumentation charakterisiert. Descart, Schopenhauer, Sarte, Ibsen's Hedda Gabler und ihre Genossen, Tolstoy, Kierkegaard, Goethe stehen zum Nachweis. In abschließenden Marginalien faßt der Autor nochmals seine Erkenntnisse zusammen und ergänzt sie durch ein paar Anmerkungen wie über die gesegnete Spannung, über Liebe und Macht, über Person und Gesellschaft, über Mensch und Natur und über die Abhängigkeit.

Lohnenswert aber auch zugleich problematisch ist der Vergleich von Wissensgebieten, wobei das eine auf impirischer Erfahrungsgrundlage und das andere auf einer metaphysisch geisteswissenschaftlichen Grundlage aufbaut. Beide Denkkategorien erscheinen oft schwer in Verbindung zu bringen, gehen auch dementsprechend nach verschiedenen Methoden vor und verschreiben sich einer gegensätzlichen Methodologie. Darum wird wohl der Leser am meisten Gewinn daraus schöpfen, der sich des kriteriologischen Unterschieds bewußt bleibt. Der größte Gewinn aber ergibt sich ihm, wenn er die Anthropologie der Psychoanalyse und Phänomenologie des christlichen Glaubens gegenüberstellt, dann scheinen ihm vielleicht auch mit dem Autor moderne Theoreme bestätigt.

Der manichäische Zug in den Konflikten der behandelten sechs Repräsentanten der modernen Geistigkeit erweist sich nicht nur für den abendländischen Menschen, sondern auch für die Menschheit als conditio humana.

Im Hinblick auf die kulturanthropologische Entwicklung – manche bezeichnen sie revolutionär (Marx – H. Marcuse) statt evolutionär – kann das Studium von K. Sterns Beobachtungen und Reflexionen zu Schlußfolgerungen führen, die vor schweren Irrtümern positivistischer Anthropologie bewahren und dem „Mysterium der Androgynie" dienen, „das in der Krisis dieser geschichtlichen Stunde offenbar wird" (212).

Salzburg Leopold Prohaska

Klüber, Franz: **Katholische Gesellschaftslehre.** 1. Bd: Geschichte und System. – Osnabrück: Verlag A. Fromm 1968. 1021 S. Lw. DM 98.–

Verf., der durch seine Arbeiten zum Naturrecht, zu den Sozialprinzipien und zur Eigentumstheorie hervorgetreten ist, unternimmt in seinem umfänglichen Werk den Versuch, die Geschichte und die systematischen Grundlagen der katholischen Gesellschaftslehre darzustellen. Ohne eine klare Unterscheidung zwischen der Soziallehre der Kirche, die im strengen Sinne kein „System" darstellt, und der katholischen Sozialwissenschaft zu treffen, bestimmt K. als das Materialobjekt der katholischen Gesellschaftslehre „die vom Menschen als ens individuale et sociale begründeten Formen des Zusammenlebens. Der spezifische Blickpunkt, durch den sie sich von anderen sozialwissenschaftlichen Disziplinen unterscheidet, ihr Formalobjekt, ist dadurch bestimmt, daß sie unter dem Aspekt des katholischen Welt- und Menschenbildes die rechte Ordnung des Zusammenlebens zu erkennen sucht; daß sie also die Gesellschaftsordnung in ihrer Bezogenheit auf die in Natur und Übernatur fundierte christliche Gesamtordnung sieht. Der besondere, ihr eigene Forschungsgegenstand ist das Ganze der auf die Gesellschaft bezogenen Prinzipien und Normen, die in der natürlichen Schöpfungsordnung und der übernatürlichen Gnadenordnung grundgelegt und durch Naturrecht und Offenbarung erkennbar sind" (14).

Der I. Teil „Geschichte der katholischen Gesellschaftslehre" befaßt sich zunächst allgemein mit der „sozialphilosophischen Entwicklung" in der Antike, im Mittelalter und in der Neuzeit (35–256). K. wählt einen sehr einfachen Weg, wenn er im wesentlichen der Reihe nach die Gesellschaftsvorstellungen Platos, Aristoteles', Thomas' von Aquin, einiger spätscholastischer Autoren und der Träger der katholisch-sozialen Bewegung des 19. Jh. in Deutschland darlegt. Lohnender wäre es gewesen, die ideengeschichtlichen Verbindungslinien herauszuarbeiten, zumal man dann die sehr breit geratene Darstellung der sozialen Ansätze bei Thomas straffen und dafür manche andere Gedankenströme wie etwa der deutschen Romantik oder des französischen sozialen Katholizismus stärker berücksichtigen hätte können. Auch wäre eine gelegentliche Hintergrundinformation über die realen Zustände und Entwicklungsphasen der Gesellschaft willkommen gewesen, da sie dem der christlichen Gesellschaftslehre nicht selten gemachten Vorwurf, sie bewege sich in Abstraktionen, vorgebeugt hätte.

Daran schließt sich eine sehr eingehende Analyse der Dokumente der päpstlichen Soziallehre von Leo XIII. bis Paul VI. einschließlich der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils (257–616). Mit Ausnahme der Stellungnahmen Pius XII. zu gesellschaftlichen Ordnungsfragen, die unter mehr systematischer Rücksicht behandelt werden, bietet K. eher eine Darlegung und Kommentierung der großen Sozialenzykliken, denn eine unter historischer Rücksicht erwartete Perspektive der Lehrentwicklung. Daraus erklären sich die zum Teil recht ermüdenden Wiederholungen z. B. in der Eigentumsfrage. Die Literaturhinweise sind in diesem Teil wie auch in den anderen Abschnitten des Buches außerordentlich zahlreich. Allerdings handelt es sich dabei vorwiegend um Anregungen zum Weiterstudium, während man eine Einbeziehung und Verarbeitung dieser Literatur, von wenigen Autoren abgesehen, arg vermißt. Der wissenschaftliche Anspruch eines Werkes muß notgedrungen leiden, wenn beispielsweise bei der Behandlung der Mitbestimmungsfrage durch Pius XII. zwar die Publikationen O. v. Nell-Breunings bis zur Neige ausgeschöpft, die entsprechenden Äußerungen G. Gundlachs unterschlagen werden (371–376), wenn gleichfalls bei der Kommentierung der Pastoralkonstitution zu diesem Problem nur die Befürworter einer sogenannten „paritätischen" Mitbestimmung herangezogen, die gegenteiligen Ansichten Joh. Messners oder W. Webers, der immerhin als Konzilsberater fungierte, überhaupt nicht genannt werden (526ff), wenn Pius XII. eine „Linie des Abwartens und der Zurückhaltung gegenüber der Idee der wirtschaftlichen Mitbestimmung" (374) unterstellt wird oder wenn G. Gundlach – und zwar an einer Stelle, wo man es nicht vermutet, nämlich im Zusammenhang mit der Pastoralkonstitution – abgetan wird, er habe „ohne Erfolg" „seine persönliche Meinung in den Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes zur Geltung zu bringen" versucht (544). Ist dem Verf. eigentlich die bis heute anhaltende innerkatholische Kontroverse entgangen? Der Standpunkt von K. ist seit langem bekannt; aber nichts entbindet in einem Werk über Geschichte und System der katholischen Gesellschaftslehre von dem Gebot zur wissenschaftlichen Redlichkeit.

Nicht nur in der Mitbestimmungsfrage, auch an anderen Stellen erheben sich Bedenken, ob K. bei der Auswertung der Dokumente der päpstlichen Soziallehre nicht eine bestimmte Tendenz hineininterpretiert hat. Ein typisches Beispiel dafür ist die Behauptung, „Der Begriff des Kapitalismus (werde) von Paul VI. ebenso präzis umschrieben wie schon von Pius XI. in n. 101 u. 105ff der Enzyklika *Quadragesimo anno*" (584). O. v. Nell-Breuning hat bereits in seiner Würdigung darauf hingewiesen (Theologie und Philosophie 44 (1969), 103f), daß Pius XI. „das vieldeutige und emotional belastete Wort" „Kapitalismus" überhaupt vermieden und nur von kapitalistischer Wirtschaftsweise gesprochen habe, diese aber gerade im Unterschied zu der Stelle in *„Populorum progressio"* über den „sogenannten" Kapitalismus eindeutig umschrieben habe.

Der II. Teil „System der katholischen Gesellschaftslehre" behandelt zunächst das natürliche Sittengesetz als Erkenntnisquelle (617–735) und dann die Sozialprinzipien, zu denen das Personprinzip, das Solidaritätsprinzip und das Subsidiaritätsprinzip gezählt werden (735–910). Die Ausführungen sind, abgesehen von einigen nicht unwichtigen Erweiterungen, eine Wiederholung der Gedanken, die K. in seinem Buch „Naturrecht als Ordnungsnorm der Gesellschaft. Der Weg der katholischen Soziallehre" (Köln 1966) niedergeschrieben hat, das wiederum eine Zusammenfassung der bereits früher veröffentlichten Arbeit „Christliche Soziallehre" (I. Teil. Das Naturrecht; II. Teil. Gerechtigkeit; III. Teil. Sozialprinzipien) darstellte. Dieser „Rückgriff" hat den Autor wohl daran gehindert, tiefer in die Problematik mancher heiß diskutierter Fragen einzusteigen. Liest man beispielsweise den Abschnitt über „Unwandelbares und wandelbares Naturrecht" (633–637), so ist man überrascht, wie dürftig die dort angebrachten Literaturhinweise sind und wie problemlos eigentlich die Frage mit den Kategorien vom prinzipiellen und angewandten, vom abstrakten und konkreten Naturrecht gelöst wird. Auch die angrenzenden Abschnitte über „Primäres und sekundäres Naturrecht" (637–639) und „Naturrecht und ius gentium" (639–642) schaffen hier nicht mehr Licht. Die Anmerkungen „Zur geschichtlichen Entfaltung der Naturrechtsidee" (642–702) hätten besser im ersten geschichtlichen Teil ihren Ort gefunden. Im Gegensatz zu der in der Einleitung betonten Doppelartigkeit der Erkenntnisquellen der katholischen Gesellschaftslehre wird nur das Naturrecht behandelt, über die Offenbarung nichts gesagt. – Schließlich hat K. erneut das Solidaritätsprinzip auf die Sozialnatur, das Subsidiaritätsprinzip hingegen auf die Individualnatur des Menschen zurückgeführt. Auch wenn diese schematische Betrachtung durch die Voranstellung des Personprinzips gemildert wird, so bleibt die schon früher aufgeworfene Frage bestehen, ob das Subsidiaritätsprinzip als wirkliches Sozialprinzip von einer „Individualnatur" seinen Ausgang nehmen kann. Dies deutet auf eine nicht ganz geglückte Bewältigung des Verhältnisses von Person und Gemeinschaft hin.

Man wird gespannt sein dürfen, welche und wieviele weitere Volumina diesem "I. Band" folgen werden. Trotz der hier angeklungenen Bedenken ist die enorme Arbeitsleistung des Verf. anzuerkennen. Der Wert dieser „Zusammenschau" fällt besonders ins Gewicht in einer Zeit, in der die christliche Gesellschaftslehre Mißverständnissen und allerlei Vorbehalten ausgesetzt ist. Das Werk wird auch für alle diejenigen, die im sozialen Schulungswesen tätig sind, eine willkommene Handreichung sein. Unter dieser Rücksicht wäre eine größere Aufgliederung des Textes durch Zwischenüberschriften wünschenswert gewesen. Das sorgfältig angelegte Register (985–1021) wird die Benützung erleichtern.

Münster Anton Rauscher

Rauscher, Anton: **Die soziale Rechtsidee und die Überwindung des wirtschaftsliberalen Denkens.** Hermann Roesler und sein Beitrag zum Verständnis von Wirtschaft und Gesellschaft. – Paderborn: Ferd. Schöningh 1969. 313 S. geheftet DM 35.–

Behandelt wird die entscheidende Wende in der sozialen Ideengeschichte des deutschen Katholizismus im 19. Jh. Bis weit in die Siebzigerjahre stand man ohne wissenschaftliches Rüstzeug der schweren sozialen Frage gegenüber, sah die verheerenden Wirkungen des laissez-faire Liberalismus im Gefolge von A. Smith, ebenso die rasch wachsende Anziehungskraft der Marxschen Heilsbotschaft auf die proletarischen Massen. Heute weiß jeder, was Heinrich Pesch für die Erarbeitung der wissenschaftlichen Grundlage des katholisch-sozialen Denkens in Deutschland geleistet hat. Rauschers Arbeit macht ersichtlich, wie diese Leistung möglich wurde durch die Kritik Hermann Roeslers am Smithschen Wirtschaftsliberalismus und seiner mechanistischen Auffassung des Tauschverkehrs, dessen Gesetzen die Arbeit als Ware wie jede andere Ware unterworfen sei. Dagegen Roesler: Der Mensch ist das Um und Auf der Volkswirtschaft, für deren Ordnung daher die soziale Rechtsidee maßgebend ist, Arbeit und Eigentum sind „zwei Seiten einer und derselben Sache", nämlich des Prozesses der Volkswirtschaft als

Kulturaufgabe mit der Verantwortung des Eigentums für die Erzielung der dafür gebotenen volkswirtschaftlichen Produktivität. Roeslers Schlußfolgerung: Gegenüber der Willkür des Eigentums ist der Arbeitnehmer durch ein Arbeitsrecht, gegenüber dem Sozialismus ist die Eigentumsinstitution wegen ihrer Gemeinwohlfunktion zu schützen. Mit seinen Gedanken über den Waren-Charakter der Arbeit sich mit der Marxschen Kapitalismuskritik berührend, sieht er mit scharfer Wendung gegen den Sozialismus in diesem eine Fortsetzung der mechanistischen Gesellschaftsauffassung des Wirtschaftsliberalismus mit anderem Vorzeichen. Rauschers Arbeit geht weit über eine bloß historische Studie hinaus, da sie im Denken Roeslers den immer gleichen Kern der Sozialproblematik, den das Verhältnis von Eigentum und Arbeit bildet, und den immer gleichen Ansatz für ihre Bewältigung, die soziale Rechtsidee für die immer neu sich stellende Frage der Ordnung dieses Verhältnisses klarstellt. Es ist die heute wieder in der Mitbestimmungsdiskussion den hohen Wellengang verursachende Frage. Im ganzen bietet das Buch einen bedeutenden Beitrag zur Grundlagenforschung der christlichen Soziallehre, auf die sich diese heute zurückgeworfen sieht. Rauschers Werk ist keineswegs nur ein Buch für den Fachmann, da der Leser den Durchbruch durch mächtige ideelle Fronten in der schöpferischen Leistung einer großen Persönlichkeit erlebt.

Wien Johannes Messner

Strohm, Theodor: **Kirche und demokratischer Sozialismus.** Studien zur Theorie und Praxis politischer Kommunikation. – München: Verlag Chr. Kaiser 1968. 203 S. br. DM 15.80

Im Mittelpunkt der Untersuchung steht die Frage nach der Entsprechung der sozialen Position der Evangelischen Kirche seit dem Bekenntnis von Barmen und dem demokratischen Sozialismus des Godesberger Programms der SPD. Vorausgehen zwei Kapitel, die den geschichtlichen Hintergrund abtasten und einige Stufen der Entwicklung des Verhältnisses zwischen Protestantismus und Sozialismus beleuchten wollen. Zunächst werden die „Ansätze zur gesellschaftspolitischen Reform im neueren deutschen Protestantismus bis zum Jahre 1933" (25–60) dargelegt. Verf. versucht, die Verbindungslinien von dem sozialen Reformanliegen der Ev. Kirche und den Zielen der Sozialdemokratie anhand des „sozialen Programms" von 1884 (Theodor Lohmann), der Ideenwelt Fr. Naumanns und des Evangelischsozialen Kongresses (seit 1890) zu skizzieren, ebenso die Krise des protestantischen Sozialismus nach 1918. Das Gegenstück hierzu bilden einige Streiflichter über „revisionistische Tendenzen in der Sozialdemokratie, namentlich in der weltanschaulichen Programmatik" (61–92). Von der leider allzu vereinfacht gezeichneten religiösen Problemstellung bei Karl Marx – sie wird auf den „methodischen Atheismus" reduziert, ohne der Frage nach der systemimmanenten Wurzel des Atheismus in der Entfremdungstheorie des Menschen nachzugehen – wird der Bogen über die Erklärung der Religion zur „Privatsache" in den Programmen von 1878 und 1891 bis hin zu der eigenen „Entdogmatisierung" des Sozialismus gespannt. Dabei wird die Rolle des „Religiösen Sozialismus" (Paul Tillich, Eduard Heimann) besonders bedacht, der eine „Koalition von Protestantismus und demokratischem Sozialismus" (93), von protestantischem Prinzip und sozialistischer Verwirklichung erstrebte.

Daß es sich bei diesen „Ansätzen zur gesellschaftspolitischen Reform" des Protestantismus und ihren Korrelationen zur Sozialdemokratie nur um singuläre Positionen und um in ihren Wirkungen sehr beschränkte Kräftegruppen handelte, wird deutlich, wenn Verfasser von einer „grundsätzlichen Neuorientierung" der Kirche in der Barmer theologischen Erklärung spricht, die gegen die überkommene evangelische, namentlich lutherische Staatsmetaphysik eine Distanzierung gegenüber den staatlich-politischen Prozessen vornahm (94f). „Die Barmer Erklärung befreite mit der Ablehnung des positiven Staatsgesetzes als Gottesgesetz den deutschen Protestantismus von der Gefahr der Ideologisierung der nationalen Traditionen und des autoritären Staates" (95). Auch hier wird man einschränkend feststellen dürfen, daß damit der Anstoß zum Befreiungsprozeß gegeben wurde, der sich erst nach dem 2. Weltkrieg vornehmlich in der Neuentdeckung und Vertiefung des sozialethischen Auftrages manifestierte.

Bei der Erörterung der „öffentlichen Einordnung der Kirche in das Funktionssystem der Demokratie" (101ff) werden drei Modelle unterschieden. Im „hoheitlichen" Modell erstrebe die Kirche aufgrund bestimmter Vorbehalte gegen die Grundwerte und die plurale Grundstruktur der Demokratie eine Sicherung ihrer Hoheitssphäre mit Hilfe einer Vertrags- und Konkordatspolitik. Daneben gebe es das „Konkurrenzmodell", in dem sich die Kirche als eine gesellschaftliche Gruppe unter anderen verstehe, in den Interessenkampf der Gruppen, Verbände und Parteien eintrete und sich Bundesgenossen suche gegen eine „Preisgabe des öffentlichen Feldes an die säkularen Mächte". Dem dritten Modell liegt der Gedanke von der gesellschaftlichen Diakonie der Kirche zugrunde, indem die Kirche auf institutionellen Einfluß auf die Öffentlichkeit verzichte, die verantwortliche Solidarität mit den Nöten des gesellschaftlichen Daseins teile und dadurch „inkommensurabel" für alle Gruppen und Mächte werde.

So sehr dem Grundanliegen des Verf., der das dritte Modell in der evangelischen Theologie und Kirche in den letzten dreißig Jahren dominierend vorfindet, zuzustimmen ist, so bleibt hier doch die Frage, wie die Kirche als eigene gesellschaftliche Wirklichkeit und inmitten dieser Welt lebt. Darüber kann eine idealisierende Betrachtungsweise allein nicht hinweghelfen, ebenso wie der Versuch, das erste und zweite Modell der katholischen Kirche zuzuschreiben und alles einer „konstantinischen Ära" anzulasten, weder dem Selbstverständnis der Kirche noch der geschichtlichen Realität gerecht wird.

Die idealisierende Verkürzung der historischen Perspektive führt notwendig auch zu einer fragwürdigen Deutung der Verflechtung von Kirche und Parteiendemokratie. Sicherlich kann die Bildung von „christlichen Parteien" als „Notlösung" bezeichnet werden und die Parteiendemokratie wäre auch in Kontinentaleuropa besser gefahren, wenn sie von Anfang an dem angelsächsischen Modell gefolgt wäre. Die weltanschauliche Polarisierung der politischen Parteien nationalliberaler und sozialistischer Prägung zwang jedoch zur „Notlösung", wenn der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche und die Verantwortung der Christen für die Gesellschaft gewahrt werden sollten. Daß diese Situation auch noch nach dem 2. Weltkrieg gegeben war, geht hinreichend aus dem Selbstbekenntnis der sozialdemokratischen Partei hervor, erst mit dem Godesberger Programm habe sie die marxistischen Bestände abgestreift.

Die neuen Möglichkeiten, die durch die Entideologisierung der SPD vom Programm her in ihrem Verhältnis zu den Kirchen und zu den Christen eröffnet wurden, werden gebührend hervorgehoben (111ff). Die beiden letzten Kapitel untersuchen die Grundforderungen des Godesberger Programms im Licht der evangelischen Sozialethik. Dabei wird vom Verfasser eine Gleichgerichtetheit und Gemeinsamkeit in fast allen Punkten bis hin zu den Fragen der Wirtschaftspolitik, der Sozialhilfe und Wohlfahrtspflege und der Bildungskonzeption betont. Ohne hier auf Einzelheiten einzugehen, so überrascht doch – vor allem im Hinblick auf das vom Verf. befürwortete „dritte Modell" mit „der Distanzierung von der Politik der Parteien" (107) – die Feststellung, „daß die evangelische Kirche in der Theorie weitgehend mit den Zielen des demokratischen Sozialismus übereinstimmt, in der politischen Praxis aber eher mit den konservativen Parteien zusammenarbeitet" (184). Das im Nachsatz ausgedrückte Bedauern wird noch unterstrichen mit dem Hinweis auf eine These der kritischen Soziologie, das Prinzip der protestantischen Haltung sei Auslieferung an die bestehende Herrschaft.

Die erfreuliche Öffnung des demokratischen Sozialismus auch für das Engagement aus christlicher Verantwortung kann man nur begrüßen. Das vorliegende Buch hätte jedoch gewonnen, wenn es auch dem demokratischen Sozialismus gegenüber die so häufig beschworene ideologiekritische Funktion der evangelischen Sozialethik hätte walten lassen. So vermißt man beispielsweise eine Auseinandersetzung mit dem Zentralsatz des Godesberger Programms, daß Demokratie nur durch Sozialismus erfüllt würde – ein ideologischer Anspruch, der im Interesse der Demokratie und ihrer Funktionsfähigkeit aufgegeben werden müßte. Das Buch bietet eine Fülle von Aspekten, letztlich bleibt aber ein Unbehagen, ob nicht der sachliche Gehalt vom politischen Bekenntnis allzusehr überlagert wird.

Münster Anton Rauscher

Ist die katholische Soziallehre antikapitalistisch? Beiträge zur Enzyklika ‚Populorum progressio' und zur ‚Offenburger Erklärung' der Sozialausschüsse. Hrsg. von Anton Rauscher. – Köln: Verlag J. P. Bachem 1968. 196 S. Balacron DM 13.80

Zu der im Titel aufgeworfenen Frage sind in jüngster Zeit im Zusammenhang mit der am 26. 3. 1967 veröffentlichten Enzyklika „Populorum progressio" und der am 9. 7. 1967 verabschiedeten „Offenburger Erklärung" der Sozialausschüsse der Christlich-demokratischen Arbeitnehmerschaft mehrere, z. T. aufeinander bezogene Stellungnahmen christlicher Sozialwissenschaftler und Sozialpolitiker erschienen. Das Bändchen ver-

einigt diese sonst kaum zugänglichen Quellen und stellt damit ein interessantes Dokument über den gegenwärtigen Diskussionsstand in einer wichtigen Detailfrage der katholischen Soziallehre zur Verfügung.

In einem I. Teil befassen sich Oswald von Nell-Breuning, Hanno Helbling (NZZ), Johannes Messner und Wilhelm Weber mit dem Echo auf „Populorum progressio", insbesondere auf die in Nr. 26 und anderswo vorgetragene Kapitalismuskritik. Dabei weisen v. Nell-Breuning und Weber übereinstimmend auf die Kontinuität der päpstlichen Aussagen zum Kapitalismus-Problem seit Leo XIII. hin. Die Überraschung über die Schärfe mancher Formulierungen in PP komme meist von einer Unkenntnis der früheren Sozialenzykliken. Allerdings gibt die Enzyklika selbst auch Anlaß zu einigen Mißverständnissen, wie Helbling und Weber betonen. Letzterer läßt sich gerade dadurch anregen, über die „Mehrschichtigkeit der katholischen Soziallehre" zu reflektieren, wobei er zwischen einer „prophetischen" Aussageschicht, „traditionell-doktrinalen" Gehalten und „sachlichen Anregungen und Empfehlungen von Handlungsmodellen" unterscheidet (vgl. 66–69). Diese literarischen Genera – das dürfte wohl die wichtigste Aussage dieses I. Teils sein – sind bei der Interpretation von Sozialenzykliken zu beachten.

Der II. Teil des Werkes kreist hauptsächlich um die von Heinz Budde (KAB-Sekretär, MdB) aufgestellte These: „Die christliche Soziallehre war seit je entschieden antikapitalistisch und ist es bis auf den heutigen Tag. Das gilt für jede Form und Spielart des Kapitalismus, auch für einen ‚sozialtemperierten Kapitalismus', falls es den geben sollte" (89f). Dabei kommen neben Budde Goetz Briefs, Erwin Häußler MdB, Wilfried Schreiber, Johannes Messner, Wilhelm Weber und Anton Rauscher zu Wort. Daß mit einer solchen These nicht viel zu gewinnen ist, muß sich Budde wohl ins Stammbuch schreiben lassen. Denn auch seine Definition „Kapitalistische Grundstrukturen hat eine Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung dann, wenn der Ablauf der sozialökonomischen Prozesse nachhaltiger von dem mit dem Großeigentum verbundenen Kapitalinteresse als vom Ordnungselement Arbeit bestimmt wird" (113) ist im Grunde eine Leerformel. Wer will nach welchen Kriterien bestimmen, wann dies der Fall ist?

Abschließend läßt sich feststellen: Der Wert des Bändchens liegt nicht darin, daß es eine positive oder negative Antwort auf die im Titel gestellte Frage gibt, sondern daß aus der Zusammenschau der verschiedenen Beiträge deutlich wird, warum eine solche Antwort gar nicht ohne weiteres gegeben werden kann. Dazu ist der Begriff „Kapitalismus" viel zu unscharf. Weiter wird ersichtlich, wie vorsichtig man damit sein muß, die Prinzipien der christlichen Soziallehre in konkrete Verdikte oder politische Imperative umzumünzen. Schließlich zeigen insbesondere die Aufsätze von Briefs, Messner und Weber, welche intensive ökonomisch-soziologische Sachkenntnis erforderlich ist, um bei der Anwendung der katholischen Soziallehre auf wirtschafts-, gesellschafts- und sozialpolitische Einzelfragen nicht der Ideologiegefahr zu erliegen. Endlich gebührt dem Herausgeber Anerkennung dafür, daß er durch eine geschickte Kombination verschiedener, in ihrer Grundeinstellung recht unterschiedlicher Beiträge, wie auch durch seine eigenen Ausführungen zur Problemgeschichte mehr Licht in jenes Dunkel der Schlagworte gebracht hat, in dem sich die populärwissenschaftliche Kapitalismusdiskussion z. T. befindet.

St. Peter bei Freiburg i. Br. Lothar Roos

Langner, Albrecht: **Die politische Gemeinschaft.** Kommentare zur Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils Über die Kirche in der Welt von heute, Bd 8. – Köln: Bachem 1968. 167 S. kart. DM 12.80

Wie alle Veröffentlichungen des Juristen A. Langner, so zeichnet sich auch der hier vorgestellte Kommentarband durch Kenntnisreichtum, Exaktheit und klare Sprache aus. Innerhalb der von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach herausgegebenen und ursprünglich auf 11 Bände angelegten Kommentarreihe (die nicht mehr ganz vollständig werden wird) zur Pastoralkonstitution des Konzils legt Langner den Band über „Die politische Gemeinschaft" vor, ein Thema, das ihm besonders liegt.

Von den beiden Möglichkeiten, entweder eine Textexegese und Interpretation des einschlägigen Kapitels der Pastoralkonstitution zu bieten oder einen systematischen Aufweis von Grundfragen ideeller und institutioneller Art, von Fragen der verfassungsrechtlichen Wirklichkeit, der Konkurrenz der Humanismen und der heutigen Position des Christentums zur Demokratie in wichtigen Zügen, zu versuchen, wird die zweite gewählt. Man kann darüber streiten, ob das für einen Kommentar der beste Weg ist. Der Bezug zum Originaltext wird damit formal sehr locker, auch wenn inhaltlich weitgehende Deckung erreicht wird.

In vier Abschnitten werden abgehandelt (I) Begriff und Gestalt der Demokratie, (II) Das Menschenbild der Demokratie, (III) Protestantismus und Demokratie und (IV) Katholizismus und Demokratie, wobei dem letzten Abschnitt naturgemäß der breiteste Raum gewidmet wird (88–147). Der von den deutschen Bischöfen autorisierte Übersetzungstext (Glaudium et Spes, II. Teil, 4. Kapitel: Das Leben der politischen Gemeinschaft) ist am Schluß des Bandes abgedruckt.

Kritisch wäre anzumerken, daß der Begriff der „Demokratie", der schon rein optisch in den Überschriften der vier Abschnitte immer wieder hervorsticht, jedenfalls formal nicht ohne weiteres das Anliegen des Konzilstextes zu decken vermag. Die Konzilsväter hatten Rücksicht auf die verschiedenen Staatsformen zu nehmen, unter denen die Kirche in der Welt von heute lebt, wenngleich eine sehr deutliche Präferenz des Konzils für die demokratische Staatsform erkennbar wird.

Im Abschnitt über „die klassische amerikanische Demokratie" (26ff) hätte man sich eine Gegenüberstellung zur aufklärerisch-kontinentaleuropäischen Konzeption gewünscht. J. C. Murray, auf den sich der Verf. beruft, hätte hier weiterhelfen können. Das Konzil neigt in der Tat eher der amerikanischen Konzeption als der der europäischen Aufklärung zu.

Abgesehen von diesen Ausstellungen, bietet der Band ein kleines Kompendium der politischen Ethik dar, das man mit Gewinn liest. Empfehlenswert ist angesichts der aktuellen Diskussion die Lektüre der beiden Unterabschnitte „Kirche und Staat" (134ff) sowie „Kirche und Öffentlichkeit" (142ff).

Münster/Westf. Wilhelm Weber

Dreier, Wilhelm: **Raumordnung als Bodeneigentums- und Bodennutzungsreform.** – Köln: Verlag J. P. Bachem 1968. 304 S. Lw. DM 35.–

Die Schrift ist in sechs Teile gegliedert:

I. Die Liberalisierung der Bodenordnung und ihre Folgen
II. Die Reaktion der Bodenreformbewegung
III. Ergebnisse erster sozial- und wirtschaftswissenschaftlicher Behandlung der Bodenordnungsprobleme
IV. Leitbild bodenpolitischer Neuordnung
V. Grundlagen einer Theorie der Bodenpolitik
VI. Kritische Würdigung der bodenpolitischen Maßnahmen in der Bundesrepublik

Historische Perspektiven (Teile I/II und III), z. T. sach-, zum anderen Teil wissenschaftsgeschichtlicher Art, theoretische Prinzipienfragen (Teile IV/V) und die Darstellung von bodenrelevanten Maßnahmen der letzten 25 Jahre im Raum der Bundesrepublik Deutschland sind miteinander verbunden. Damit geht die Schrift über den klassischen Bereich der „Christlichen Sozialwissenschaften" im Feld der Sozialphilosophie und Sozialethik hinaus, zum einen in Richtung der Sozialgeschichte, zum anderen in Richtung einer konstruktiven Sozialpolitik heute und hier. Der Verf. zeigt sich auf allen drei Gebieten als außerordentlich belesen. Davon zeugen die 38 Seiten Anmerkungen, die 22 Seiten Literaturverzeichnis und die vielen Zitate, die einen nicht unbeträchtlichen Teil des Textes ausmachen. Man spürt, daß ihm lange Zeit eine gut dotierte und weitsichtig ausgebaute Institutsbibliothek zur freien Verfügung stand. Dies ist vor allem für denjenigen Leser nützlich, der, von der Theorie herkommend, mit den Sachfragen und Tatbeständen weniger vertraut ist.

Dreier geht von der These aus, daß die Liberalisierung des 19. Jahrhunderts in Wirtschaft und Gesellschaft das auslösende Moment für die Schwierigkeiten und Ungerechtigkeiten in der Bodenordnung der Gegenwart darstellt. Sie steht unter der Devise der Freiheit des Individuums und der immer weitergreifenden Befriedigung der Lebensbedürfnisse über den Markt mit seinem Spiel von Angebot und Nachfrage. Sie löst damit eine Sozialordnung ab, in der die öffentliche Hand, hergeleitet aus der jahrhundertealten Lehenspflicht, in Gestalt des Grundherren zum einen die Sorge dafür übernahm, daß der Acker bestellt und so der Lebensunterhalt der im Raum lebenden Menschen gesichert wurde, zum anderen diesen selben Grundherren die Fürsorgepflicht in den Wechselfällen des Lebens für diejenigen oblag, die den Acker bestellten, den Bauern und seine Angehörigen. Die sogenannte „Bauernbefreiung" – schon der Name weist in eine falsche Richtung – entläßt den Grundherren aus seinen öffentlichen Verpflichtungen, schafft durch die Art der Ablösung in den ostelbischen Gebieten Preußens einen privaten Großgrundbesitz und ein sozial ungesichertes Landproletariat. Im Westen, also im Bereich der heutigen Bundesrepublik Deutschland, wird die aus den napoleonischen Gesetzen entstandene Realteilung von Grund und Boden wirksam. Sie schafft im Laufe weniger Generationen eine Besitz-

zersplitterung, die eine rentable Landwirtschaft unmöglich macht, andererseits aber den in anderen Bereichen der Wirtschaft Tätigwerdenden (Arbeiter, Angestellten) durch das Eigentumshaus im Dorf verbleiben läßt.

Viel entscheidender für die Rolle, die der Boden im Lebensvollzug der Menschen spielt, ist die Einführung des Grundbuchs und des darauf fußenden Hypothekenwesens im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts. Leider verwendet Dreier nur zwei Zeilen seines Buches darauf (88). Die Einführung eines öffentlichen Katasters mit Vermerk von Fläche, Verwendungsart, Eigentümer und der Möglichkeit, Verpfändungsrechte Dritter einzutragen, war ursprünglich als Kredithilfe für ostelbischen Großgrundbesitz gedacht. Die Ausdehnung auf alle Grundstücke im Hoheitsbereich – also auch nichtlandwirtschaftlich genutzte oder zum Bauen zu nutzende – zusammen mit dem aus Frankreich übernommenen Hypothekenwesen, d. h. der Kapitalbeteiligung Dritter gegen ein Pfandrecht am Boden und dem damit fest Verbundenen (z. B. Wohnhaus, Vielparteienmiethaus) haben die bis heute währende Problematik des Bodenpreises entstehen lassen. Wer bauen will, braucht in aller Regel dazu fremden Boden und fremdes Kapital. Hypotheken erhält er nur bei Nachweis entsprechenden Bodeneigentums. Damit ist der Vorbesitzer des Bodens hinsichtlich des Kaufpreises fast in einer Monopolstellung, zumal wenn es sich um Renditeobjekte handelt. Er will mit dem einmaligen Bodenpreis an der erwarteten Rente des neuen Bodenbesitzers aus dessen Bau teilhaben, wie der Hypothekenbesitzer durch seinen ständigen Zins teilhat. Das ist der Punkt, an dem die Bodenreformer um die Jahrhundertwende ansetzen, und es ist ein typisches Problem der Ballung vieler Menschen auf engem Raum. Ein einmal gewährter qm-Preis erzeugt Kettenreaktionen. Diesen Teufelskreis zu durchbrechen, ist bis heute nicht gelungen. Die Eigeninteressen sind so stark, und der Besitzwechsel von Grund und Boden bringt beiden Partnern solche Gewinne ein, daß daran alle Appelle an Verantwortung für das Volksganze abprallen. Die wirklich Leidtragenden sind diejenigen Menschen, die sich und ihrer Familie in urbanen Räumen ein eigenes Haus und einen Garten schaffen möchten.

Dagegen ist in bezug auf die Bodennutzung gegenüber dem laissez faire des 19. Jahrhunderts in den letzten 50 Jahren ein deutlicher „Fortschritt" in Richtung einer Sozialorientierung zu verzeichnen. Dreier registriert die einzelnen Etappen. Ein markanter Festpunkt ist das Bundesbaugesetz von 1960. Ich kann heute zwar Bodeneigentum verkaufen oder behalten, insoweit frei über dasselbe verfügen, aber ich bin gebunden hinsichtlich seiner Verwendung. Dies hängt mit der Raumordnung zusammen, die als öffentliche und gesetzliche Maßnahme zunächst partiell in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts einsetzt und im Bundesbaugesetz allen Gemeinden auferlegt, Flächennutzungs- und Bebauungspläne rechtskräftig zu verabschieden. Dies bedeutet, daß der Boden nur innerhalb des öffentlich festgelegten Zweckes (Wohngebiete, Industrieflächen, Freiflächen, Verkehrsanlagen) Verwendung finden kann und damit auch das Kaufinteresse eingeschränkt ist. Insofern hat hier der Gemeinnutz über den Eigennutz gesiegt. Die willkürliche Verwendung von Bodeneigentum – z. B. die Errichtung von Wohnhäusern mitten im freien Feld – hat in der Vergangenheit durch nachträgliche Erschließungskosten (Wasser, Kanalisation, Energie, Straße) und anderes zu unrationellen Belastungen der Gesamtheit der Bürger, i. e. der Steuerzahler geführt.

In der Praxis der Durchführung dieses rechtswirksam gewordenen Grundsatzes entstehen viele Schwierigkeiten. Dies wird besonders dort deutlich, wo Boden unmittelbar öffentlichen Zwekken gewidmet, deshalb in das Eigentum der öffentlichen Hand überführt und enteignet werden muß. Der Richter, der in vielen Fällen letztinstanzlich über die Höhe der Entschädigung befinden muß, ist an den erzliberalen Eigentumsbegriff des BGB (§ 903) gebunden, der in der Rechtspraxis schwerer wiegt als der sehr allgemein gehaltene Begriff der Sozialverpflichtung des Eigentums in Art. 14 (2) des Grundgesetzes. Wenn die für die soziale Ordnung verantwortlichen Politiker in Richtung einer integrierten Bodenordnung vorankommen wollen, müssen sie an einer Reform des Sachenrechtes im BGB ansetzen, zuvörderst der §§ 903ff – Eigentum von Grundstücken –. Es lohnt, auch in einer Rezension den Wortlaut des § 903 BGB in Erinnerung zu rufen: „Der Eigentümer einer Sache kann, soweit nicht das Gesetz oder Rechte Dritter entgegenstehen, mit der Sache nach Belieben verfahren und andere von jeder Einwirkung ausschließen." Die hier dem Eigentümer zugebilligte Willkür schafft in jüngster Zeit noch auf einem ganz anderen Gebiete Probleme der Bodennutzung im Interesse des Gemeinwohles. Vor allem im Südwesten Deutschlands breitet sich zunehmend die Sozialbrache aus. Landwirtschaftlich nutzbarer Boden verwildert, er wird von den Eigentümern für die Ernährung der Familie nicht mehr benötigt, aber auch nicht an einen besseren Wirt abgegeben. Ein nicht unbeträchtlicher Teil des Bodens von rund 500 000 Kleinstbetrieben, die seit dem Kriegsende in der Bundesrepublik Deutschland aufgegeben wurden, befindet sich in dieser Situation. Die Maßnahmen zur Verbesserung der Agrarstruktur sind dagegen wirkungslos. Dreier spricht nicht von diesem Phänomen.

Zwischen dem historischen Teil der Arbeit, der der Liberalisierung des 19. Jahrhunderts und ihren Folgen gewidmet ist, und der kritischen Würdigung der bodenpolitischen Maßnahmen in der Bundesrepublik, die im wesentlichen referierend gehalten ist, steht wie ein erratischer Block ein theoretischer Teil: Leitbild und Theorie der Bodenpolitik (93–199). Er enthält eine Darstellung der christlichen Soziallehre, anschließend an Thomas von Aquin die Sozialencykliken der Päpste und Äußerungen des zweiten Vatikanums, aber auch eine Fülle von Zitaten anderer Autoren, Christen und Nichtchristen. So wird das Kapitel über „Leitbild bodenpolitischer Neuordnung" eher zu einem Katalog von Leitbildern, die in einer pluralistisch denkenden Gesellschaft entstehen und mehr verwirren als leiten. Wer die Grundsatzdiskussionen um eine rechte Bodenordnung der letzten Jahrzehnte kennt, weiß um das verzweifelte Ringen der Verantwortlichen und ihrer Berater, einen Richtpunkt zu gewinnen, von dem aus Zweck, Maß und Wirkung einzelner bodenordnender Maßnahmen beurteilt und auf den hin alle einzelnen Maßnahmen integriert werden könnten. Es wäre eine lohnende Mühe, zu versuchen, aus christlicher Grundhaltung zur Welt ein Leitbild zu entwickeln und daraus auch die Kriterien für das Gegenwärtige zu gewinnen. Vielleicht ist bei Thomas von Aquin ein Denkansatz zu finden, aber es bedarf dann der sorgfältigen Exegese dieser Texte, die unter anderen Gesellschaftsformen entstanden sind als den unseren. Nur so könnte man ihren allgemeingültigen Inhalt erschließen und für die heutige Situation nutzbar machen. Die „Theorie der Bodenpolitik" referiert nach einer Einleitung über soziale Marktwirtschaft zunächst über die heute vorhandenen oder angestrebten Mittel zur Steuerung des Grundstücksmarktes, der landwirtschaftlichen Strukturpolitik und der gemeindlichen (öffentlichen) Bodenvorratspolitik. Sie betreffen im wesentlichen Fragen des Eigentumübergangs von Grund und Boden. Als direkte Mittel der Bodennutzungspolitik werden Planung und Lenkung zur Funktionstrennung und Funktionsordnung genannt. Es folgt ein Abschnitt über Neuordnung der Stadtregionen aus den Raumordnungsberichten der Bundesregierung, und es schließen an kurze Abschnitte über allgemeine öffentliche Verwaltungspolitik, Finanz-, Verkehrs-, Verteidigungspolitik und allgemeine Wirtschaftspolitik im Rahmen der europäischen Integration. Dieser Teil der Arbeit enthält Informationen über Ansatzpunkte einer Bodenordnung und gewährt einen Blick auf die außerordentliche Kompliziertheit der Probleme, da Bodenpolitik in viele Bereiche des Lebensvollzugs der Menschen eingreift. Nicht nur sind private Interessen am Boden gegen öffentliche abzuwägen, sondern öffentliche Interessen konkurrieren auch in erheblichem Maße untereinander. Eine „Theorie der Politik" sollte den am Steuer Stehenden instandsetzen, Prioritäten und Zusammenhänge, Kräfte und Gegenkräfte und – um mit Max Weber zu sprechen – Nebenwirkungen zu erkennen, ihn gegen die Ressortenge zu wappnen und Augenmaß auf das Ganze zu haben.

Schließlich, die Raumordnung ist zwar, als sie in den dreißiger Jahren institutionalisiert wurde, von der Bodennutzung ausgegangen. Aber sie wendet sich in der letzten Zeit immer stärker infrastrukturellen Problemen zu, der Sorge um Arbeitsplätze, Schulen, Gesundheit, Versorgung mit Wasser, Kanalisation, Energie. Insofern ist der Titel des Buches: Raumordnung als Bodeneigentums- und Bodennutzungsordnung nicht mehr ganz aktuell.

Frankfurt L. Neundörfer

Scharffenorth, Gerta: **Bilanz der Ostdenkschrift. Echo und Wirkung in Polen.** Darstellung, Analyse, Dokumentation. – Hamburg: Furche-Verlag 1968. 161 S. (Stundenbücher Bd. 77) kart. DM 3.80

Am 1. Oktober 1965 wurde mit Zustimmung des „Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland" die von der „Kammer der

EKD für öffentliche Verantwortung" erarbeitete Denkschrift „Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn" veröffentlicht. Diese Denkschrift hat ein vielfältiges Echo gefunden und eine mit Leidenschaft und auch mit Erbitterung geführte Diskussion ausgelöst, die noch nicht abgeschlossen ist. Das Schreiben des polnischen Episkopates vom 18. 11. 1965 an die deutschen Bischöfe ist zwar nicht durch die Ostdenkschrift veranlaßt, doch in manchen Ausführungen durch sie mitbestimmt worden. Das vom Bensberger Kreis am 2. 3. 1968 vorgelegte „Memorandum deutscher Katholiken zu den deutsch-polnischen Fragen" sowie dessen Zweites Momorandum vom Juli 1969 ist bei allen Unterschieden doch vom gleichen Willen und Impuls getragen wie die Ostdenkschrift der EKD, die auch für den Bensberger Kreis stimulierend gewirkt hat.

Heinz Eduard Tödt sieht die Denkschrift als Antwortversuch auf die erste Frage der Kirche angesichts neuer Probleme und zu fällender Entscheidungen: „Was ist der Wille Gottes in dieser Situation?" und als Hilfe zur Antwortfindung auf die zweite Frage: „Was muß geschehen, damit Gottes Wille in dieser Situation durch uns bezeugt und befolgt wird?" (Vorwort 7). Um eine solche Antwort zu finden, bedarf es nicht nur der Anstrengung des Analysierens und Denkens, sondern ebenso des Hörens auf die Meinung der jeweils anderen Seite, des Bemühens um ein Verständnis ihres Denkens und Fühlens. Gerade dazu bietet der vorliegende Dokumentarband eine wichtige Hilfe. In ihm wird nicht nur das Echo registriert, das die Denkschrift in Polen gefunden hat, sondern ebenso die Reaktion auf den Meinungsstreit, den die Veröffentlichung der Denkschrift in der Bundesrepublik ausgelöst hat. Jede der hier wiedergegebenen Stellungnahmen – seien es die von Politikern oder Bischöfen, von Journalisten oder kirchlichen Gruppen – wäre einer eigenen, hier nicht zu leistenden Analyse wert. Dringend notwendig aber ist die Kenntnisnahme der Tatsache, daß in Polen alle Äußerungen, Stellungnahmen und Verhaltensweisen, die sich auf das deutsch-polnische Verhältnis und insbesondere auf die Grenzfrage beziehen, mit außerordentlicher Anteilnahme vermerkt werden, eine Tatsache, die in der leidvollen Geschichte des polnischen Volkes begründet ist.

In dem vorliegenden Dokumentarband werden zunächst jene Vorgänge beschrieben, die mit der Veröffentlichung der Ostdenkschrift der EKD und dem Schreiben des polnischen Episkopates vom November 1965 an den deutschen Episkopat sowie dessen (viele Polen und Deutsche enttäuschende) Antwort ausgelöst wurden. Dazu zählen die Diskussion der evangelischen Denkschrift und des Bischofsdialogs in Presse und Parlament Polens (19–29), ein Abriß des Konfliktes zwischen Staat und Kirche in Polen (29–40), eine Darstellung des Dialogs über Vergebung zwischen den Kirchen (40–55) und ein Überblick über die innerpolnische Bilanz der Diskussion über die Ostdenkschrift (55–63). In einem zweiten Teil, „Kritische Erwägungen" genannt, zeichnet die Verf. das Bild der deutsch-polnischen Beziehungen im gegenwärtigen Polen (64–71). Sie benennt „offene Fragen" (72–83) und macht einige bedenkenswerte Anmerkungen zu den Bedingungen kirchlicher Friedensbemühungen (83–86). Der letzte Teil bietet eine 63 Seiten umfassende Dokumentation (99–161), die einen lebendigen Eindruck von der Wirkung eines Schriftstückes in Polen vermittelt, das als Wort von Deutschen an Deutsche verfaßt wurde.

Wer die polnischen Kommentare und Stellungnahmen zur Ostdenkschrift aufmerksam liest, wird jene Meinungen und Vorstellungen nicht mehr undifferenziert vertreten können, die die Verf. als landläufige „Argumente" vorstellt (16) und die noch von zu vielen Menschen geteilt werden: In einem sozialistischen Staat käme nur die einheitlich kommunistische Reaktion auf kirchliche Friedens- und Versöhnungsbemühungen zur Geltung; der polnische Klerus sei bedingungslos national; das Unrecht der Vertreibung werde mit dem Eintreten für die Lebensrechte der Polen legalisiert u. a. Und was die innerpolnischen Auseinandersetzungen über das Schreiben der polnischen Bischöfe vom November 1965 an die deutschen Amtsbrüder angeht, sollte folgende Feststellung die deutschen Kritiker der Denkschrift stutzig machen: „Bei der Lektüre der Texte ist man betroffen, im sozialistischen Staat genau die gleichen Kriterien zur Beurteilung eines kirchlichen Friedensdokumentes auftauchen zu sehen, wie sie in der Bundesrepublik gegenüber der Ostdenkschrift von Vertriebenenverbänden, kirchlichen Gruppen wie der ‚Notgemeinschaft evangelischer Deutscher' und in Einzelstellungnahmen verwendet werden" (30).

G. Sch. zeigt großes Verständnis für die „starre Einseitigkeit" (65), mit der im heutigen Polen über die Geschichte der deutsch-polnischen Beziehungen geurteilt wird. Sicher wird man mit Geduld darauf hinwirken müssen, daß man auch in Polen nicht ausschließlich „Militarismus, Imperialismus und Überheblichkeit" als immer schon vorhanden gewesene Kennzeichen deutschen Verhaltens gegenüber den östlichen Nachbarn sieht (ebd.). Doch wird man auch fragen müssen, ob man (wenigstens im Augenblick) die Polen nicht überfordert, wenn sie in Erinnerung z. B. an die Bismarcksche Ostpolitik zugleich daran denken sollen, daß Bismarck im preußischen Landtag heftige Kritik erfahren und daß die Deutsche Fortschrittspartei die Vernichtung eines selbständigen polnischen Staates für ein Verbrechen an der polnischen Nation und am Frieden Europas gehalten hat (vgl. 68). Denn erfahren hat man in Polen nur die Unterdrückung, und angesichts dieser Erfahrung fällt wenig ins Gewicht, daß es auch damals schon Kritiker einer national-staatlichen Machtpolitik gegeben hat, deren Einspruch, Warnung und Protest jedoch ohne realpolitische Wirkung geblieben ist.

Es ist erfreulich, daß dieser wichtige Dokumentarband in einer billigen Taschenbuchausgabe vorliegt. Ohne großen finanziellen Aufwand haben viele Einzelne, Gruppen und Schulklassen die Möglichkeit, an dem unerläßlichen Lernprozeß in einer lebenswichtigen Frage teilzunehmen. Man wird bei der künftigen Diskussion auf die in diesem Buch vorgelegte „Teilbilanz" (8) nicht verzichten können.

Bochum Heinrich Missalla

Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie. Hrsg. von Joachim Matthes [In Zusammenarbeit mit Norman Birnbaum u. a.] Fünfter Band: Religion, Kultur und sozialer Wandel. **I. Religion und Gesellschaft in Entwicklungsländern.** – Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag (1969). 194 S. kart. DM 39.–

Der vorliegende Band des renommierten Jahrbuches befaßt sich mit einer Thematik, die durch die zunehmende technologische und industrielle Einswerdung der Welt immer dramatischere Akzente gewinnt. In nichtchristlichen Gesellschaften, die sich in raschem Industrialisierungsprozeß technisch und wirtschaftlich schnell entwickeln, entstehen Konflikte aus dem gesellschaftlichen Wandel auf der Basis traditionaler Verhaltensmuster und -normen. Den Zusammenhängen zwischen Kultur, Religion und sozialem Wandel wird in diesem Band des Jahrbuchs in mehreren grundsätzlichen Abhandlungen, die sich auf nichtchristliche Gesellschaften beziehen, nachgegangen. Eine weitere Studie befaßt sich mit der Behauptung der Magie auch unter den Bedingungen fortgeschrittener Industrialisierung.

Von spezifischem Interesse für den Theologen sind Aufsätze wie der des Inders A. K. Saran „The Hindu View" (41–67). Seine Unterscheidung zwischen „hinduistischer Spiritualität" und „hinduistischer Religion" ist auch für Reflexionen über das Verhältnis zwischen „christlicher Spiritualität" und „konfessionell verfaßter christlicher Religion" bedeutsam. Die vom Autor avisierte Suche „nach zeitgemäßen Ausdrucksformen hinduistischer Spiritualität" berührt die hermeneutische Problematik jeder Religion in der modernen Welt.

Zum Problem des Prophetismus in seinen verschiedenen Erscheinungsformen (es werden sechs Arten aufgezählt) und seinen politischen Implikationen äußert sich der Niederländer Jean van Baal in einem Aufsatz „The Political Impact of Prophetic Movements" (68–88).

Mit den besonderen Schwierigkeiten der christlichen Mission befaßt sich der Beitrag des Amerikaners Joseph S. Roucek „The Roles and Criticisms of Christian Missions in Africa" (156–181). Trotz großer Bemühungen der Missionare, das aus Europa importierte Christentum nicht als europäische Religion erscheinen zu lassen, hat sich dieses Selbstverständnis nicht hinreichend als Fremdbild durchsetzen können, so daß eine Identifizierung der christlichen mit der weltweiten neuzeitlichen Expansion noch gang und gäbe ist. Der römisch-katholischen Mission wird eine etwas weniger belastete Zukunft vorausgesagt, weil sie, so der Verf., „erhebliche Anstrengungen zur Verwirklichung eines afrikanischen Christentums unternommen" (181) habe.

Lesenswert sind auch die übrigen Beiträge von Werner Cohn („On the Problem of Religion in Non-Western Cultures", 7–19), Henri Desroche („Religionssoziologie und Entwicklungssoziologie", 20–40), C. A. O. van Nieuwenhuijze („Muslims Attitudes towards Planning", 89–117), Chai Sik Chung („Religion and Cultural Identity: The Case of ‚Eastern Learning'", 118–132), Syed Hussein Alatas („Some Comments on Islam and Social Change in Malaysia", 133–140), Lars Clausen („Behauptung der Magie", 141–155), Arnulf Camps („New Ways of Realizing a Christian Togetherness in Non-Western Countries", 182–194).

Generelle Untersuchungen wie die vorliegenden und spätere Case Studies könnten im Sinne des fruchtbaren Ansatzes des ver-

storbenen Nikolaus Monzel („Sinn und Wert eines Orientierungsschemas idealtypischer Beziehungen zwischen Religion und Gestaltung des irdischen Soziallebens"; vgl. N. Monzel, Katholische Soziallehre, Bd I: Grundlegung, Köln 1965, 31ff) allmählich zu einer „Theorie des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft" verdichtet werden. Hier harrt der theologischen und religionssoziologischen Forschung noch ein weites und unbeackertes Feld.

Münster/Westf. Wilhelm Weber

Hortal Sanchez, Jesus: **De initio potestatis primatialis Romani Pontificis.** Investigatio historico-iuridica a tempore Sancti Gregorii Magni usque ad tempus Clementis V. – Roma: Libreria Editrice dell'Università Gregoriana 1968. XV, 163 S. (Analecta Gregoriana Vol. 167. Ser. Fac. Iur. Can.: sectio B, n. 24) br. Lit 2800; $ 4.70

Die vorliegende, von Professor Wilhelm Bertrams betreute Dissertation hat nicht die Entwicklung der Primatialgewalt des römischen Bischofs zum Gegenstand, sondern untersucht die Frage: Ab wann besitzt der zum Papst Gewählte die primatialen Rechte? Besitzt er diese schon, falls er noch nicht Bischof ist, bereits mit der Annahme der Wahl, oder erst mit der nachfolgenden Bischofsweihe? Diese Frage ist nicht eindeutig geklärt. Papst Pius XII. sagte beispielsweise in einer Ansprache am 5. 10. 1957 (vor dem Laienkongreß), daß auch ein zum Papst gewählter Laie sofort mit der Annahme der Wahl die oberste Lehr- und Hirtengewalt innehabe (AAS 49 [1957] 924).

Kann also ein Laie Träger jeder, auch der obersten, Jurisdiktionsgewalt in der Kirche sein? Wie steht es aber demgegenüber mit der Aussage des c. 118 CIC, daß allein Kleriker Träger der Weihe- und Jurisdiktionsgewalt sein können? Für die Bestimmung des Verhältnisses von Weihe und Jurisdiktionsgewalt ist die Lösung dieser Frage von großer Bedeutung. Die Formulierung des c. 219 CIC und n. 101 der Apostolischen Konstitution „Vacantis Apostolicae Sedis" vom 8. 12. 1945 scheinen die genannte Ansicht Pius XII. zu stützen.

Dagegen wird neuerdings der einst in der Papstliste im Annuario Pontificio geführte Stephan II. (23.–25. 3. 752), welcher vor Erhalt der Bischofsweihe gestorben ist, nicht mehr als Papst geführt (siehe die Ausgaben des Annuario Pontificio ab 1961). (Hadrian V. dagegen [11. 7.–18. 8. 1276], welcher nicht einmal die Priesterweihe erhielt, wird bis heute in den Papstlisten geführt.)

H. S. prüft zur Beantwortung der ihm gestellten Frage aus dem Zeitraum von 590–1314 folgende Zeugnisse: Die lange Zeit übliche Bestätigung der Papstwahl durch den Kaiser oder seinen Beauftragten, die Besitzergreifung der Lateranbasilika durch den Gewählten, die „Immantatio" und die Huldigung (der Kardinäle) vor dem Gewählten, den Weiheritus des römischen Bischofs nach den verschiedenen Ordines Romani und die näheren Umstände der Weihe, die vor der Weihe durch den Gewählten vorgenommenen Amtshandlungen, die Benediktion und Inthronisation eines zum Papst gewählten Bischofs und schließlich die Krönung.

Auf Grund einer (nicht immer genügend sorgfältigen) Analyse der herangezogenen Quellentexte und historischen Zeugnisse kommt er zu dem Ergebnis, daß in dem untersuchten Zeitraum zwischen einem zum Papst Gewählten, aber noch nicht zum Bischof Geweihten, und dem Gewählten und Geweihten klar unterschieden wird. Der Autor läßt diesen Unterschied im göttlichen Recht begründet sein. Erst mit der Bischofsweihe des „Papstes" ist er Träger der primatialen Vollmacht. Ohne die eigentlichen theologischen Folgerungen daraus zu erörtern, stellt er abschließend fest, daß die Aussage des c. 219 daher nicht absolut zu verstehen ist, sondern nur von dem (seit Jahrhunderten üblichen) Fall, daß ein geweihter Bischof zum Papst gewählt wird.

Diesem Ergebnis ist wohl nur bedingt zuzustimmen. Denn zunächst macht sich für das Ergebnis der Untersuchung störend bemerkbar, daß auf Grund des vom Verf. gewählten Verfahrens die einzelnen Vorgänge und Zeugnisse zu isoliert gesehen und interpretiert werden, nicht genügend in ihrer gegenseitigen Zuordnung. Bedenklicher erscheint, daß in einer rechtsgeschichtlichen Untersuchung weder die Bestimmung des c. 1 des 3. Laterankonzils von 1179 über die Papstwahl (Licet de vitanda, 1 Comp. 1, 4, 15; X 1, 6, 6) entsprechend, noch überhaupt Kommentare von Kanonisten zu diesem Text oder zum gesamten Fragenkomplex herangezogen werden. Fällt nicht seit Ende des 12. Jh.s die Antwort auf die gestellte Frage anders aus als in der Zeit vorher, vor allem wegen der (relativen) Eigenständigkeit der Jurisdiktionsgewalt? Hierüber gibt die neue Untersuchung von Robert L. Benson, The Bishop-Elect, A Study in Medieval Ecclesiastical Office, Princeton 1968, besonders auf den Seiten 150–167 gute Auskunft.

Im ganzen gesehen ist die Untersuchung von Hortal Sanchez ein Beitrag oder besser gesagt eine gute Anregung für die weitere Klärung der Frage des rechten Verhältnisses von Weihe und Hirtengewalt in historischer und systematischer Sicht, die nach dem 2. Vatikanischen Konzil erneut ansteht.

Würzburg Rudolf Weigand

Aymans, Winfried: **Kollegium und kollegialer Akt im kanonischen Recht.** Eine rechtsbegriffliche Untersuchung insbesondere aufgrund des Codex Iuris Canonici. – München: Verlag Hueber 1969. XXIII, 206 S. (Münchener Theologische Studien III. Kanonistische Abt., Bd 28) brosch. DM 24.–

Die vorliegende Arbeit – eine von der Kanonistischen Sektion in der Kath.-theol. Fakultät der Universität München angenommene Dissertation – ist eine Vorstudie. Bewußt hat der Verfasser nämlich darauf verzichtet, das konziliare und nachkonziliare kirchliche Recht in die Betrachtung einzubeziehen. Dieses hat er in einer angekündigten zweiten, im Manuskript bereits vorliegenden Untersuchung behandelt. Häufig wird in der Vorstudie auf die zweite Arbeit verwiesen. Leider sind, das sei gleich zu Beginn beanstandet, die Verweise hinfällig, da die Seitenzahlen des Manuskriptes bei der Drucklegung auf keinen Fall beibehalten werden können. Wahrscheinlich wird der Verfasser umgekehrt in der zweiten Untersuchung nicht selten auf die vorliegende zurückgreifen müssen; so wären beide Arbeiten besser in einem Band erschienen.

In der Vorstudie untersucht W. Aymans, wie im Untertitel der Arbeit angegeben, den Begriff *collegium* und die damit verbundene Eigenart des kollegialen Aktes aufgrund des CIC, berücksichtigt dabei auch das Papstwahlrecht, das jedoch als Teil des kirchlichen Gesetzbuches angesehen werden kann. Unbeachtet bleibt dagegen weitgehend das Ordensrecht, das in der Tat wegen der zahlreichen zu berücksichtigenden Ordensstatuten den Rahmen der Untersuchung gesprengt hätte.

Die Arbeit endet mit folgender vorgeschlagenen Definition: „Kollegium im rechtlichen Sinne ist ein Personenverband, der als ideales Rechtsgebilde Träger aller seiner Wesensart entsprechenden Rechte und Pflichten sein kann, und dessen Mitglieder dazu miteinander verbunden sind, den Gesamtwillen durch die Integration ihrer Einzelwillen in der Beschlußfassung zu bestimmen, so daß der Verband als solcher seine eigenen Rechte wahrnehmen und seine eigenen Pflichten erfüllen kann." (186). Um diese Definition vorschlagen zu können, wird zunächst der Wortstamm untersucht (*collegium* wird entweder von *colligere* abgeleitet oder mit *legare* und *lex* verbunden); ferner wird aufgezeigt, in welcher Bedeutung *collegium, collegialis, collegiatus, collegialiter* und ähnliche Begriffe im CIC verwandt werden.

Ist auch der Wortgebrauch im Gesetzbuch nicht eindeutig, so bezeichnet *collegium* doch stets eine Personenmehrheit, die entweder den Charakter einer juristischen Person hat oder nach der Bezeichnung des Verfassers als „einfaches Kollegium" zu verstehen ist.

Ausführlich wird der Unterschied zwischen diesen beiden Formen herausgestellt, der jedoch nur in der Festigkeit und Beständigkeit des als ideales Rechtsgebilde bezeichneten Gremiums besteht. Darum vollzieht sich auch der kollegiale Akt, das Tätigwerden beider Gremien, in gleicher Weise, d. h. die Einzelwillen der im Kollegium verbundenen Personen müssen zu einem Gesamtwillen integriert werden, damit die Organe des Kollegiums handeln können.

Diese Integration erfolgt durch den Beschluß; dessen Vorgang wird in breiter Ausführlichkeit dargestellt, die Rechte und Pflichten der Kollegien sowie strafrechtliche Konsequenzen werden dagegen nur kurz gestreift.

Die vorliegende Arbeit ist, wie gesagt, eine Vorstudie, in der aufgezeigt werden soll, daß der Begriff Kollegium als formaler Rechtsbegriff unabhängig vom Konzil im kanonischen Recht vorhanden war und ist. Dieser Aufweis ist dem Verfasser voll und ganz gelungen. Dabei stellt er sich als gründlicher Kenner des positiven Rechts vor. Als Vorstudie aber ist die Untersuchung an vielen Stellen zu ausführlich, enthält z. T. überflüssige Selbstverständlichkeiten. In der Literaturangabe vermißt man den Index Verborum CIC von Arthur Lauer.

Ein abschließendes Urteil kann erst gefällt werden, wenn auch der zweite Teil vorliegt, in dem das synodale Element der Kirchenverfassung hoffentlich ohne Einschränkung des Begriffs „synodal" aufgezeigt werden soll.

Bochum W. Astrath

Mühlsteiger, Johannes: **Der Geist des josephinischen Eherechts.** – Wien-München: Herold-Verlag 1969. 288 S. (Forschungen zur Kirchengeschichte Österreichs Bd 5) Lw. DM 39.50

Der Josephinismus ist in den letzten Jahrzehnten ein beliebter Gegenstand historischer Forschung gewesen. Die vorliegende Studie fügt sich ihr nach der rechtsgeschichtlichen Seite an. Sie ist dem josephinischen Eherecht gewidmet. Die Ehe ist ein neuralgischer Punkt zwischen der Kirche und dem Staat der Neuzeit. In der Stellung zu ihr muß der Staat Farbe bekennen. Deswegen ist es berechtigt und verdienstlich, daß Mühlsteiger sich darangemacht hat, den „Geist" des josephinischen Eherechts zu untersuchen.

Übergriffe in den Bereich des kirchlichen Eherechts kamen bereits unter Maria Theresia vor. Aber sie blieben unter der klugen und frommen Herrscherin in einem Rahmen, der von der Kirche hingenommen werden konnte. Die Lage ändert sich, als ihr Sohn Joseph II. den Thron bestieg. Absolutistische Regierungsform, der Wahn der „Vernünftigkeit" und der Haß gegen die Tradition kamen zusammen, um den Kaiser zu rücksichtslosem Vorgehen zu ermutigen. Der böse Geist der Kirchenpolitik Josephs II. war der verschlagene Staatskanzler Kaunitz. Die Reise Pius' V. nach Wien, die auch der Absicht diente, den Kaiser von seinen eigenwilligen Plänen auf dem Gebiet des Eherechts abzubringen, war ein Mißerfolg.

Das kaiserliche Hofdekret vom 4. September 1781 „übertrug" den Bischöfen des Landes die Gewalt, von allen Ehehindernissen des rein kirchlichen Rechtes zu dispensieren. Schon in dieser Maßnahme zeigt sich die Auffassung, daß die rechtliche Ordnung der Ehe eigene Angelegenheit des Staates ist und von diesem zeitweise oder teilweise der Kirche übertragen wird. Den entscheidenden Einschnitt in die Ehegesetzgebung Österreichs brachte dann das Ehepatent Josephs II. vom 16. Januar 1783. Es sprach sich Geltung für Katholiken und Protestanten zu. Die Ehefähigkeit bestimmte sich gemäß dem Ehepatent nach dem staatlichen Gesetz, d. h. die Aufstellung und Befreiung von Ehehindernissen lagen beim Kaiser. Richtig erklärt der Verf.: „Wer sich für die Aufstellung von Ehehindernissen und die Erteilung von Dispensen zuständig erklärt, nimmt das Wesen der Ehe für sich in Anspruch" (257). Für die Entscheidung über die Gültigkeit einer Ehe, die Trennung von Tisch und Bett und die Scheidung (bei Nichtkatholiken) erklärte das Ehepatent das weltliche Gericht für zuständig. Das josephinische Eherecht behielt zwar die Notwendigkeit des Ehewillensaustausches vor dem zuständigen Pfarrer bei. Aber dieser assistierte nicht in seiner Eigenschaft als Diener der Kirche, sondern als vom Staat bestellter öffentlicher Notar. So ist es richtig, wenn der Verf. mehr vom Schein als von der Form einer kirchlichen Ehe spricht (171). Die Ehegesetzgebung Josephs II. ist durch den ihr innewohnenden radikalen Zug gekennzeichnet. So beseitigte das Patent vom 30. August 1782 jede rechtliche Verbindlichkeit des Verlöbnisses. Die Funktion des Aufgebotes wurde überschätzt, als die josephinische Gesetzgebung seine Außerachtlassung die Ungültigkeit der Ehe bewirken ließ. Man wird dem Verf. auch zustimmen müssen, wenn er die Bedeutung des Ehepatents Josephs II. dahin charakterisiert: „Mit seinem Eherecht traf Joseph den Kernpunkt einer im Wesen rein kirchlichen Institution" (254).

Das Ehepatent wurde im wesentlichen unverändert in das Josephische Gesetzbuch, das am 1. Januar 1787 in Kraft trat, übernommen. Kaiser Leopold II. tastete dieses Recht nicht an. Man darf ja nicht vergessen, daß Leopold jener Großherzog der Toskana war, unter dessen Regierung die berüchtigte Synode von Pistoia (1786) abgehalten worden war. Auch Kaiser Franz I., der ganz in rationalistischem Geist erzogen worden war, hielt an den Grundsätzen Josephs II. zur rechtlichen Ordnung der Ehe fest. Das Eherecht des Bürgerlichen Gesetzbuches, das am 1. Januar 1812 in Kraft trat, blieb den josephinischen Grundsätzen treu. Es setzte sich noch entschiedener von der religiösen Betrachtung und den kirchlichen Bezügen der Ehe ab. An der überkommenen Form der Eheschließung wurde zwar nichts geändert. Aber es ist nicht falsch, wenn der Verf. die nach dem ABGB geschlossene Ehe als „eine Zivilehe" bezeichnet, „die man jedoch als solche wegen der Intervention des Pfarrers vor dem Volk tarnen konnte" (215).

Das Eherecht des Josephinismus ist nach Österreich importiert, nicht auf eigenem Boden erwachsen. Seine Grundzüge stammen im wesentlichen von den französischen Regalisten[1]. Man nahm den Ausgangspunkt von der Behauptung, die Ehe sei ein natürliches Verhältnis, und deswegen sei es das ursprüngliche Recht des Staates, ihre rechtliche Ordnung zu schaffen. Während die Kirche aufgrund der Sakramentsnatur der Ehe die gesamte Ordnung der Ehe für sich beanspruchte und dem Staat nur die Regelung der rein bürgerlichen Wirkungen überließ, gründete umgekehrt der Staat seine Kompetenz auf den Vertragscharakter der Ehe und gestand der Kirche nur eine Zuständigkeit hinsichtlich des als sekundär betrachteten Sakramentes zu. Die Lehre von der Trennbarkeit des bürgerlichen Vertrages von dem Sakrament hatte eine große Tragweite. Es konnte danach gültige Ehen von Getauften geben, die nicht sakramental waren. Zwar setzte das Sakrament den bürgerlichen Vertrag voraus. Aber der bürgerliche Vertrag konnte ohne Sakrament bestehen. Die Entscheidung über die Gültigkeit des Vertrages stand dem weltlichen Gesetzgeber zu. Der Staat beanspruchte indes nicht nur die Hoheit über die Ehe, insofern sie bürgerlicher Kontrakt war, sondern er schrieb sich auch die Befugnis zu, darüber zu urteilen, was zum Sakrament gehöre und welche kirchlichen Gesetze aufgrund des sakramentalen Charakters der Ehe notwendig bzw. zulässig wären und welche nicht.

Mit dem Ehepatent war ein gegenüber dem kirchlichen verselbständigtes staatliches Eherecht geschaffen. Es ging in dem Ehepatent tatsächlich um eine weitgehende Verweltlichung des Eherechtes. Auf kirchlicher Seite wurde das auch sofort klar erkannt. Der Wiener Erzbischof, Kardinal Migazzi, protestierte, aber seine Beschwerde deckte nur die Tatsache auf, daß die öffentliche Meinung auf dem Wege über die Universitäten schon zum größten Teil verbildet, die kirchliche Position also unterwandert war. Dazu kam, daß das kaiserliche Plazet für kirchliche Verordnungen eine rasche und durchgreifende Aufklärung des Volkes über die Tragweite des neuen Ehegesetzes verhinderte. Die Bischöfe suchten das Ehepatent dadurch faktisch zu entschärfen, daß sie erklärten, die kirchlichen Ehegesetze blieben wegen des sakramentalen Charakters der Ehe in Geltung, das Ehepatent beziehe sich nach seiner Intention nur auf den bürgerlichen Vertrag. Die Bischöfe hoben zugleich die Untrennbarkeit von Vertrag und Sakrament hervor und wiesen die Unterstellung zurück, der Trauungssegen allein konstituiere das Sakrament. Die regierungshörige Geistliche Hofkommission empfahl, um den Widerstand des Klerus gegen das Recht der Kirche tangierende staatliche Gesetze zu brechen, bessere Studien, d. h. Indoktrination mit der josephinischen Staats- und Kirchenrechtslehre, ähnlich wie heute unter dem Vorwand der „Fortbildung" von Geistlichen und Religionslehrern vielfach progressistische und modernistische Propaganda betrieben wird. Der aufklärerischen Ideologie ergebene Geistliche, wie beispielsweise der Abt von Braunau, Franz Stephan Rautenstrauch, waren nicht selten eifrigere Beförderer der Säkularisierung des Eherechtes und folgeweise der Ehe als manche Staatsbeamte. Zu einem offenen Kampf zwischen den Vertretern der staatlichen Eheauffassung und den Anhängern der kirchlichen Lehre kam es in dem behandelten Zeitraum in Österreich nicht. Gelegentliche und immer wiederkehrende Auseinandersetzungen blieben im allgemeinen auf ein Geplänkel zwischen den Landesregierungen und einzelnen Geistlichen beschränkt.

Der Gewinn der Arbeit liegt hauptsächlich in der Einsicht in die Auseinandersetzung zwischen Regierung und Bischöfen über die staatliche Ehegesetzgebung. Der Verf. schöpft dabei aus ungedruckten Quellen wie den Protokollen des Staatsrats und der Kompilationshofkommission. Die Literatur ist nicht in genügendem Maße herangezogen. Der Verf. hat weder die Rechtsgeschichte von Feine noch jene von Plöchl benutzt. Die Arbeiten von Josef Lederer über die Dispens sind ihm ebenfalls unbekannt geblieben. Die rechtshistorischen Rückblicke, die sich in dem Buch finden, sind meist dürftig und lückenhaft und tragen den Charakter des Zufälligen. Es hätte dem Verf. nicht zu viel Arbeit sein dürfen, ein Zitat des Duns Scotus nachzuprüfen (S. 15 A. 19). Man zitiert nicht die gallikanischen Artikel nach einer Abhandlung über die kirchlichen Zustände in Österreich (S. 17).

Mainz Georg May

[1] Dazu: D. Schwab, Grundlagen und Gestalt der staatlichen Ehegesetzgebung in der Neuzeit bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts (Schriften zum deutschen und europäischen Zivil-, Handels- und Prozeßrecht Bd 45) Bielefeld 1967, 70–103.

Berger, Rupert: **Kleines Liturgisches Wörterbuch.** – Freiburg i. B. 1969. 495 S. (Herder-Bücherei 339/40/41) DM 6.80

Ohne Zweifel ist es ein Verdienst des Herder-Verlags, in der Herder-Bücherei dieses „Kleine Liturgische Wörterbuch" vorzulegen. Dadurch hat ein weiter Kreis von Interessierten, dem der Rückgriff auf größere Nachschlagewerke nicht möglich ist, leichten Zugang zur Information über liturgische Fragen. Was der als Pfarrer von Bad Tölz in der Seelsorge stehende Verfasser hier auf fast 500 eng bedruckten Seiten vorlegt, ist in der Tat beachtlich. In ziemlich genau 700 Einzelartikeln bietet er einen zuverlässigen Überblick über das Gesamtgebiet der Liturgie, das gerade durch die Vielzahl der Stichwörter (gegenüber etwa 300 im Lexikon für Theologie und Kirche zu Fragen der Liturgie und der Kirchenmusik und gegenüber etwa 150 bei Podhradsky, Lexikon der Liturgie) gut erschlossen und durch die häufigen Querverweise organisch verbunden wurde.

Auffallend zurückhaltend zeigt sich Verf. gegen die Aufnahme von Personalartikeln: Neben den in der Liturgie anzutreffenden Gestalten des Täufers, Josefs und des hl. Nikolaus finden sich nur die liturgiegeschichtlich bedeutsamen Justin, Hippolyt und Benedikt von Nursia. Eine Reihe von geographischen Artikeln (Alexandrien, Antiochien, Braga, Byzanz, Jerusalem, Mailand, Rom) stellt die Bedeutung dieser Zentren für die Entwicklung

der Liturgie deutlich heraus und vermag (bes. die Art. Byzanz und Rom) die Linie bis zu den aktuellen Aufgaben der Gegenwart durchzuziehen. Die für die Liturgie und deren Geschichte bedeutsamen kirchlichen Orden der Dominikaner, Karmeliten und Kartäuser fehlen ebensowenig wie die Epochen von Urchristentum, Mittelalter, Reformation, Barock, Aufklärung und zahlreiche Artikel, die Fragen der heutigen liturgischen Erneuerung berühren, wie: Liturgie und Liturgik, Reform der Liturgie, Liturgische Bewegung, Konstitution über die heilige Liturgie, Consilium, Liturgische Kommission, Liturgische Institute, Mediator Dei, actuosa participatio, Konzelebration und viele andere, die nicht im einzelnen aufgeführt werden können. Dabei muß anerkennend festgestellt werden, daß es Verf. gelingt, mit wenigen prägnanten Strichen alles Wesentliche zu sagen. Mit Interesse liest man, daß in der Kartause manches erhalten blieb, „was Rom jetzt wieder einführt: Priestermesse mit Diakon, Vortrag der Epistel durch ein Glied des Chores, Verneigung statt Kniebeuge zur Verehrung des Altarsakraments; Segen und Schlußevangelium in der Messe wurden nicht übernommen, die Privatmesse an den höchsten Festtagen nicht gestattet. ... Das Brevier (zum Gebrauch auf Reisen und bei Krankheit) ist ein tatsächliches ‚Brevier', in dem die Lesungen gegenüber den Chorbüchern stark verkürzt sind." – Die Definition des Urchristentums als „die von den Aposteln geleitete Kirche des Zeitraums, in dem die Schriften des NT entstehen" ist etwas pauschal. – Der Art. Liturgische Bewegung enthält, wie auch andere, einen Blick auf die Verhältnisse in den Kirchen der Reformation.

Sehr gut gelungen ist u. a. der Art. Advent, der die verschiedene Prägung in Gallien und Rom deutlich entwickelt. – In Art. Allerheiligen findet sich die berechtigte Klage, daß der österliche Charakter dieses Festes beim Volk leider durch das vorausgenommene Allerseelenmotiv verdunkelt werde. – Unter den Akklamationen wäre noch die Akklamation nach dem Einsetzungsbericht zu nennen. – Zu Art. Allegorese: Das Verständnis der Eucharistiefeier wird durch die allegorische Erklärung nicht erst uns Heutigen erschwert. Auch während des Mittelalters hatte diese Methode bereits eine erleuchtete, wenn auch nicht zahlreiche Gegnerschaft. – Im Art. Altarraum wäre ein Hinweis auf den heute häufigen Wegfall der Kommunionbank angebracht. – Den Hinweis in Art. Amen, es sei widersinnig, wenn das akklamatorische Amen vom Vorbeter (noch mehr: vom Liturgen!) selbst gesprochen werde, sollte man sich für die Beurteilung des neuen Ordo missae (Kreuzzeichen zu Beginn!) wohl merken. Auch in diesem Art. findet sich, wie durchgängig in dem Werk, der Hinweis auf konkrete Aufgaben des Seelsorgers: so die Hinführung der Gemeinde zum lebendigen, bewußten Vollzug der beiden entscheidenden Amen-Akklamationen der Liturgie am Ende des Hochgebets und beim Empfang der Eucharistie. – In Art. Andacht ist diese mit Recht in ihrer Ersatzfunktion gegenüber der nichtverstandenen Liturgie gekennzeichnet. Angesichts dieser Aussage ist nicht ganz einsichtig, weshalb sie dann als notwendige Ergänzung der amtlichen Liturgie einer sorgfältigen Pflege bedarf. Geht es nicht eher um die sorgfältige Pflege einer volksnahen Liturgie selbst? – In Art. Angelus wird die echte Wiederbelebung des Gebetsläutens als volkstümliche Teilnahme am Stundengebet gefordert, ohne Zweifel ein wichtiges Anliegen heutiger Gottesdienstpflege, das aber wahrscheinlich weithin leider auf taube Ohren treffen wird. – Im Art. Arkandisziplin begrüßt man dankbar den Hinweis auf die Anwendung dieses Grundsatzes gegenüber den heutigen Kommunikationsmitteln: Mit Fernsehübertragungen der Eucharistiefeier sollte endgültig Schluß gemacht werden! – Art. Backenstreich: Nach der Arbeit von A. Adam über die Firmung sollte der Backenstreich noch betonter als „Denkzettel" herausgestellt werden. – Der erste Satz des Art. Buße ist zu schwer befrachtet. Er sollte aufgelöst werden, sonst geht sein wichtiger Inhalt verloren.

So wechseln in bunter alphabetischer Folge kurze Sacherklärungen mit umfangreicheren geistesgeschichtlich und pastoral geprägten Artikeln bis hin zu den „Zwischengesängen". Die möglichen Ausstellungen und offengebliebenen Wünsche haben kaum Gewicht gegenüber der reichen Fülle des hier Vorgelegten. Wir haben kein trockenes, sich in ungezählte Einzelheiten verlierendes Sachbuch vor uns, sondern ein Werk, das sich auf der Grundlage detaillierter Einzelaussagen mit dem großen liturgischen Anliegen unserer Gegenwart befaßt und gewichtige Anregungen zu geben weiß. Natürlich wird man dieses Buch kaum vom Anfang bis zum Ende durchlesen. Aber es ist allen an der Liturgie Interessierten, den in Seelsorge und Verkündigung Stehenden wie auch weiteren Kreisen, angelegentlich zu empfehlen. Wer damit recht umzugehen versteht, wird reichen Gewinn haben.

So darf man Verf. für sein gelungenes Werk aufrichtig danken. Bei einzelnen Artikeln wird in einer Neuauflage die Berücksichtigung des inzwischen geschehenen Fortgangs der Liturgiereform zu beachten sein.

Würzburg G. Langgärtner

Breviarium Eberhardi cantoris. Die mittelalterliche Gottesdienstordnung des Domes zu Bamberg mit einer historischen Einleitung kritisch herausgegeben von Edmund Karl **Farrenkopf**. – Münster: Verlag Aschendorff 1969. VIII, 275 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 50) kart. DM 48.–

Beim in der genannten Studie herausgegebenen Konvolut des Bamberger Archipresbyters Eberhard (1192 Ernennung zum Domkantor), nach mittelalterlichem Brauch mit „Breviarium" bezeichnet, haben wir es mit einem in der Liturgiewissenschaft unter dem Titel (Liber) Ordinarius geläufigen Buchtyp (also nicht mit einem Brevier!) zu tun. Die Edition besitzt insofern besonderen Wert, weil nicht nur der Archetyp (12. Jh.) vorliegt, sondern die Überlieferung noch über einige Jh. hinaus verfolgt werden kann („Neuauflagen" sowie Glossen).

Nach grundsätzlichen Bemerkungen, verbunden mit einer Einbettung des Materials in das mittelalterliche Gefüge, behandelt Verf. zunächst die Person des Domkantors Eberhard. Er bemerkt, daß man von dessen Leben nicht viel zu erheben vermag, sein Werk aber, über die Liturgiegeschichte hinaus, für weitere Wissenszweige Bedeutung besitzt, beispielsweise: Bamberger Dombauten bzw. Dombrände (letzte Ausgrabung erfolgte 1969/70), Erhellungen zur Kunstgeschichte der Kathedrale, ihrer Topographie (Altäre), ihres Brauchtums (Rationale; Kinderbischof) usw. Dazu kommen Einblicke in entsprechende, speziell mit Gottesdienstfragen zusammenhängende Komplexe (vgl. auch Nachträge) sonstiger Orte.

Die Basis für die Ausgabe bildet eine Handschrift (A), welche Ende 12. Jh. gefertigt wurde, und in der Verf. das Urexemplar sieht. Zu diesem Archetyp gesellt sich noch ein Reigen von vier auf ihn zurückgehende „Neuauflagen" (B–E) des 13. bis 15. Jh. Diese Bände wurden zum Teil im Dom, teilweise im berühmten Bamberger Stift St. Gangolf (der sog. Theuerstadt) verwendet, und für den liturgischen Gebrauch auf dem laufenden gehalten. Zum Abdruck zieht Verf. außer A noch C heran, nach seinem Urteil die älteste (ergänzte) Nachschrift (Mitte 13. Jh.). – Die Edition des Materials ist übersichtlich und entspricht im wesentlichen dem üblichen Verfahren. Ein detailliertes Register erschließt das Gut nach verschiedensten Gesichtspunkten. Bei den darin enthaltenen „liturgischen Texten" (222ff) wäre außer der Aufgliederung in Brevier und Messe eine separate dritte Gruppe (etwa: nichteucharistische Sakramente und Sakramentalien), welche Stücke registriert, die zwar evtl. mit den genannten beiden Bereichen zusammenhängen aber eigentlich nicht zu ihnen gehören, für den Benutzer sehr hilfreich gewesen; vgl. etwa die Antiphon zur Fußwaschung des Gründonnerstag (Ante diem festum), die beim Brevier (Antiphon) eingeordnet wurde.

Obwohl schon eine ganze Reihe von Ordinarien veröffentlicht ist, harren noch wertvolle Bestände der Bearbeitung. Deshalb wird man für jede das Bild bereichernde Neuausgabe dankbar sein. Die Bamberger Ordnung darf zunächst aufgrund ihres Alters und ihrer lange greifbaren Weiterentwicklung ein solches positives Prädikat beanspruchen. Darüber hinaus ist sie beachtenswert, weil es sich bei diesem Sprengel (1007 gegründet) um ein Bistum handelt, das aus bereits bestehenden Jurisdiktionsbezirken (nicht ohne Schwierigkeiten) gebildet (Würzburg; Eichstätt), im Magnetfeld unterschiedlicher Überlieferungen liegt. Dazu kommt, daß die Diözese nach einiger Zeit (etwa 13. Jh.) faktisch exemt wurde und diese Sonderstellung bis zum Untergang der alten Strukturen (19. Jh.) behielt.

Von den genannten Verzahnungen verschiedener Traditionen bzw. Färbungen und Querverbindungen her ist es zunächst von Interesse, etwas über die Herkunft der grundlegenden liturgischen Bauelemente (Gesänge; Sakramentartexte; Lesecomes) zu erfahren. Neben der Kollation mit entsprechenden Vorlagen für Messe und Brevier wäre zudem das Verhältnis zum Mainzer Pontifikale um 950 (PRG) zu klären; bedeutsames Handschriftengut dieses Werkes hat sich ja gerade im fränkischen Raum (Bamberg, B; Eichstätt, G) erhalten. Einblicke verspricht natürlich auch die Analyse des Heiligenbestandes. Die Untersuchung des erwähnten Komplexes sollte zeigen, ob und wie sich Bamberg von seinen Abhängigkeiten (Würzburg, Eichstätt) löste und welche Eigenwege es ging, d. h. welche Stelle es im Sinne teilkirchlicher Liturgie einnimmt.

Verf. ist auf diese im obigen letzten Abschnitt skizzierten Fragen nicht eingegangen, sondern legt zunächst nur den Text (samt kurzer Einführung) vor, hat jedoch (Vorwort) erfreulicher-

weise einen Kommentar angekündigt. Man darf auf diesen zweiten Teil gespannt sein und hoffen, daß er, unter Verwertung der in der Zwischenzeit (nicht zuletzt im fränkischen Bereich) erschienenen Arbeiten Nutzen ziehen wird, um dem Bamberger Ordinarius seinen Platz im Koordinatensystem der mittelalterlichen Liturgie zu fixieren.

Bamberg Hermann Reifenberg

Höfer, Albert: **Modelle einer pastoralen Liturgie.** Vorschläge zur Reform. (Offene Fragen) Graz-Wien-Köln: Verlag Styria 1969. 257 S. kart. DM 13.80; Lw. DM 17.80

Höfer, Mitglied der Kommission für Fragen der Kinder- und Jugendliturgie, legt Gestaltungsvorschläge für fünf liturgische Sachbereiche vor. Diese exemplarischen Modelle haben gemeinsam, daß sie auf induktivem Weg erarbeitet werden, den der Verfasser für besonders fruchtbar hält. Er beschreibt diesen Weg im Vorwort: „Wir deduzieren nicht aus dem dogmatischen Wesen der Sakramente und nicht aus der Geschichte der liturgischen Formen, sondern gehen induktiv vor: von den Gesetzen psychologischer Abläufe, von den moralischen Verhaltensweisen der Menschen bis zur innersten Intention eines Sakramentes oder einer liturgischen Feier" (10).

Gegenstand seiner Untersuchungen sind Eucharistiefeier mit Jugendlichen, Orationen und heutiges Beten, das eucharistische Hochgebet, allgemeine Bußliturgie und die Brevierreform. Mehrere Einfügungen und ein größerer Anhang mit liturgischen Gebeten aus unserer Zeit veranschaulichen die Tendenz der von Höfer angezielten Reform. Bemerkenswert sind nicht so sehr die einzelnen Vorschläge, sondern der Mut und manchmal die Radikalität, mit der der induktive Weg beschritten wird. So fordert er aus der Psychologie des Jugendglaubens heraus eine „autonome Jugendgemeinde" und eine ihr entsprechende Liturgie (18), deren Ziel allerdings die Hinführung zur Erwachsenengemeinde sein muß. Ein Satz wie „Laßt Euch ständig neue Gebete und Lieder einfallen und begnügt euch nicht mit dem Erbe der Väter" (95) kann wohl in seiner guten Absicht, aber nicht in seiner Formulierung bejaht werden, ganz abgesehen davon, daß man damit den Reformgegnern willkommenes Material für ihre Agitationen liefert.

Der Verfasser betont mehrmals auch die Rolle der liturgischen Tradition bei der Schaffung neuer Formen. Doch in der praktischen Ausführung kommt dieser Aspekt zu kurz. So hätten die Vorschläge zum eucharistischen Hochgebet, statt einseitig von der Struktur des Volkslobpsalmes auszugehen, zumindest durch eine Untersuchung der jüdischen Berakah ergänzt werden müssen, da die Herkunft des Eucharistiegebetes aus der jüdischen Berakah nachgewiesen ist. Ähnlich einseitig findet beim Brevier der Charakter des Gemeinschaftsgebetes, daß es „das Gebet ist, das Christus vereint mit seinem Leibe an seinen Vater richtet" (SC 84), unter den aufgeführten Gestaltungsprinzipien zu wenig Beachtung.

Trotz mancher Vorbehalte ist dieses Buch kritischen Lesern zu empfehlen, weil das Grundanliegen des Verfassers, die Liturgie und den heutigen Menschen einander näher zu bringen, immer dringlicher wird. Den Pfarrern, denen es gewidmet ist, wird es ebenso viele Fragen wie Anregungen bringen.

Münster Manfred Probst

Lange, Günter: **Bild und Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts.** – Echter-Verlag Würzburg 1969. (Schriften zur Religionspädagogik und Kerygmatik, hrsg. von Theoderich Kampmann, Bd VI) 264 S. brosch. DM 38.–

Günter Langes Untersuchung über „die katechetische Funktion des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts" (so der Untertitel) scheint zunächst vor allem für den Kirchen- und Kunsthistoriker von Interesse. Da tatsächlich nahezu alle Publikationen von einiger Bedeutung zur gewählten Epoche der byzantinischen Kultur, dem Bilderstreit und den ausgewerteten Quellen herangezogen wurden, ist die Arbeit auch unter historischem Aspekt sicher von Wert. Das Anliegen G. Langes ist jedoch ein katechetisches. Die einleitende Fragestellung: Kann das Bild in den Dienst des Wortes einbezogen werden? Aus welchen Gründen und unter welchen Bedingungen?" muß beim Lesen des Buches deshalb im Gedächtnis behalten werden.

Der Bilderstreit hat aus heutiger Sicht unzweifelhaft den Vorteil, daß die Argumente für oder gegen das Bild deutlich formuliert wurden. Auf die tatsächliche Verwendung und Bedeutung der Bilder in Liturgie und Verkündigung kann man oft nur aus diesen Argumenten schließen. G. Lange untersucht im einzelnen die außerchristliche Vorgeschichte des Vergleichs von Bild und Wort, entsprechende Äußerungen der Kappadokier (Basileios) und von hier aus die aufeinander aufbauende Argumentation der Ikonophilen, wobei Joannes Chrysostomus, Joannes Damaskenos, das zweite Konzil von Nikaia und Theodorus Studites hier nur genannt werden sollen, um den zeitlichen Rahmen dieser Untersuchung zu verdeutlichen.

Folgende Ergebnisse scheinen mir besonders bemerkenswert:

1. Aus der vorchristlich-griechischen Auseinandersetzung um das Bild werden nicht nur die Argumente, sondern sogar deren Formulierungen im christlichen Bilderstreit übernommen.
2. Die Argumentation der ikonophilen griechischen Väter weist so sehr auf den katechetischen Wert des Bildes hin, daß die heute übliche Interpretation des Bildes byzantinischer Prägung als reines Kultbild überprüft werden muß.
3. In der Auseinandersetzung mit den Ikonoklasten steigert sich die Argumentation von einer Betonung der Nützlichkeit der Bilder bis zum Nachweis ihrer Notwendigkeit und Gleichrangigkeit mit dem Wort der Verkündigung.

Gerade durch die von G. Lange beibehaltene zeitliche Aufeinanderfolge der Schriften, die sich mit dem Verhältnis von Bild und Wort befassen, wird deutlich, daß nur zu Beginn der Auseinandersetzung die Argumente der Ikonoklasten stärkere Berücksichtigung finden. Das Bild ist etwa bei Hypatios vor allem katechetisches Hilfsmittel, eine Konzession an unmündige Christen. Der „Spitzenleistung des Glaubens" (Lange) entspricht offensichtlich Bildlosigkeit. Noch schwingt die Angst vor einer Identifikation von Bildwerk und Gott mit. Doch etwa bei Joannes Damaskenos hat das Bild gegenüber dem Wort den eindeutigen Vorteil, daß es wie das Wort der Verkündigung der Erinnerung und Belehrung dient, jedoch jeden Betrachter leichter als das Wort (emotional) „entflammt" und zur Nachahmung anspornt. Gerade inkarnationstheologische Argumente ergeben schließlich eine Notwendigkeit des Bildes, die es gleichberechtigt an die Seite des Wortes stellt. Schließlich wird philosophisch und erkenntnispsychologisch argumentiert, wie an der beträchtlichen Verwendung der neuplatonischen Urbild-Abbild-Interpretation und den Theorien des Nikephoros über den Erkenntnisvorgang beim Sehen und Hören deutlich wird.

Die eingefügten Exkurse, die – sinngemäß – über das Bild als Mittel der kurzen und eindringlichen Aussage (Exkurs I), der Erinnerung als Vergegenwärtigung (Exkurs II) und die in den Beischriften deutlich werdende Abhängigkeit des Bildes vom Wort (Exkurs III) handeln, zeigen zugleich an, in welcher Richtung die von G. Lange vorgenommene Untersuchung weitergeführt werden sollte, wenn Ergebnisse für die pastorale, speziell die katechetische Praxis gewonnen werden sollen, wobei auch vom Autor zu hoffen ist, daß er an dem Themenkreis Bild und Wort interessiert bleibt.

Roxel bei Münster Hartmut Bartsch

Jacob, Heinrich: **Theologie der Predigt. Zur Deutung der Wortverkündigung durch die neuere katholische Theologie.** – Essen: Ludgerus-Verlag 1969. XXXVI, 277 S. (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie).

Das Buch von Heinrich Jacob, ‚Theologie der Predigt' „ist hervorgegangen aus einer Arbeit, die im Sommer 1966 von der Theologischen Fakultät der Leopold-Franzens-Universität zu Innsbruck als theologische Dissertation angenommen wurde" (VII).

Heinrich Jacob will mit seiner Arbeit „einen Beitrag leisten zur Klärung der Frage nach der ‚Funktion und Bedeutung der Predigt im Gesamt der Heilsordnung und Heilsvermittlung'" (6). Dabei steht nicht, wie das Thema es auf den ersten Blick vermuten läßt, der pastoraltheologische sondern der systematisch-dogmatische Gesichtspunkt im Vordergrund; es geht also genauer um das Thema einer Theologie des Wortes und der Wortverkündigung und dies „vor allem in grundsätzlich-dogmatischer Hinsicht" (207).

Zu erreichen sucht Heinrich Jacob sein Ziel durch „eine kritisch-dokumentierende Darstellung dessen ..., was die zeitgenössische katholische Theologie im Hinblick auf eine Theologie der Predigt zu sagen weiß" (6). Dementsprechend werden nach einem ersten kurzen Teil, der die Hintergründe nennt, die die Frage nach einer Theologie des Wortes und der Verkündigung neu stellen ließen, die Ansätze aller führenden zeitgenössischen Theologen des deutschen Sprachraumes zu einer Theologie des Wortes mehr oder weniger ausführlich dargestellt.

Die Dokumentation zeigt, wie von verschiedenen Ausgangspunkten her (von der Mysterientheologie, der Bibeltheologie, dem personal-dialogischen Ansatz, dem christologisch-phänomenologischen Ansatz, einer theologischen Anthropologie, der Pastoraltheologie und schließlich der Homiletik) die Frage nach einer Theologie des Wortes und der Wortverkündigung angegangen wird und gibt dadurch einen guten Überblick über das, was die einzelnen zeitgenössischen Theologen zu diesem Thema sagen. Sie ist eine umfangreiche Materialsammlung. Die Positionen der einzelnen Theologen jedoch bleiben mehr oder weniger nebeneinander stehen. Die dargestellten Ansätze werden nicht miteinander verglichen, nicht einander gegenübergestellt; es wird keine Zusammenschau versucht.

Als Materialsammlung, anhand derer man sich schnell orientieren kann, was einzelne zeitgenössische Theologen zu der Frage der Bedeutung und Wirkung der Wortverkündigung gesagt haben, leistet die Arbeit von Heinrich Jacob einen wertvollen Dienst; es bleibt aber noch die vielleicht schwerere aber sicher notwendige Aufgabe, „die von ihrem Ansatz her kritisch in den Blick genommenen und dargestellten unterschiedlichen Richtungen und Versuche einer Theologie des Wortes und der Verkündigung hinsichtlich ihrer Begründung, Durchführung und Konsequenzen nun noch einmal systematisch“ aufzuarbeiten.

Münster Erich Rohner OMI

Schnitzler, Fidelis: **Zur Theologie der Verkündigung in den Predigten des hl. Augustinus.** Ein Beitrag zur Theologie des Wortes. – Freiburg-Basel-Wien: Verlag Herder 1968. XVI, 176 S. (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge, Bd. XXIV) kart. DM 20.–

Das Bemühen um den Aufbau einer Theologie des Wortes und der Verkündigung ist heute katholischerseits erfreulich rege. Dabei herrschen die biblischen und die systematischen Untersuchungen vor. Dagegen ist das Feld der Tradition und der Theologiegeschichte hierin noch weithin unerschlossen, was u. a. damit zusammenhängt, daß die Tradition zwar aus der Wirklichkeit des Wortes der Schrift wie der Predigt lebte, sie aber nicht in gleicher Weise theologisch thematisierte und in die Reflexion erhob wie etwa das Sakrament.

Die vorliegende Arbeit nimmt mit Augustinus einen Traditionszeugen auf, dessen Ergiebigkeit für die Thematik von vornherein wahrscheinlich und gewichtig erscheint, zumal er unter dem Aspekt der Predigttheologie in der Vergangenheit gelegentlich schon befragt wurde (vgl. dazu die vom Verfasser aufgeführten und in ihrer spezifischen Zielrichtung gewürdigten Arbeiten von M. Comeau, M. Pontet, D. J. Randolph, A. D. R. Polman, D. Pirovano). Der Verfasser sieht demgegenüber das Charakteristische seines Beitrags in der Konzentration des Themas auf die Predigten Augustins, in denen sicher die spontansten und unmittelbarsten Aussagen des Kirchenvaters über die Bedeutung des Wortes vorliegen, wie in der betont systematischen Auswertung dieser Aussagen für eine konstruktive Theologie des Wortes in der Kirche. Dabei bleibt er sich bewußt, daß die Erschließung des historischen Materials unter einem systematischen Aspekt die Gefahr in sich trägt, an den Autor spätere Fragestellungen heranzutragen und ihm nicht entsprechende Antworten zu entlocken. Aber das hier verwandte System, das in den drei Hauptteilen des Buches nur die Fragen nach Schrift und Predigt, nach dem Träger der Verkündigung wie nach ihrer Wirkung eruiert, ist so weit und offen gehalten, daß die angedeutete Gefahr ernstlich nicht nahetritt.

Der Ausgang von der Schriftauffassung Augustins ist insofern gemäß und sachgerecht, als für den Kirchenvater von Hippo die Bibel die erste und nahezu einzige Quelle der Predigt war. Die Gegenwart Gottes in diesem geschriebenen, inspirierten Wort ist für Augustin eine Gegebenheit, die weit über jedes metaphorische Verständnis erhoben ist, die vielmehr realen, wenn auch analogen Charakter besitzt. Mit Recht wird bei der näheren Bestimmung dieser Gegenwartsweise auf den christologischen Aspekt hingewiesen, der im Worte der Schrift das Weiterergehen des Wortes Christi herausstellt. Schon hier wird auch ein für die augustinische Wortauffassung typisches Moment herausgestellt, das in der starken Betonung des Glaubens als Voraussetzung für die Erkenntnis der Gegenwart Christi in seinem Wort besteht, zumal die Schrift mysteria und sacramenta enthält, die nicht jedem Blick einsichtig sind. Insofern gibt das Wort der Schrift – ein durchaus moderner Gedanke – nicht einfach die volle Heilswirklichkeit frei, sondern vermittelt eine immer tiefer zu gestaltende Teilhabe an ihr. Eine starke Hervorhebung erfährt in diesem Zusammenhang die von Augustinus gesehene Verbindung zwischen Schrift, Predigt und Kirche, die von evangelischen Autoren (Polman) in ihrer Bedeutung oft nicht richtig erfaßt wurde, wenn die Kirche ausschließlich als die subalterne Dienerin der Schrift verstanden wird und nicht auch als kongeniale Kraft zur Entfaltung und Bestimmung der Schrift anerkannt wird. Die hier für die Gegenwartsproblematik aufleuchtenden Fragen können freilich in diesem Zusammenhang nicht alle aufgegriffen und gelöst werden. Aber es wird jedenfalls deutlich, von welcher Position Augustinus denkt und welchen Beitrag seine Stellungnahme für die Gegenwart bedeutet.

Die strenge Theozentrik und Christozentrik des über das „Objekt“ der Predigt (als Gotteswort) Gesagten findet ihre Entsprechung in den Gedanken Augustins über den Träger der Predigt. Schnitzler begnügt sich nicht mit der Hervorhebung des Grundsatzes, daß Gott als letzter Träger der Predigt der Kirche zu gelten habe, und mit der Aufführung der augustinischen Bilder für die Instrumentalfunktion der menschlichen Mittler (Propheten, Apostel, nachapostolische Prediger), die als „Herolde“, „Wolken“ oder „Lichtträger“ fungieren, sondern er geht dem Verhältnis von Gott und menschlichem Sprecher genauer nach. Freilich resultiert daraus eine Feststellung, die die Bedeutung der menschlich-kategorialen Verkündigung und die „Mitarbeit“ des Predigers am Ergehen des Wortes Gottes eher zu mindern als zu einer unabdingbaren Notwendigkeit zu erheben scheint; denn die Aussagen Augustins über Christus als den einzigen inneren Lehrer, der die Predigt allein durch sein inneres Wirken zum Verständnis bringt und so erst fruchtbar macht, scheint der zuvor betonten Anwesenheit Christi im Wort der Predigt zu widersprechen und das Wortgeschehen zu einem rein okkasionellen Anlaß für ein „wortloses“, rein spirituelles Einwirken Gottes im Inneren des Menschen zu machen. In diesem Zusammenhang spricht der Verfasser vom „geringen Wert, den Augustinus dem gesprochenen Wort als Vermittler von Wahrheiten und Erkenntnis beimißt“ (121). In dieser Auffassung läßt sich der Autor von den neueren Interpretationen U. Duchrows und A. Schindlers leiten, die auf die aus dem griechischen Denken kommende Abwertung des verbum-Begriffes und der Sprachlichkeit bei Augustinus hinweisen, die letztlich auch seine Auffassung vom Predigtwort tangiert. Schnitzler stellt dieser Interpretation zwar die Behauptung entgegen, daß der sprachphilosophischen Entwertung des äußeren Wortes bei Augustin eine theologische Aufwertung gegenüberstehe, die in der Bedeutung der Inkarnation für das Heil des Menschen ein Analogon besitzt. Aber es wird nicht weiter ausgeführt, ob und wie dieses inkarnatorische Moment in der theologischen Wertung des äußeren Wortes zum Tragen kommt. Wahrscheinlich würde eine eingehendere Untersuchung dieses Fragepunktes ergeben, daß bei Augustinus eine gewisse Inkohärenz in den Aussagen über das Wirken des Wortes vorliegt, deren Ausgleich ihm noch nicht möglich war.

Zur Überraschung eines heutigen Lesers sind die Ausführungen Augustins über die Wirkung und Heilsmächtigkeit des Wortes, wie der Verfasser überzeugend nachweist, nicht so zahlreich und ergiebig, wie man aufgrund der erörterten Voraussetzungen vermuten könnte. Das sagt indessen nicht, daß Augustinus der Wirkmacht der Predigt keine besondere Beachtung schenkte. Sie erfährt allein schon in dem alle seine Gedanken über das Wort bestimmenden Grundmotiv von der Gegenwart Gottes (oder Christi) im Wort eine starke Betonung. Allerdings ist gegenüber dieser aus der Predigt kommenden gelebten Erfahrung der Nähe Gottes und der damit gegebenen Kraft zur Verwirklichung des Lebens in Christus eine weitere theoretische Spezifizierung der Wirkungen des Wortes bei Augustinus noch nicht vorgenommen. Der Verfasser zeigt damit die Grenzen der augustinischen Worttheologie auf, die die theologiegeschichtliche Bedeutung der Leistung des Kirchenvaters von Hippo jedoch nicht entwerten. Es ist das Verdienst der Arbeit Schnitzlers, diese Bedeutung in sorgfältiger Analyse der Texte und in sachgemäßer Zusammenordnung der Einzelbefunde für die geschichtlichen wie die systematischen Bedürfnisse der heutigen Worttheologie fruchtbar gemacht zu haben.

München Leo Scheffczyk

Weiler, Rudolf: **Die Frage des Menschen: Wer bin ich?** Vom Sinn des menschlichen Lebens, Kommentarreihe zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Bd 2. – Köln: Bachem 1968, 183 S. (Veröffentlichungen der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach.) kart. DM 12.80

Der Verfasser ist promoviert in Theologie und Sozialwissenschaften und seit 1966 Nachfolger von Johannes Meßner auf dem Wiener Lehrstuhl für Ethik und christliche Sozialwissenschaften, bei dem er sich zwei Jahre vorher habilitierte. Innerhalb eines umfassenden, aus elf selbständigen Teilbänden bestehenden lockeren Kommentarwerkes zu „Gaudium et spes" behandelt Weiler die Sinnfrage des menschlichen Daseins, soweit diese zur Thematik der Pastoralkonstitution gehört.

In drei Teilen kommentiert der Autor den von ihm gewählten Grundaspekt der Konstitution. In einer Situations- und Zeitanalyse bahnt er dem Leser einen Weg zur Zeitdiagnose von „Gaudium et spes" und vertieft die Aussagen des Konzilstextes unter Einbeziehung der Forschungsergebnisse und Literaturbeiträge aus dem deutschen Sprachraum. Sodann versucht er eine zeitbezogene Anthropologie und damit bedeutsame Grundlagen des Handelns der Kirche aus der theologischen, der philosophischen und der soziologischen Perspektive zu umreißen. Endlich geht er dem Problem des modernen Atheismus nach, dem sich die Konstitution in zum Teil neuer Sicht kritisch gestellt hat. Jeder Teil wird in zwei Kapiteln dargeboten, deren erstes mehr die Fragestellungen der Pastoralkonstitution darstellt und dem Leser nahe bringt; während das jeweils folgende Kapitel die eigenständige und vertiefende Kommentierung des Verfassers bietet. Hier liegen die Schwerpunkte dieser Studie, deren Anspruch und Spannweite auch das beigegebene Literaturverzeichnis spiegelt. Es ist gut, daß dem Werk der amtliche Text der deutschen Übersetzung beigegeben ist.

Als Einleitung bietet der Verfasser einen Überblick über die Antrittsenzykliken jener Päpste, die in besonderer Weise sich mit den sozialen Fragen der Zeit beschäftigten und ihr Pontifikat programmatisch von diesen Fragen her verstanden. Wenn der Autor von „Ecclesiam suam" her die Wendung zur positiven Beurteilung der Zeit bestimmen möchte, erhebt sich die Frage, ob und wie weit „Gaudium et spes" doch mehr von der Geistigkeit eines Johannes XXIII her bestimmt ist und weniger die „Handschrift" von dessen Nachfolger trägt. Entsprechend der heutigen theologischen und humanwissenschaftlichen Forschung bietet dieser Kommentar eine den seit Descartes verbreiteten Dualismus kritisch überwindende Gesamtschau, die ihrerseits sich auch von der Verhaltensforschung wie von der Psychoanalyse abhebt. Hilfreich scheint gerade die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Spielarten des modernen Atheismus zu sein, deren Wellenschlag im Augenblick bis in die Fragestellung des Religionsunterrichtes und der Erwachsenenbildung deutlich zu spüren ist.

Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die Pastoralkonstitution eine Fülle von Neuheiten für das kirchliche Bewußtsein biete. Umso wichtiger sind Einführungen und Kommentare, die gerade den Nichtfachleuten dieses Neue erschließen. Weiler hat in seinem Beitrag gerade den Stand der deutschsprachigen Forschung eingearbeitet, der den Verfassern der Pastoralkonstitution weniger bekannt gewesen zu sein scheint. Darin dürfte der besondere Wert dieser Arbeit bestehen. Es ist vielleicht der Wunsch auszusprechen, daß eine Neuauflage neben der amtlichen deutschen Übersetzung auch den lateinischen Text von „Gaudium et spes" bieten sollte, damit der Leser nicht immer noch voluminöse andere Kommentarwerke heranziehen muß, wenn er eine Textstelle genau verstehen möchte. Dringend notwendig scheint aber ein Sach- und Personenregister zu sein, das diesen Kommentar erst praktisch verwertbar machen wird.

Bochum Rudolf Padberg

Zöller, Josef A.: **Abschied von Hochwürden,** Seelsorger der Zukunft. – Frankfurt/M: J. Knecht 1969. 120 S. engl. br. DM 8.80

Die Zahl der Veröffentlichungen über das katholische Priestertum ist in den letzten Jahren stark gewachsen. Zumeist schreiben Priester über Priester. Jos. Zöller ist Laie, er hat einen anderen Standort, der ihm ermöglicht, auf andere Weise zu sehen und zu urteilen. Man erwartet größere Objektivität, genauere Sicht der Sachprobleme.

Aber der Autor will keinen neuen wissenschaftlichen Beitrag liefern; sein Stil ist weniger von nüchtern distanzierter Sachanalyse bestimmt; er gibt sich vielmehr bewußt engagiert. Bei aller angemeldeten Kritik bleibt spürbar, daß hier nicht destruiert werden soll. Der Priester darf registrieren, daß hier jemand schreibt, der wirklich versucht, zu verstehen, sich in die Rolle des „anderen Bruders" hineinzudenken. Die Fächerung der Probleme, die Zöller in seinem Buch angeht, ist weit gespannt.

Nach einleitenden Überlegungen unter der Überschrift „Leitbild gesucht" beginnt die Beschreibung des Berufes von seinen äußeren Merkmalen her; das Gehalt spielt eine Rolle – man wird über die Bezüge eines Domkapitulars und eines Kaplans informiert – sowie der Bildungsstatus in der Gesellschaft, das Verhältnis von den in der Seelsorge und in der Verwaltung tätigen Geistlichen wird kritisch gesichtet; die Abnahme der Priesterberufe wird in Zahlentabellen dargestellt und in Zusammenhang gebracht mit der Überalterung des Klerus. Das Fazit: „So steht also heute ein überalterter, vorwiegend aus einer konservativen Gesellschaftsschicht stammender Berufsstand vor der modernen industriellen Massengesellschaft und der Problematik ihrer Menschen" (26).

Im weiteren Schritt kommt Zöller auf die Adressaten der Tätigkeit des Priesters zu sprechen; global wird gerafft und zusammengefaßt, was die Religionsstatistik bietet: das Bild einer Gesellschaft, die sich in einem andauernden Säkularisierungsprozeß befindet. Er stellt fest: „Weil aber der Priester als Teil dieser Gesellschaft dem rapiden Wandel eben dieser Gesellschaft auch selbst unterworfen ist, hat sich auch sein Selbstverständnis geändert. Oder besser gesagt, es hätte sich ändern müssen" (36). Auf eine Formel gebracht entspricht dieser Vorgang dem Titel des Buches: die Gesellschaft hat „Abschied von Hochwürden" genommen (vgl. 37). Diese Formel ist Überschrift des nächsten Kapitels, in dem das wachsende Auseinanderklaffen des priesterlichen Selbstverständnisses und dem wirklichen Platz, den die Entwicklung der Gesellschaft dem Priester zuweist, beschrieben wird.

Dem im weiteren Kapitel über den Autoritätsschwund des Priesters in der Gesellschaft skizzierten theologischen Ansatz zur Deutung des ntl Priestertums vom Opferpriestertum her wird man trotz der herausgegriffenen Stelle aus dem Priesterdekret des zweiten Vatikanum nicht leichthin zustimmen können.

Am Ende des nächsten Abschnittes werden thesenartig einige beherzenswerte Einsichten zusammengefaßt, die erklären, warum es gerade dem Priester nicht leicht fallen kann, sich in der modernen Industriegesellschaft zurecht zu finden.

„Asketen, Pfaffen, Biedermänner" (Überschrift zum 7. Kapitel, 63) sind für Zöller einige typische Vertreter des Priesterberufes; er charakterisiert sie (und karikiert sie teilweise) wohl mit dem berechtigten Ziel, auf bestimmte Berufsgefahren aufmerksam zu machen. Dabei trifft er nicht ganz, wenn er schreibt: „In seinem Altarraum ist der Priester sicher. Seine Unsicherheit liegt nicht in seinem Verhältnis zur Kirche oder zu Gott, sie beginnt im Verhältnis zum Menschen" (63). Auch für den Priester ist der Glaube und die Kultausübung nicht eine Domäne von Sicherheit, auf die er sich beliebig zurückziehen kann.

In dem Kapitel über den Zölibat der Priester wird zwar die umstrittene Meinung vertreten, durch dieses Gesetz sei der Priestermangel mitbestimmt, es wird aber dennoch die Meinung der Konzilsväter begrüßt, an dieser Verpflichtung festhalten zu sollen. Allerdings wird dafür nicht eigentlich ein theologischer, sondern ein soziologischer Grund angegeben: „Die Preisgabe des Zölibats wäre – von allen anderen Argumenten abgesehen – auch eine Herabsetzung des gesellschaftlichen Images des Priesters" (75). O. Zöller skizziert dann verschiedene Motivationsweisen der zölibateren Existenz. Wo er auf die eigentliche Problematik der vom Priester gelebten Ehelosigkeit zu sprechen kommt, mag er sachlich z. T. recht haben; dennoch fühlt sich der Leser peinlich berührt von dieser Art melodramatischer Bemitleidung des einsamen Priesters. „De gustibus non est disputandum", deswegen kann der Rezensent hier nur feststellen, daß es nicht seinem Geschmack entspricht, wenn das Kapitel nach einigen anderen etwas übertrieben teilnahmsvollen Ausführungen in den Satz mündet: „Einer wirklichen Lösung hofft der einsame Zölibatär entgegen" (79).

Weitere Kapitel folgen über die Beziehungen des Priesters zu seinem Bischof und zu den Laien seiner Gemeinde; beim letzteren Problemkreis fußt er auf einigen neueren Stellungnahmen zum Problemkreis Priester und Pfarrseelsorger. In gebotener Kürze werden dem Leser die wichtigsten Gesichtspunkte vermittelt. Im letzten Kapitel gibt der Autor einen Ausblick auf die „Kirche im Jahr 2000". Er erhofft von der künftigen Entwicklung zur Freizeitgesellschaft neue Möglichkeiten für die Kirche. Er glaubt, daß dann vor allem der Diakon eine neue Funktion haben werde.

Es wird deutlich, daß der Verfasser mit seinen Ausführungen der Vorbereitung der Kirche auf diese Zukunft dienen wollte. Von der Anlage des Ganzen her könnte sich das Buch vor allem dort auswirken, wo die Türen, die es an vielen Stellen einrennt, tatsächlich noch geschlossen sind. D. h., es hat seinen Ort nicht so sehr in der Frontlinie der Forschung als in der Vermittlung wesent-

licher Erkenntnisse dieser Forschung an die breiten Schichten innerhalb der Kirche. Dieser so gesehenen Aufgabe hat sich der Autor mit journalistischem Geschick unterzogen.

Münster Bernhard Fraling

Ritter, Raimund: **Von der Religionssoziologie zur Seelsorge. Einführung in die Pastoralsoziologie.** – Limburg: Lahn-Verlag 1968. 112 S. (Offene Gemeinde, hrsg. vom Institut für missionarische Seelsorge in Frankfurt/Main, Bd 4) kart. DM 14.80

Der Autor möchte in diesem Buch den Versuch unternehmen, dem Seelsorger eine knappe Einführung in die Religionssoziologie zu bieten, so weit sie in ihrem Ansatz und in ihren Ergebnissen für die Seelsorge von Bedeutung sein kann. In kurzen Kapiteln behandelt der Autor wichtige Fragen der Pastoralsoziologie wie etwa das Verhältnis von Religion und Gesellschaft, die Frage der kirchlichen Strukturen, der Sekten, soziologische Aspekte des Priesterberufes und des Priesternachwuchses, die Frage der Pfarrsoziologie und Liturgiesoziologie. Er geht ferner ein auf das Verhältnis von Gesellschaft und Theologie, auf das religiöse Verhalten der Bevölkerung und die soziale Lage der Katholiken in der Bundesrepublik Deutschland. Innerhalb der kirchlichen Sozialforschung werden Fragen angesprochen wie die kirchliche Raumordnung, die Pfarrplanung und die Vorbereitung von Volksmissionen.

Das Buch hat den großen Vorteil, daß es auch für Nichtsoziologen leicht lesbar und verständlich geschrieben ist. Insofern bietet es tatsächlich für denjenigen, der im pastoralen Dienst steht und sich nicht mit soziologischen Fragen beschäftigt hat, einen ersten Einblick in die gesellschaftlichen Dimensionen des Lebensvollzuges der Kirche. Allerdings bringt dieser Vorteil die Gefahr mit sich, daß komplizierte Zusammenhänge und differenzierte Theorien sehr simplifiziert dargestellt werden. Es zeigt sich beim Autor selbst eine gewisse Abneigung gegen die soziologische Fachsprache, so wenn er etwa „operationalisieren" und „verfizieren" als soziologischen Jargon bezeichnet (44).

Vermißt werden in diesem Buche Fragestellungen, die für das Leben der Kirche heute und für die nahe Zukunft von entscheidender Bedeutung sind, etwa die Frage nach der Funktion der synodalen Gremien auf allen Ebenen des kirchlichen Vollzuges, nach der konkreten Sozialform einer kirchlichen Gemeinde in der heutigen Gesellschaft usw.

Trotz dieser Lücken kann dieses Buch als Einführung in die Pastoralsoziologie einen guten Dienst erweisen, dies um so mehr, als der durchschnittliche Priester in seiner Ausbildung mit diesen Fragen kaum konfrontiert wurde und wird.

Tübingen Norbert Greinacher

Missalla, Heinrich: **Weltbezogener Glaube. Analyse und Kritik der katechetischen Literatur für Berufsschulen.** – Düsseldorf: Patmos-Verlag 1969. 287 S. (Katechetische Studien) DM 19.80

Rund 80 % aller Jugendlichen in der Bundesrepublik Deutschland besuchen den Religionsunterricht in den Berufsschulen. Im Grunde stellt dies eine ungeheure Chance für die Kirche dar. Wird sie genutzt?

In seiner Dissertation, die auf eine Anregung des verstorbenen Münsteraner Pastoraltheologen Theodor Filthaut zurückgeht, behandelt Heinrich Missalla, selbst langjähriger Religionslehrer an Berufsschulen, diese Frage. Nachdem er zunächst auf die Problematik der Berufsschule überhaupt und auf den Religionsunterricht im besonderen eingegangen ist, entwickelt er im zweiten Teil seines Buches so etwas wie eine Theologie der Welt und des christlichen Weltverständnisses. Hier gewinnt man den Eindruck, daß der Autor auf Grund seiner umfassenden theologischen Studien ein sehr gutes Fundament legt als Kriterium für die Analyse aller Lehrpläne, Handbücher und Lernmittel des Berufsschulreligionsunterrichtes.

Diese Analyse bildet kein Ruhmesblatt für die katholische Religionspädagogik im Hinblick auf den Berufsschulreligionsunterricht. Es ist nicht übertrieben, wenn man sagt, daß es so gut wie keinen Unsinn gibt, der in dieser Literatur nicht nachzulesen wäre. Daß ein solches Weltverständnis, wie es in der analysierten Literatur zum Ausdruck kommt, gerade dem intelligenten und dynamischen jungen Arbeitnehmer die Kirche unglaubwürdig erscheinen läßt, ist nicht erstaunlich. Es bleibt nur der – freilich unsichere – Trost, daß die Praxis des Religionsunterrichtes besser aussieht, als es die Handbücher vermuten lassen.

Aber der Autor läßt es nicht bei einer Analyse bewenden. Gleichzeitig mit ihr entwickelt er Leitlinien, wie ein Berufsschulreligionsunterricht gestaltet werden müßte, um den jungen Menschen ein genuin christliches, an der Bibel orientiertes Weltverständnis zu vermitteln. Für eine Reform des Berufsschulreligionsunterrichtes stellt dieses Buch eine unersetzliche Vorarbeit dar.

Tübingen Norbert Greinacher

Galtier, Denis: **Verkündigung in der Welt der Technik. Auf der Suche nach einer neuen Katechese.** – Tier: Paulinus-Verlag 1968. 139 S. kart. DM 12.80

Das Bänddchen bietet einen Erfahrungsbericht mit Jugendlichen (vor allem CAJ) aus Frankreich, mit Versuchen zu einer neuen Katechese. Diese nimmt zum Ausgangspunkt nicht die Botschaft, sondern das Leben, und sucht vor allem die Selbstbetägigung der Jugendlichen anzuregen. Zielpunkte sind: Erziehung zur Freiheit, Weckung geistigen Lebens, Sinn für das Geheimnis, Apostolat der Laien, weltliches Engagement, Dialog, Zeugnis. – Das Bänddchen vermittelt manche Anregungen, ist aber doch eher auf französisches Proletariat zugeschnitten und wird unserer Bewußtseinslage kaum gerecht. Der Titel verspricht mehr, als das Bändchen halten kann.

Zürich J. David

Wort und Religion. KALIMA NA DINI. Studien zur Afrikanistik, Missionswissenschaft, Religionswissenschaft. Ernst Dammann zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Hans-Jürgen Greschat u. Herrmann Jungraithmayr. – Stuttgart: Evangelischer Missionsverlag 1969. 384 S. Lw. DM 32.–

Die Festschrift für Ernst Dammann zu seinem 65. Geburtstag (6. Mai 1969) enthält 36 Beiträge (einen in französischer und sieben in englischer Sprache) von Freunden, Kollegen und Schülern, namhaften Afrikanisten, Religions- und Missionswissenschaftlern aus Ost und West.

Der Titel „Wort und Religion" (= „KALIMA NA DINI") kennzeichnet Dammanns wesentliche Arbeitsgebiete: Suaheli als Schwerpunkt der afrikanistischen, Religionen als Thema der missions- und religionswissenschaftlichen Forschungen. Hieraus ergab sich die Dreiteilung des Bandes in afrikanische Sprachwissenschaft (9–162), Missionswissenschaft (163–222) und Religionswissenschaft (223–376). Vgl. Vorwort (5).

Mit dieser Einteilung ist der Rahmen für die einzelnen Beiträge, die im Schnitt etwa 10 Seiten umfassen, denkbar weit gespannt. Ein Leitthema ist nicht zu erkennen. So finden sich unter dem Dach der Afrikanistik, Missionswissenschaft und Religionswissenschaft Aufsätze verschiedenster Art und Herkunft von „Bemerkungen über die Zahlwörter von sechs bis zehn in Bantusprachen" (A. E. Meeussen) bis zu „Betrachtungen über Sprachmischung" (H. Herrfahrdt), von „Reden von Gott in den Religionen" (W. Holsten) bis zu „China und der Westen" (G. Rosenkranz), von einem „Beitrag des Origenes zur Theologie der negritudo" (E. Benz) bis zu einem Aufsatz über den „Judenarzt im Urteil lutherisch-orthodoxer Theologen 1642–1644" (G. Müller). Eine bunte Anthologie wissenschaftlicher Aperçus oder auch knapper Detailforschung. Mit einer Bibliographie von E. Dammanns Publikationen (377–383) und einem Verzeichnis der Mitarbeiter (383f) schließt der handliche und sauber edierte Band.

Bei der ständig wachsenden Kooperation zwischen Europa und Afrika ist die Festschrift für Dammann zugleich ein wichtiger Beitrag im Sinne eines tieferen Kulturverständnisses, das eben ohne Kenntnis der Sprachen und Religionen Afrikas nicht zu erlangen ist.

Münster Johannes Dörmann

Die Kongregation für Evangelisation der Völker oder für die Glaubensverbreitung: Instruktion über die Abstimmung bischöflicher Missionshilfe mit den Päpstlichen Missionswerken sowie über Sonderaktionen der Diözesen zugunsten der Missionen. – Instruktion über Grundsätze und Richtlinien für die Beziehungen zwischen den Ortsordinarien und den Missionsinstituten in den Missionsgebieten. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Kommentiert von Josef **Glazik** MSC. – Trier: Paulinus-Verlag 1970. 77 S. (Nachkonziliare Dokumentation, Bd 18) kart. DM 6.80

Manches auf den ersten Blick eher gleichgültige Dokument gewinnt Bedeutsamkeit, wenn es im Kontext seiner Entstehungszeit und deren Problematik gesehen wird. So erhalten auch die beiden Instruktionen der Propaganda-Kongregation vom 24. 2. 69 erst durch die Einführung von J. Glazik ihre Brisanz. Der Kontext, in dem beide Instruktionen zu lesen sind, sind a) die heute Situation, b) die im Vaticanum II erarbeiteten Neuansätze zum Selbstverständnis der „Mission". Im Blick auf das Konzil kommt Verf. nicht umhin, zu den Instruktionen sehr kritisch Stellung zu beziehen,

da manche – im Sinne eines echten Kompromisses bewußt – offene Formel des Konzils einseitig in ein vorkonziliares Verständnis zurückgebogen, ja selbst der Versuch unternommen wird, mit Konzilstexten zu beweisen, „was durchaus nicht im Sinn der Konzilsväter gelegen hat" (7). Bei der zusehends schwierigeren Lage der „Missionen" verrät eine solche Haltung der obersten Missionsleitung wenig Verständnis.

Das eingangs formulierte Urteil belegt Verf. in einer instruktiven Problemanalyse der ersten Instruktion. „Der wahre Grund, warum die Propaganda-Kongregation einseitig und ausschließlich daran interessiert ist, das Verhältnis der Bischofskonferenzen zu den Päpstlichen Missionswerken zu umschreiben, ist offensichtlich die Konzilslehre von der kollegialen Verantwortung der Bischöfe für die Gesamtkirche und für die Weltmission, wie sie im Konzil deutlich und klar ausgesprochen ist" (9). Hatte das Konzil die Gesamtheit der Bischöfe auf ihre Verantwortung für die Gesamtkirche angesprochen, so sucht die Propaganda-Kongregation die Satzung des CIC can. 1350 § 2 zu sichern, wonach „die Sorge um die Missionen einzig und allein dem Apostolischen Stuhl vorbehalten ist" (10). Zwar zeigt der zweite Absatz der Präambel eine gewisse Affinität zum Missionsdekret Nr. 29, doch hat die nach der Konzilsdiskussion über die Leitung der römischen Missionszentrale zu erwartende Reform der Propaganda-Kongregation bislang nur zu gewissen Neuordnungen administrativer Art innerhalb der Kurie geführt; das neue Selbstverständnis der Kirche, das Prinzip der Kollegialität sowie der missionarische Charakter der Gesamtkirche sind nicht zum Tragen gekommen (13).

Der Abfassung der vorliegenden Instruktion ging Anfang 1968 eine Befragung der Bischofskonferenzen vorauf. Erst im April/Mai 1968 wurde bekannt, daß schon im Juni 1968 über das Resultat der Stellungnahmen verhandelt werden sollte. „Die Befragung, auf die die Instruktion sich in Absatz 3 der Einleitung stützt, beruht auf einer sehr schmalen Basis" (13). Die Kongregation aber ließ sich mit der Veröffentlichung der Instruktion bis Februar/März 1969 Zeit.

Die erste Instruktion handelt von den beiden in der Überschrift genannten Themenkreisen. Zum Themenkreis A: Beziehungen zwischen Kongregation und Bischofskonferenzen hinsichtlich der Päpstlichen Missionswerke bemerkt Verf., wie in der Gegenüberstellung von Päpstlichen Missionswerken und Bischofskonferenzen in recht untunlicher Weise die – wie es schien – in der Kirchenkonstitution überwundene Gegenüberstellung von Gesamtkirche und Ortskirche wiederauflebt; denn der Vorrang der Päpstlichen Werke wird mit der Universalität begründet. Dagegen zeigt Verf. in großen Umrissen, wie es überhaupt historisch zur Entstehung der Päpstlichen Werke gekommen ist; da aber stets Mission Aufgabe der ganzen Kirche war und die Sorge um die ganze Kirche nicht einem bestimmten Teilsektor der Kirche vorbehalten war, geht auch eine Gleichsetzung von „päpstlich" = „universal", bischöflich = partikularistisch fehl.

Unglücklich erscheint es auch, wenn die Zentralisierung der Missionshilfe den Eindruck erweckt, als seien die Missionstätigkeit der Orden und ordensähnlichen Gruppen und ihre Sammelaktionen a) eine Konkurrenz der Päpstlichen Werke und b) eher geduldete, private Unternehmungen innerhalb der Kirche, und das umso mehr, als diese Gemeinschaften bislang die Hauptlast der Missionsarbeit getragen haben.

Die Zwielichtigkeit von Universal- und Partikularkirche, Päpstlichen Organen und Bischofskonferenzen bleibt auch bestehen, wo in Grundsatz 5 und 6 von der im Raum einer Bischofskonferenz zu gründenden Bischofskommission Weltmission gesprochen wird. Betrachtet man die Aufgabenstellung dieser Kommissionen, so zeigt sich, daß sie in zweifacher Hinsicht überfordert sind: Einerseits soll die Kommission das Missionsbewußtsein fördern, wobei sie letztlich konkret doch wieder auf die Arbeit innerhalb der einzelnen Diözese angewiesen ist. Sie soll anderseits für die Ablieferung der gesammelten Gelder und evtl. für eine gewisse Selbstbesteuerung der Diözesen zugunsten der Mission sorgen, wobei sie dann eine Art exekutives und kontrollierendes Organ der Propaganda-Kongregation würde. Verf. fragt mit Recht, warum die Hilfen unbedingt über Rom laufen müssen, zentral und nicht kollegial gesteuert. Unsympathisch berührt überhaupt, daß die Instruktion merkwürdigerweise immer dann sehr konkret wird, wenn es um das leidige Geld geht.

Allerdings will die Kongregation die Missionsaktionen der Diözesen auch nicht völlig unterbinden, wie Teil B zeigt. Nur geht den anerkennenden Worten eben doch die Absicherung der Päpstlichen Werke in 6.d) vorauf: Die Bischöfliche Kommission hat „dafür zu sorgen, daß nicht Sonderaktionen der Bischofskonferenz für die Missionen die Päpstlichen Werke, Missionsinstitute und etwaige andere in den Ländern errichtete Missionswerke schädigen".

Die zweite Instruktion behandelt Verf. summarischer. Umrißhaft zeichnet er den Gang der Entwicklung im Verhältnis von Missionaren und Kirchenleitung in Rom nach und macht dabei deutlich, wie Rom einfach aufgrund historischer Gegebenheiten (Schwierigkeiten mit dem portugisisch-spanischen Patronatswesen – Gründung der Propaganda-Kongregation 1622 – Einsetzung von Apostolischen Vikaren seit 1659 u. a. m.) die heute noch greifbare Sonderstellung hinsichtlich der Weltmission erlangt hat. Die Entwicklung der letzten Jahrzehnte, die vor allem durch die Einrichtung einheimischer Hierarchien gekennzeichnet ist, macht eine entsprechende Neuabgrenzung der Rechte und Pflichten von Missionsgemeinschaften und Ortsordinarien erforderlich. Diese wird in der Instruktion versucht, doch bleiben auch hier Fragen offen, da im Blick auf die Missionsgemeinschaften eher die „Bindung", im Blick auf die Ordinarien eher die „Rechte" in Erscheinung treten.

Wittlaer Hans Waldenfels

Baumgartner, Jakob, SMB: **Missionswissenschaft im Dienste der Weltkirche.** 25 Jahre Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Ihre Beziehungen zur Schweizerischen Missionsgesellschaft Bethlehem, Immensee. (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, XXII) Schöneck-Beckenried/Schweiz (1970). 55 S.

Die „Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft" (= NZM), 1945 von Johannes Beckmann begründet, konnte mit Erscheinen des hundertsten Heftes (1969/4) auf 25 Jahre des Bestehens zurückschauen. Das rechtfertigt einen Rückblick auf das Geleistete und einen Ausblick auf die Zukunft. Beides unternimmt Verf., der als langjähriger Mitarbeiter Beckmanns dazu besonders befähigt ist.

Er berichtet über die Gründung der NZM, ihre Ziele und Hoffnungen (7–13), über das geistige Antlitz der Zeitschrift (14–32), ihre Administration (33–39) und ihre Verbreitung und Ausstrahlung (40–46). Es wird deutlich, daß die NZM stark missionsgeschichtlich ausgerichtet ist. Sie ist eben durch ihren Begründer und Herausgeber, der ein anerkannter Missionshistoriker ist, geprägt. Aber sie ist nicht einseitig historisch; die übrigen Disziplinen der Missionswissenschaft kommen sehr wohl zu ihrem Recht. Das in Aussicht gestellte Register über die ersten 25 Jahre (51) wird das noch offenkundiger machen, als es die dargebotene Übersicht zu tun vermag. – Zum Schluß beschäftigt Verf. sich mit der Zukunft der Missionswissenschaft (48ff): „Angesichts der zahlreichen und schweren Probleme, die sich der Missionstätigkeit stellen, bedarf die Pflege der Missionswissenschaft einer erneuerten Anstrengung." Sie muß eine relativ selbständige Disziplin der Theologie bleiben.

Die Schrift war ursprünglich als eine gesellschaftsinterne Publikation der Schweizerischen Missionsgesellschaft Bethlehm gedacht (5). Das erklärt den z. T. apologetischen Zug der Darstellung. Doch ist die Leistung die beste Apologie; sie zwingt zur Anerkennung. Diese Anerkennung ist Johannes Beckmann zuteil geworden. Anläßlich seines 70. Geburtstages promovierte ihn die Theologische Fakultät der Universität Fribourg am 1. 5. 1970 zum Dr. h. c. Seine Mitbrüder haben in einer so überzeugenden Weise an dieser Ehrung teilgenommen, daß der Jubilar sich um den Fortbestand seines Werkes nicht allzu sehr zu sorgen braucht. Seine NZM wird weiterhin „im Dienste der Weltkirche" stehen.

Münster. Josef Glazik MSC.

Cornelis, Etienne, OP: **Christliche Grundgedanken in nicht-christlichen Religionen.** Aus dem Französischen von Robert M. Zadow. Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei 1967. 195 S.; kart. DM 19,50.

Die Kirche ist sich heute stärker als je zuvor der Notwendigkeit des Dialogs mit den anderen Religionen der Menschen bewußt. Das vorliegende Buch hat sich daher die Aufgabe gestellt, Ansätze zu einer Theologie der Religionsgeschichte auszuarbeiten. Auch wenn man, als überzeugter Christ, von dem Glauben an die Wahrheit und die Überlegenheit des Christentums ausgeht, so bleibt es unerläßlich, zu untersuchen, ob und wie sich Gott in den Vorstellungen und Institutionen der anderen Religionen offenbart und so seinen universalen Heilswillen verwirklicht. Der erste Teil des Buches beschäftigt sich mit den Grundlagen einer solchen Theologie der Religionsgeschichte. Der Verf. versucht in dieser Hinsicht, die verschiedenen Formen des Prophetismus in den nichtchristlichen Religionen als Anzeichen des Gotteswortes zu deuten. Diese Anwesenheit des Wortes läßt die Annahme einer Heilswirkung Gottes zu. Damit nimmt der Verf. gegen alle pauschal negativen Urteile über die heilsgeschichtliche Bedeutung nichtchristlicher Religionen Stellung. Das besagt nicht, daß er eine pauschal positive Stellung bezieht. Die positive Bewertung der nichtchristlichen Religionen, wie sie sich z. B. bei Daniélou in einer Theologie des „Logos" ausdrückt, scheint ihm zu sehr intellektualistisch zu sein und zu großen praktischen Schwierigkeiten bei aufgeschlossener Haltung gegenüber heidnischen Gedanken zu führen. Endlich benötigt der Theologe deutliche Kriterien, um die verschiedenen Formen des sogenannten Synkretismus zu erkennen und sie von der lebendigen Assimilation fremder religiöser Elemente zu unterscheiden.

Nach dieser grundlegenden Reflexion über die Legitimität, die Grundsätze und die Aufgaben einer Theologie der Religions-

geschichte, versucht der Verf. im zweiten Teil seiner Arbeit eine Deutung des Buddhismus zu geben, die einen Vergleich mit dem Christentum ermöglicht. Ein nützliches Verzeichnis der wichtigsten Begriffe schließt dann das Buch.

Diese Arbeit liefert keine systematische Reflexion über alle Aspekte einer Theologie der Religionsgeschichte. Sie befaßt sich mit einigen grundlegenden Begriffen und enthält Ansatzpunkte, die noch der Vertiefung und Entwicklung bedürfen, die aber der Aufmerksamkeit der Religionsphänomenologen und vor allem der Theologen zu empfehlen sind.

Münster. A. Th. Khoury.

Khoury, Adel-Théodore: **Les théologiens byzantins et l'Islam, textes et auteurs** (VIIIe–XIIIe s.) 2e tirage. – Louvain-Paris: Ed. Nauwelaerts 1969. 336 S. br. bfr 390.–

C'est en vue du dialogue entre chrétiens et musulmans, adorateurs tous deux du Dieu Un, que le Dr. Khoury présente son étude sur «l'origine des réactions chrétiennes en face de l'Islam» (p. 7).

Parmi l'immense littérature qu'a fait naître la controverse entre les deux religions l'auteur examine les oeuvres chrétiennes écrites en grec – en laissant de côté les témoins de langue syriaque et arabe.

Que les ouvrages correspondants du côté de l'Islam n'apparaissent qu' au IX° siècle, est-ce une raison suffisante pour que l'auteur n'ait pas donné place à la voix musulmane dans son travail? Assurément, l'immense effort d'érudition déployé par l'A. – non sans quelque pédanterie – aurait un résultat autrement riche.

Si le lecteur chrétien ou musulman est simplement choqué par le langage souvent injurieux des auteurs byzantins, c'est que le Dr. Khoury ne dégage (faute de mettre en regard les deux interlocuteurs) ni la psychologie propre des hommes de cette époque, ni le vrai feu qui animait les grandes figures comme le Damascène et Nicétas de Byzance.

«C'est dans le Coran déjà, note très justement l'A., qu'a débuté le dialogue littéraire et doctrinal islamo-chrétien» (p. 17). Du même coup, ne fallait-il pas insister davantage sur le bien-fondé et sur la justesse de l'effort apologétique des byzantins qui répondent aux critiques formulées dans le Coran en demandant à l'Islam naissant de justifier ses titres de crédibilité et sa prétention d'abolir la religion de l'Evangile? Un véritable dialogue entre chrétiens et musulmans ne peut s'instaurer au mépris de ces divergences fondamentales de doctrine. Si dans le respect réciproque on s'attache aujourd'hui davantage à ce qui est commun entre les deux religions, c'est grâce à une réflexion, – amorcée déjà par les auteurs byzantins eux-mêmes (pensons à la manière dont ils interprètaient leurs défaites militaires par les armées de l'Islam), – qui reconnait au coeur des aventures de l'histoire humaine la présence de la Providence divine, «dont les témoignages de bonté et les desseins de salut s'étendent à tous» (I).

(I) concile de Vat. II, Nostra aetate, I.

Toulouse Ernst-R. Korn

Khoury, Adel-Théodore: **Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam.** – Paderborn: Ferdinand Schöningh 1969. 80 S. kart. DM 6.80

Sans apporter du nouveau, l'A. résume dans ce petit livre son important ouvrage: Les théologiens byzantins et l'Islam. L'étude qui est allégée des discussions de textes, mais qui reprend dans l'introdution substantiellement, sinon littéralement, la conclusion de l'ouvrage précédent, gagne en densité et en clarté. Aussi les limites de ce travail ressortent-elles davantage.

Toulouse Ernst-R. Korn

Geiger, Abraham: **Judaism and Islam.** Prolegomenon by Moshe Pearlman. – New York: Ktav Publishing House 1970. XXXIII, 170 S. (The Library of Jewish Classics) Lw. $ 12.50

Die erstmals 1898 erschienene englische Übersetzung des bekannten Werkes von Geiger (deutscher Titel: Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?, 1. Aufl. Baden 1833) wird hier in Neudruck vorgelegt. Angesichts der Bedeutung des Buches ist dieser Neudruck recht willkommen.

Münster Adel-Théodore Khoury

Marxismusstudien. (6. Folge: Weltreligionen und Marxismus vor der wissenschaftlich-technischen Welt, hrsg. von Ulrich Duchrow) Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck] 1969. IX 239 S.; kart. DM 14,60.

Diese sechste Folge der Marxismusstudien, die im Auftrag der Marxismus-Kommission der Evangelischen Studiengemeinschaft herausgegeben wurde, umfaßt sieben Beiträge, deren Zusammenhang durch den Untertitel „Weltreligionen und Marxismus vor der wissenschaftlich-technischen Welt" angedeutet werden soll aber kaum sichtbar wird, womit aber nichts über den Wert der einzelnen Studien gesagt werden soll.

Der inhaltsreiche Bericht von H. E. Tödt über „Die Marxismusdiskussion in der ökumenischen Bewegung" (1–42) betont, daß heute, abgesehen von Einzelinitiativen einiger Theologen, von Dialog zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und dem Marxismus kaum die Rede sein kann. Die Kirchen begegnen dem Marxismus, wenn sie sich gegen die asozialen Folgen des Kapitalismus erheben. Dabei bemühen sie sich innerhalb des Kommunismus zu unterscheiden zwischen den unannehmbaren ideologischen und gesellschaftlichen Elementen (atheistische Theorie und fragwürdige, unmenschliche Praxis) und den annehmbaren Werten (angestrebtes Endziel der vollkommenen Gesellschaft, Wille zur Überwindung der ungerechten Gegenwartslage . . .). Die Marxismusdiskussion in der ökumenischen Bewegung schwankt zwischen der scharfen Verurteilung der abzulehnenden Seiten des heutigen Marxismus und der Suche nach einer Zusammenarbeit mit ihm in der Hoffnung auf eine humanere Zukunft der Menschheit. Ob nun diese Zusammenarbeit soweit gehen kann, daß sie in bestimmten gesellschaftlichen Situationen die Christen auf die Seite der revolutionären Kräfte, auch marxistischer Prägung und Ideologie, treiben darf, untersucht I. Sotelo, „Der historische Ort des Marxismus in Lateinamerika" (65–114) für den amerikanischen Subkontinent.

Was die Stellungnahme des Marxismus selbst in bezug auf die Religion betrifft, so ist es interessant festzustellen, daß „die religionsphilosophische Diskussion in der Sowjetunion" fortdauert und die Auseinandersetzung des Marxismus mit dem Christentum fortgesetzt wird (H. Bräker, 115–151. Vgl. die Reflexionen von Branko Bošnjak, „Die Religion als Privatsache und das Problem des Dialogs", 152–171, für Jugoslawien). Eine sehr interessante Studie bietet H. Becher, „Der Buddhismus in der heutigen weltpolitischen Situation", 43–64, über die Konfrontation des Marxismus mit dem Buddhismus und die politische Rolle des Buddhismus in manchen Ländern Südostasiens.

Der Beitrag der marxistisch orientierten Theorie zur Beurteilung der Methoden und Ziele der fortschreitenden Technisierung der Welt und der aufgrund dieser Entwicklung teilweise erzielten Einheit der entstehenden Weltgesellschaft wird dargelegt von M. Průcha, „Technik und Philosophie" (172–186) und vor allem von A. Wellmer, „Kritische und analytische Theorie" (187–239), der eine bemerkenswerte Analyse der Positionen der „Frankfurter Schule" liefert.

Münster. A. Khoury.

Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie. Hrsg. von Johannes B. Lotz. – Freiburg – Basel – Wien: Verlag Herder 1968. 264 S. (Philosophie in Einzeldarstellungen. 4. Ergänzungsband) Ln DM 32.–

Zum 70. Geburtstag des Philosophen Josef de Vries SJ stellten seine Mitbrüder diese Festgabe mit Widmung und Bibliographie zusammen. Neun Abhandlungen umkreisen die Fragen der Erkenntnistheorie, Erkenntnismetaphysik und theologischen Erkenntnislehre. In einem „wenigstens lockeren Ganzen" (8) wird der Fragebereich eines traditionsverpflichteten und aufgeschlossenen philosophisch-theologischen Arbeitens an Erkenntnisproblemen sichtbar. Kontinuität steht über Radikalität.

Nach Albert Kellers (mit Recht) als „oberflächlich und unvollständig" (14) bezeichneten Situations- und Aufgabenskizze der Erkenntnistheorie bringt Emmerich Coreth „die Grundproblematik der neuzeitlichen Philosophie" (39), die Frage nach der „Welt" des Menschen, in eine kritisch weiterführende, auch für die theologische Diskussion hilfreiche Systematik. Der Herausgeber Johannes B. Lotz gruppiert um die überzeugende transzendentale Auslegung des thomasischen Reflexionsartikels De veritate 1,9 etwas zu glatt und wortbeschwingt Bausteine einer Grundlegung der Metaphysik von der Erkenntnis her. Konzentriert und kenntnisreich stellt Beda Thum ein bescheideneres, aber äußerst aktuelles Thema vor: den erkenntnistheoretischen Aufweis, daß eine über Wissenschaftsphilosophie hinausgehende Naturphilosophie heute möglich und notwendig ist. In die vieldeutige Rede von der „Nichtobjektivier-

barkeit Gottes" bringt Helmut Ogiermann durch ordnende Unterscheidung dem Philosophen und Theologen nützliche Klärung. Auch der kritische Leser vermag Helmut Kuhns Essay „Von der Erkenntnis des Schönen in der Kunst" zu genießen. Ob der Absprung von Kants Kritik der (ästhetischen) Urteilskraft in eine ontologische Ästhetik zum Fußfassen in der heutigen Welt gelangt, ist die bewußt provozierte Frage. Josef Scharberts Darstellung von Problemen der biblischen Hermeneutik ist – obgleich etwas ‚rhapsodisch' gesammelt – für den Nichtfachmann instruktiv. Auch Otto Semmelroths kurze Abhandlung „Von der Eigenart theologischer Erkenntnisfindung" dürfte weder den Theologen noch den Teilnehmer an differenzierteren Methodendiskussionen befriedigen. Hingegen bietet Hans Rotter „Zum Erkenntnisproblem in der Moraltheologie" den aktuellen Fragestand und die Lösungsansätze, die von einem dialogischen – die Realität von ‚Gesellschaft' unterbewertenden – Personalismus möglich sind.

Mit der Gefahr, einzelnen Beiträgen nicht gerecht zu werden, seien einige Beobachtungen zur Ortsbestimmung des Sammelbandes mitgeteilt. Manche Elemente der *philosophia perennis* wie etwa Wesenserkenntnis (vgl. Keller 27f), Personalität (vgl. Ogiermann 145; 148) werden ohne zureichende hermeneutische Reflexion auf moderne Frage und Begrifflichkeit projiziert. Partielle Distanzierung von Maréchal (Lotz 87[45]) überwindet nicht die Gefahr des philosophischen Synkretismus. Verstärkt wird sie durch den gelegentlich leichtfertigen Umfang mit Kant (vgl. Thum 102; Ogiermann 134f[22]) und Hegel (vgl. Lotz 94; Ogiermann 140). Symptomatisch scheinen mir die Methoden der Heidegger-Rezeption zu sein. Das optimistische Motto des Herausgeber-Vorworts, daß „die Offenbarkeit des Seins ... sich uns wieder zu gewähren beginnt" (8) präludiert der eklektischen Benutzung Heideggerscher ‚Hinweise' (Lotz 74ff; vgl. 77[30]; 96; Ogiermann 150) ebenso wie der Relativierung unangenehmer Grenzziehungen des Heideggerschen Denkens (vgl. Thum 111; Ogiermann 120; 134ff; Scharbert 183).

Dankbar ist der Leser hingegen für das frische Anpacken anstehender Fragen: der Erkenntnisfragen angesichts der Reflexion über die Wissenschaften (Keller 30ff; Thum passim; Ogiermann 122ff); der durch Heidegger und Gadamer in Gang gebrachten Sprachdiskussion (Ogiermann 128ff). Leider hält die Diskussion über ‚Wahrheit' nicht dasselbe Niveau (vgl. Keller 29; Coreth 62f; Lotz 76ff; Semmelroth 213ff).

Zwei historische Einzelbemerkungen: Mittelalterliche Wissenschaft kann heute nicht mehr undifferenziert als ‚deduktiv' gekennzeichnet werden (Semmelroth 213), auch nicht mit Berufung auf eine zugrundeliegende intuitive Tiefenschau (221). – Nach der (möglicherweise befangenen) Meinung des Rez. stellt De veritate 1,9 nicht das reifste Wort des Thomas von Aquin über Erkenntnis und Wahrheit dar (vgl. Lotz 69ff; P. Engelhardt, Des Thomas von Aquin Fragen nach dem Wesen der Wahrheit. Eine lehrgeschichtliche Betrachtung. In: Innerlichkeit und Erziehung. Hrsg. von Franz Pöggeler. Freiburg – Basel – Wien 1964, 145–175).

Walberberg b. Bonn Paulus Engelhardt

Coreth, Emerich: **Grundfragen der Hermeneutik.** Ein philosophischer Beitrag. – Freiburg/Br: Herder Verlag 1969. 288 S. (Philosophie in Einzeldarstellungen 3. Bd) Lw. DM 29.–

Unter der Literatur zur Hermeneutik zeichnet sich die vorliegende Studie dadurch aus, daß sie vom scholastischen Gedanken her einen Zugang zur Hermeneutik zu eröffnen sucht. Das Buch Coreths, das als Band 3 der „Philosophie in Einzeldarstellungen" erscheint, ist hervorgegangen aus Vorlesungen, die 1967/68 am Berchmanns-Kolleg in Pullach und 1968 in Innsbruck gehalten wurden.

Coreth gibt zunächst eine Problemgeschichte, die von der theologischen Fragestellung ausgeht und erst dann knapp, aber umfassend die philosophische Problemlage angibt. In drei Kapiteln entfaltet Coreth sodann eine Lehre vom Verstehen, die einerseits im einfühlenden Nachvollzug der Gedanken insbesondere Schleiermachers, Diltheys, Heideggers und Gadamers dem von der Scholastik herkommenden Theologen den Gedanken der Hermeneutik vermittelt, andererseits diesen Gedanken aber auch in kritischer Korrektur ergänzt.

Das erste Kapitel dieser Trilogie (Wesen und Struktur des Verstehens; 55–118) legt nach einer Begriffsbeschreibung von „Verstehen" und einer Erläuterung des Weltbegriffes nacheinander den Horizontcharakter des Verstehens, seine Zirkelstruktur, die dialogische Verfassung des Verstehensereignisses und den Vermittlungscharakter des Verstehens dar. Dabei wird die Gründung des Verstehens im Sinn deutlich. Verstehen und Sinn zeigen sich für Coreth als „sprachlicher Ausdruck für zwei Seiten desselben Urphänomens" (63). Dabei übernimmt Coreth später Heideggers These, daß nur das (menschliche) Dasein sinnvoll sein könne.

In der Lehre vom Horizontcharakter des Verstehens sieht Coreth „eine phänomenologisch fundierte Ergänzung der klassischen, aristotelisch-scholastischen Lehre von der Abstraktion" (85). Und infolgedessen kann er denn auch „Horizont" als die „wesenhafte Verschränkung von Formal- und Materialobjekt" erläutern (92). Wenn Coreth auch an dem Gadamerschen Begriff der Horizontverschmelzung Kritik anmeldet (90), so vollzieht er andererseits doch die These von der grundsätzlichen Geschichtlichkeit der jeweils gegebenen Verstehenshorizonte mit.

Dieser Geschichtlichkeit des Verstehens ist der zweite Teil der Trilogie gewidmet (Verstehen und Geschichte; 119–165). Und in diesem Teil entwickelt Coreth denn auch am klarsten seine eigene Konzeption von Hermeneutik. Zunächst einmal stehen für ihn personales und geschichtliches Verstehen in einer direkten Parallele. „Ob mir ein Anderer begegnet, der mir bisher unbekannt war ... oder ob ich schließlich ein historisches oder literarisches Zeugnis der Vergangenheit lese und verstehe ... ist offenkundig nicht wesentlich verschieden" (121).

Dieses Verstehensgeschehen, das sich zwischen mir und dem Anderen zuträgt, ist nach Coreth aber „ein spiralförmig voranschreitendes Geschehen in einer Dialektik zwischen dem Horizont und dem Vollzug des Geschehens, zwischen Vorverständnis und Sachverständnis" (128). In diesem Satz sind die wichtigsten Termini der eigenen Theorie Coreths genannt.

Zunächst einmal schreitet das Verstehensgeschehen spiralförmig voran. Es vollzieht sich als „Ausweitung des eigenen Horizonts" (133), so daß ich die fremden Sinngehalte „in meine Verständniswelt assimiliere", ja „in diese gleichsam ‚einschmelzen' lasse" (134). So richtig damit die eine Seite des Verstehensgeschehens beschrieben ist, so sehr ist andererseits hier zu fragen, ob dadurch der Charakter des Neuwerdens des Ganzen, der sich im Verstehen vollzieht, nicht übersehen wird. Dies ist zu fragen gerade aus theologischen Gründen, weil sich ja wohl gerade das ursprüngliche Verstehen des Evangeliums als ein solches Neuwerden des Ganzen meines Verstehens ereignet.

Coreth betont (mit Recht) die Seite der Kontinuität. Daß Geschichte sich in Umbrüchen vollzieht, ist bei ihm weniger unterstrichen.

Dies hängt im übrigen, wie mir scheint, damit zusammen, daß Coreth den Verstehensvorgang als einen Weg vom „Vorverständnis zum Sachverständnis" (127) auffaßt. Coreth ersetzt zunächst einmal – mit einigem Grund – Gadamers „Vorurteil" durch „Vorverständnis". Und begreift dann den Verstehensvorgang als ein Hindurchdringen zur „Sache". Dieses Wort „Sache" bestimmt bis zum Ende des Buches dann die Thematik. Und es ist dem gebildeten Leser ziemlich klar, daß Coreth das Wort im Sinn der Devise der Phänomenologie „zu den Sachen selbst" verstanden haben will. Dennoch könnte dieses Wort zu Mißverständnissen führen. Denn die „Sache" die hier in der Begegnung mit dem Anderen oder der fremden geschichtlichen Welt zu verstehen ist, ist ja gerade keine bloße res und quidditas. Vielleicht wäre es besser zu sagen, der Weg des Verstehens führe jeweils vom Vorverständnis zum wirklichen Verstehen.

Daß Coreth indessen die „Sach"-bezogenheit des Verstehens so betont, hat seinen Grund auch in dem tieferen Anliegen des Werkes, nämlich dem der Vermittlung von Hermeneutik und Metaphysik. Im letzten Teil der Trilogie (Verstehen und Wahrheit; 166–221) macht Coreth deutlich, daß die Metaphysikkritik der Hermeneutik weitgehend von einem verengten Metaphysikbegriff lebt (vgl. 195). Die Ablehnung der Metaphysik führt dann allerdings dazu, das ist die entscheidende Kritik Coreths an Heidegger und Gadamer, daß die Wahrheitsfrage im Sinn der Frage nach der Wahrheit der Sache ausfällt. Coreth gibt Heidegger darin Recht, daß Wahrheit nicht bloß ὀρθότης (Richtigkeit), sondern ἀλήθεια (Unverborgenheit) meine. Er schlägt aber vor, das alte Verständnis von Wahrheit als „adaequatio intellectus ad rem" grundsätzlich so weit anzusetzen, daß auch das Sinnverstehen darunter fällt. „Auch Sinnverständnis hat seine Wahrheit; auch geschichtliches Verständnis hat seine Wahrheit. Es ist eine höhere Wahrheit als die Feststellung von Tatsachen, weil sich hier vollere und reichere, menschlich bedeutsamere Sinngehalte erschließen" (179).

Von diesem Ansatz her wird aber dann sichtbar, wie Hermeneutik und Metaphysik aufeinander bezogen sind. Hermeneutik

und Metaphysik verhalten sich zueinander wie die geschichtlichen Verstehenswelten und das Sein (197). Deshalb bedingen sie einander und verweisen aufeinander (199). Denn ohne den Rekurs auf das Sein und die „ontische Wahrheit" (180) würde die Hermeneutik auf die Formalität einer reinen Methodologie herabsinken (181). Andererseits kann aber Metaphysik „das Sein immer nur in geschichtlich bedingter Sicht thematisch machen und sprachlich auslegen ..." (196).

Da die Vermittlung von Hermeneutik und Metaphysik das eigentliche Anliegen des Buches ist, bleiben bei einer Fülle von Anregungen und Einsichten, die Coreth gibt, einzelne Probleme, deren Behandlung sich der Leser vielleicht erwartet, vorerst liegen. So z. B. die Frage, inwiefern Freiheit für Erkenntnis konstitutiv sein kann. So auch die Frage, wie die Aussagewahrheit, die Coreth als den „ersten und unmittelbarsten Sinn" der Wahrheit sieht, sich zu „Mahnung, Warnung, Drohung, Gebet" verhält, die Coreth ausdrücklich mit in das Feld des hermeneutisch zu Erschließenden einbezieht (218). Die Differenz von „Sachwahrheit" und „Sinnwahrheit" müßte hier genauer erörtert werden. Dies sei aber nicht im Sinn einer Kritik vermerkt, sondern lediglich im Sinn eines Ausblickes auf die Probleme, die sich von dem reichen Gedankengang Coreths her ergeben.

Eigens hingewiesen werden muß auch noch auf den Abschnitt 5 des letzten Kapitels „Verständniswelt und Gottesfrage" (199–211), der die verkürzte Wiedergabe eines Aufsatzes darstellt, den Coreth 1968 in den Stimmen der Zeit veröffentlicht hat. In diesem Abschnitt geht Coreth ausdrücklich die Gottesfrage von der Hermeneutik her an. Die dabei aufgestellte These, es gehe heute gar nicht mehr „um Beweise für oder gegen das Dasein Gottes", sondern „um den ‚Sinn', den wir mit dem Wort ‚Gott' meinen, also um eine weit vorausliegende, viel grundsätzlichere Frage" (200) scheint mir aller Beachtung wert.

Im ganzen wird man das Buch Coreths mit großem Gewinn lesen. Für Vorlesungen etwa über theologische Erkenntnislehre wird es ein sehr nützlicher Grundtext sein.

Freiburg i. Br. Bernhard Casper

Kremer, Klaus: **Gott und Welt in der klassischen Metaphysik.** Vom Sein der ‚Dinge' in Gott. – Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz: W. Kohlhammer 1969. 125 S. br. DM 22.–

Inhalt und Fragerichtung seines Buches kennzeichnet der Autor, Ordinarius für Philosophie an der theologischen Fakultät Trier, selbst folgendermaßen: „Es gibt ... eine von der Vorsokratik bis ins ausgehende Mittelalter reichende und sich durchhaltende philosophische Tradition, die ein hervorragendes Verständnis von Transzendenz und Immanenz entwickelt hat. Diese Tradition soll in vorliegender Schrift freigelegt und für die moderne Diskussion um Gott und Transzendenz fruchtbar gemacht werden" (8). Wenn der Verf. aber schon am Anfang feststellt, daß eine weitgehend „lokale Interpretation des platonischen Chorismos durch Aristoteles bis in unsere Gegenwart hinein den Transzendenzgedanken verstellt" habe (28) und wenn der zentrale, im Buch breit dargelegte Text (41–43,99–101), der „diese Thematik sozusagen ab ovo entwickelt" (41) ein Gedankengang Plotins ist, dann wird erkennbar, daß hier eine ganz bestimmte Überlieferungskomponente vorgestellt wird, „die dank ihres vornehmlich platonisierenden Charakters einen hervorragenden Transzendenzbegriff entwickelt hat" (97). Damit ist angedeutet, daß der Titel des Buches gegenüber seinem Inhalt um einiges „zu groß" geraten ist. Darüber hinaus stellt man bei der Lektüre fest, daß der geheime Kronzeuge des vorgestellten Gedankens „Welt in Gott" Meister Eckhart ist: „Spielerisch und meisterhaft zugleich" (107) fasse er den ganzen Problemkomplex an, „ausgereift im Gedanken und vollendet in der Form" (50). „In aller Helligkeit leuchtet diese Lehre" (36) bei ihm auf, „kristallisiert sich in aller Ausdruckskraft" (111). Denn er hat „dieses platonisch-neuplatonische Denken wie kaum ein anderer nachzuvollziehen vermocht" (111). „Er hat ... noch einmal in einer meisterhaften Zusammenschau und originellen Auswertung das vorgetragen, was Jahrhunderte hindurch vor ihm lebendig war, jedoch bald nach ihm bis heute in Vergessenheit geraten ist" (69). Worum geht es?

Kap. 1 belegt den Gedanken: „Alle ‚Dinge' sind ihrer Idee nach in Gott aufgehoben." Diese Feststellung dehnt Kap. 2 auf das tatsächliche (formale) Sein aus: „Nicht nur die Ideen der ‚Dinge' sondern auch die ‚Dinge' selber sind in Gott." Dieses Insein wird in den vorgeführten Texten der Tradition am Beispiel des Menschen verdeutlicht: „Nicht die Seele ist im Leib, sondern der Leib in der Seele ... Ähnlich wie der Leib in der Seele ist die Welt in Gott." Das 3. Kap. macht die „Fundamentallehren" der vorgelegten Texte sichtbar, die „hierarchisch gestufte Seins- und Wertordnung" und das modale Verständnis des *synechein* bzw. *continere*. Nachdem das 4. Kap. untersucht hat, daß die ebenfalls gebrauchte Formel „Gott in der Welt" keine „Gegeninstanz", sondern eine sekundäre Fassung desselben Gedankens sei, macht sich das abschließende 5. Kap. Gedanken über „die philosophische Relevanz dieser Lehre: Alle ‚Dinge' sind in Gott". Ganz zum Schluß, als § 6 des Kap. 5 wird dann auch noch der Mensch thematisch „Der Mensch in Gott" (112–117).

Es ist zweifellos ein Verdienst dieser Veröffentlichung, eine weithin tatsächlich in Vergessenheit geratene Formulierung des Gottesverhältnisses der Schöpfung, das „Insein" der Welt in Gott, wieder ins Bewußtsein zu rufen und mit einer Fülle von Zitaten aus der abendländischen Geistesgeschichte zu belegen. Denn auf diesem Hintergrund wird deutlich, daß es nicht angeht, der „Tradition" eine primitive, lokale Transzendenzvorstellung zu unterschieben. Allerdings stellen sich sehr bald einige Fragen zur Methode dieses Aufweises ein:

Waren die wiederholten Zitationen derselben Texte von Origenes (46 u. 67), Plotin (42/43 u. 91; 46 u. 67), Augustinus (Conf. I,2,2 gleich 4x: 48,61,83,105), Claudianus Mamertus (34f u. 61), Proklos (46 u. 99), Thomas v. Aquin (36 u. 66) u. a. von der Anlage des Buches her wirklich gefordert? Ist es angängig die Äußerungen verschiedener Denker in „bunter" Reihe (vgl. 18/19) „systematisch" zu kombinieren? Müßte man nicht schon dabei ihren jeweiligen Standort und den geistesgeschichtlichen Prozeß stärker in Rechnung stellen? Vermutlich wäre dann auch das Erstaunen über die gegenwärtige heftige Diskussion um die Gottesfrage nicht so groß: „Wie versteht sich all das, nachdem doch die ganze Frage nach Sinn und Verstand von Transzendenz gelöst war?" (97). Ein leichtes Unbehagen stellt sich auch ein über die Art, wie einerseits Nebenpfade betreten werden (A. Rosenbergs Eckhart-Interpretation im „Mythos des 20. Jahrh." 20f, Jean Paul's „Siebenkäs" 52), andererseits massive Bestreitungen der eigenen Position (Hartmann, Scheler 56–58) unbeantwortet bleiben. Man wundert sich über die Eile und Leichtigkeit, mit der gegenteilige Ansichten (Wackerzapp 68; Heidegger 69,100; Robinson 93/94; Garaudy 95, die neuere Psychologie 77) beiseite geschoben werden, oder die Problematik der „processiones divinae" (106), der Vorsehung (115) des Bösen (116f) als geklärt dargestellt wird.

Auch die gewollte Antithetik zur Formel „Gott in Welt" erweckt methodische Bedenken: „Eine bekannte Festschrift trägt den Titel: Gott in Welt ... wir verfolgen die gleiche Intention, glauben ihr aber dadurch besser gerecht zu werden, daß wir mit der hier aufgedeckten Tradition formulieren: Welt in Gott" (9). „Nur in einem uneigentlichen und den wahren Sachverhalt bereits verdekkenden Sinn läßt sich sagen, daß Gott in der Welt sei" (82). Abgesehen davon, daß man das gemeinte Transzendenz-Immanenz-Verhältnis ja doch auch mit der umgekehrten Formulierung zum Ausdruck zu bringen versucht hat (36,74,79,80–85,87) zielt der Titel von K. Rahners Festschrift (formal in Anspielung auf „Geist in Welt" mit seinem anthropologischen Ansatz konzipert) inhaltlich doch wohl vornehmlich auf Rahners Inkarnations- und Gnadentheologie und nicht auf den von Kremer behandelten Bereich der Schöpfungsspekulation, so daß die beiden Titel nicht als Gegensatz, sondern in notwendiger gegenseitiger Ergänzung gesehen werden müssen, soll nicht der Ansatz für Heilswirken und Selbstmitteilung Gottes von vornherein verbaut werden. Damit ist nun unmittelbar der Inhalt des Buches angesprochen.

„Weder Bultmann noch Robinson selber, und auch P. Tillich nicht, auf den Robinson sich so häufig beruft, haben bei der Transzendenz die letzte ‚finesse' entdeckt. Denn es geht nach der Tradition nicht in erster Linie darum, Gott in den Dingen, sondern die Dinge in Gott sein zu lassen, nicht Gott im Menschen, sondern den Menschen in Gott anzusiedeln, nicht das Unbedingte im Bedingten, sondern das Bedingte im Unbedingten, nicht das Jenseitige im Diesseitigen, sondern das Diesseitige im Jenseitigen zu suchen, Gott nicht in der Mitte unseres Lebens, sondern die Mitte unseres Lebens in Gott zu finden, Gott nicht so sehr das ‚Innen' als vielmehr das ‚Außen' von Welt und Mensch zu heißen ... Wollen wir daher die hier sichtbar gewordene Tradition adäquat darstellen, dann ist zu formulieren: Gott ist transzendent! Die Welt ist immanent!" (694).

Wie läßt sich dieser Gedanke der Tradition systematisch auswerten? Was ist unter dem „präzisen Sinn eines unabdingbaren Inseins zu verstehen" (69), das „wörtlich, wenngleich nicht räumlich gemeint" (60) sein soll, das „nicht nur als ein Bild oder Mythos aufgefaßt werden darf" (61, vgl. 91)? Die vorgetragenen Überlegungen über den „unräumlichen Ort" (58–61, 97–100), über die „Verfänglichkeit" der Sprache (100–106) zeigen die ganze Schwierigkeit, das Gemeinte angemessen ins Wort zu bringen.

In der Schöpfungstheologie könnte dennoch diese Aussage, daß durch das *contineri* von seiten Gottes „die Welt gewissermaßen wie eine Garbe zusammengebunden ist" (67), einen Beitrag leisten bei der Beschreibung der Einheit alles Geschaffenen. Denn gerade auf dem Hintergrund der Evolutionsproblematik wird heute deutlich betont, daß der ganze zeitliche Ablauf vom einen schöpferischen Akt Gottes umspannt gedacht werden muß (vgl. J. Ratzinger, Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie, in: Wer ist das eigentlich Gott? [München 1969] 242) und daß ein evolutives Werden, eine „aktive Selbsttranszendenz" des Geschöpfes nur auf der Grundlage der vorausgesetzten, stets mitzudenkenden Transzendentalursächlichkeit Gottes möglich sei (vgl. Rahner/Overhage, Das Problem der Hominisation [Freiburg 1961] 43–90).

Andererseits ist in jüngerer Zeit der eigentlich heilsgeschichtliche Ort des biblischen Schöpfungsglaubens wieder neu ins Bewußtsein getreten, und wenn Kr. erklärt, es handele sich bei der Formel „Welt in Gott" um den „treffendsten Ausdruck für die radikale Verwiesenheit und absolute Abhängigkeit alles Geschaffenen von seinem göttlichen Ursprung" (79f), so stellt sich die Frage, ob er selbst mit dieser Umschreibung, mit seiner Rede von der „radikalen" (67), „totalen" (86), „restlosen Verwiesenheit" (92) sich nicht nur von den Worten seiner Autoren löst, sondern auch aus dem gerade angebotenen Begriffsfeld als solchem völlig herausspringt und damit die Fragwürdigkeit eines rein kosmologischen Ansatzes ungewollt vor Augen führt.

Hier liegt der eigentlich springende Punkt des Buches. Es bewegt sich völlig in einem Denken, in welchem die ‚Dinge' als ein selbstverständlich vorgegebenes Objekt erscheinen, das die Signatur seiner Kontingenz als die Frage nach seinem Ursprung an sich trägt. Im Sachregister fehlen Begriffe wie: Erkennen, Verhalten, Selbstvollzug, Hoffnung, Liebe, Zukunft o. ä. völlig. Auf S. 114 wird dieser Bereich menschlicher Denkbemühung, der „anthropologische" Ansatz, ganz kurz angesprochen, um dann sofort wieder in den vorgegebenen Rahmen eingefügt zu werden: „Zeit und Geschichte, das Schicksal des Menschen und der Welt, sie alle tragen sich innerhalb Gottes und damit nicht ohne ihn zu ... Die enthaltende Tätigkeit Gottes ist nämlich nicht von momentaner, sondern permanenter Dauer" (114f). Der entscheidende Mangel dieses Buches, welcher (leider) einem Fruchtbarwerden für die heutige („nachkantische") Diskussion um die Gottesfrage vermutlich am meisten im Wege stehen wird, ist u. E. die Tatsache, daß „Transzendenz" ausschließlich von einer Reflexion auf den Kosmos der ‚Dinge' hergeleitet wird und nirgendwo von menschlicher Erkenntnis und Existenz. Dabei ist nicht einmal von vornherein erwiesen, daß sich in der dargelegten Überlieferung, bei Plotin (und seinem „mystischen" Ausgangspunkt) bei Augustinus (vgl. die zit. Äußerungen über den „Himmel" 104 u. 111) und bei Eckhart nicht wichtige Ansatzpunkte böten für eine „anthropologisch" gewendete Frage nach dem „In-Gott-sein".

Bei der oft etwas nachlässigen Zitationsweise (Fehlende Anführungszeichen, fehlender Autor, Anmerkungen im Text) wünschte man sich ein normales Literaturverzeichnis.

Bochum Theodor Schneider

Scannone, Juan Carlos: **Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels.** – Freiburg–München: Verlag Karl Alber (1968). 254 S. (Symposion, 27) kart. DM 38.–

In den letzten zehn Jahren haben die Studien um die Philosophie Blondels wesentlich an Exaktheit und Tiefe gewonnen. Das ist einerseits auf die Kontroverse Duméry-Bouillard zurückzuführen, andererseits darauf, daß große Teile der Korrespondenz B.s veröffentlicht und die Vorarbeiten zur Action zugänglich gemacht wurden. Mehr und mehr ist so hinter dem Apologeten der Philosoph B zutage getreten, der eine Ontologie und Metaphysik durchaus eigener Prägung geschaffen hat. Die hier zu besprechende Arbeit hat nicht zuletzt das Verdienst, die Ergebnisse dieser neueren Blondelforschung im deutschen Sprachraum und im deutschen „Denkraum" heimisch zu machen, indem sie in eigenständiger Weise B.s Ontologie im Horizont eines von Heidegger beeinflußten Seinsdenkens ausdeutet. So überlagern sich in ihr zwei Schichten: eine kritische Rezeption der in der Blondel-Literatur erarbeiteten Auslegung der Action und eine eigenständige, diese Auslegung hinterfragende Deutung.

Was die erste Schicht betrifft, so weist sich der Verf. nicht nur über eine umfassende Kenntnis der einschlägigen Literatur aus (seine Bibliographie, S. 246–254, kann als sehr gute Orientierung gelten), sondern auch über jene Vertrautheit mit dem B.schen Denken, die ihn von den verschiedenen Interpreten jeweils das übernehmen läßt, was sie an wirklich Erhellendem bieten. Dabei gelingen ihm (für einen Fremdsprachigen erstaunlich!) oft ausgezeichnete eigene Formulierungen. Der „Einführende Teil" seiner Arbeit (19–74), der ganz dieser ersten Schicht zugehört, kann deshalb als die derzeit wohl beste deutsche Einführung in den Geist B.schen Denkens empfohlen werden. Er stellt dieses Denken von seinem Kernpunkt, der Lehre von *„vinculum substantiale"*, her dar und zeigt, wie diese Lehre B.s Programm einer Philosophie des Konkreten und der Liebe erfüllt, und wie sie B.s Stellung in der Philosophiegeschichte bestimmt – namentlich gegenüber dem klassischen deutschen Denken.

Die Grundthese der zweiten Schicht, der eigenen Deutung Sc.s, läßt sich etwa so formulieren: Er findet das „vinculum", welches das Sein des Seienden ausmache, in der „Option", der freien (Grund)entscheidung des Menschen vor dem frei sich gebenden Gott. Diese Option „als gemeinsamer Akt der gebenden und der empfangenden Freiheit" (169) muß sich je und je im Konkreten „inkarnieren", wie es Sc in einem prägnanten, das eigene B.s gut herausarbeitenden Text darstellt: „Die Struktur des Gefüges der Aktion ist also ein Zwiegespräch, dessen λόγος Wort der Freiheit ist. Am Anfang war das Wort (vgl. A 465), aber weil es Wort der Freiheit ist, ist es in seiner Inkarnierung durch die Aktion, obwohl immer das Selbe, niemals das Gleiche. Denn dieser Urdialog existiert nur als konkreter Akt, in dem er jeweils und in jeder Person nicht bloß konkretisiert wird (als einem Sonderfall des Gleichen), sondern anders ist." (ebd.). In diesen Inkarnationen tritt der Urdialog zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit als „sich entziehende Mitte" in Erscheinung, welche die im Faktischen je gegebene und nie faßbare „Identität des Differenten", den Zusammenfall von Denken, Sein und Akt, vermittelt.

Für den Nachweis dieser These richtet Sc sein Augenmerk vorwiegend auf die „Mitte" – entsprechend der Aktion selbst, in der diese Mitte ihren Ort hat, wie im ersten Kapitel des Hauptteils (75–98) vorbereitend gezeigt wird. Die Frage nach der „Mitte" stellt Sc von der Methode B.s her, was die Originalität und zugleich die Stringenz seiner Untersuchung begründet. Er will den ontologischen Hintergrund der Action dadurch aufdecken, daß er nach dem Logos ihrer Logik frägt. Das zweite Kapitel des Hauptteils (99–132) weist deshalb zunächst die ontologische Tragweite der Methode B.s nach: die „Phänomenologie" der Action steht im Dienste der Ontologie (von „ontologischer" Phänomenologie, S. 115, zu sprechen geht aber doch wohl nicht an), weil sie darauf hinweist, daß die „lebendige Wahrheit" erst in und nach der Option zu fassen ist; B.s „negativ-eliminatorische" „indirekte Methode" (welche als eigentlich philosophische die Methode der Action ist) hat die „direkte Methode" praktischer Stellungnahme und Erfahrung als unersetzlich zu erweisen. In diesem Aufweis nun wird sichtbar, daß die Dialektik der indirekten Methode auf einer ihr sich entziehenden „Ur-Unmittelbarkeit" (171) aufruht. Was diese ist, erhebt das folgende Kapitel (133–170) aus dem Gang der Action selbst, der zum Aufweis des „Einzig Notwendigen", d. h. zum Gottesbeweis, und zur Notwendigkeit der Option führt. In diesem zentralen Kapitel unterstreicht Sc einerseits die triadische Struktur der B.schen Gottesbeweise, welche das Einzig Notwendige wesentlich als „absolute Gleichung von Sein, Erkennen und Tun" (164, A 349 zitierend) darstellt, und andererseits die Freiheit der Selbstmitteilung Gottes, angesichts derer sich die Notwendigkeit der freien menschlichen Option ergibt. Beide Züge sind bei B durchaus „da", kommen aber in dieser Schärfe in seinem Text nicht zum Ausdruck. Sc stellt hier die Weichen zu seiner eigenen These, die er in den folgenden zwei Kapiteln (s. 171–222) nur noch zu erhärten und auszufalten braucht, indem er zeigt, wie der in seiner These angesprochene ontologische Hintergrund der Besonderheiten der B.schen Methodologie und Logik (ein von der Blondel-Forschung zu Unrecht vernachlässigtes Thema) grundlegt. So verdeutlicht er auch die Art und Weise der „Inkarnation", bzw. „Seinsmitteilung". Das letzte Kapitel (223–241) kommt endlich auf das Schlußkapitel der Action zu sprechen, wo B selbst die ontologische Frage ex professo gestellt und beantwortet hat. Da Sc seine These bereits aus anderen Textstellen erhoben und erwiesen hat, bringt ihm dieses Schlußkapitel eigentlich nur noch ein Confirmatur.

Man wird diesem Confirmatur zunächst zustimmen. Zwar ist der Buchstabe der Action durch die Fragestellung Sc.s überfragt; denn es soll da (wie Sc ausdrücklich betont) um jene „Metaphysik zweiter Potenz" gehen, die B in der Action nur eben angetönt hat (A 450–465) und die auch die Trilogie (entgegen der Meinung Sc.s, 80) nicht darstellt. Doch die Frage nach der in den Frühschriften B.s vorausgesetzten Ontologie ist legitim, und die Antwort muß in der Richtung liegen, in der Sc sie sucht; denn nur eine Ontologie der Freiheit scheint als Hintergrund für den (von mir selbst öfters herausgestellten) Primat des Faktischen bei B in Frage zu kommen.

Und doch meldet sich gegen Sc.s These in ihrer vorliegenden Form ein doppeltes Bedenken an. Das eine betrifft die verwendete Begrifflichkeit. Es war zweifellos glücklich, spätere B.sche Begriffe, etwa den der vorausliegenden „Norm" und das Begriffspaar „Prospektion – Reflexion" zur Erhellung beizuziehen, weil diese Begriffe in den Frühschriften bereits vorliegende Tatbestände explizieren. Weniger glücklich scheint dagegen die Verwendung des Begriffspaares „noetisch – pneumatisch" (dessen Bedeutung übrigens erklärt werden müßte), das einer Problematik entspricht, die den Frühschriften fremd ist, und das deshalb nur in einer ganz vagen, verunklärenden Bedeutung gebraucht werden kann. Schwerwiegender aber ist, daß Sc den Kern seiner These offenbar nur in einer Begriffssprache ausdrücken kann, die aus der Tradition Heideggers und nicht B.s stammt. Das weckt das zweite, grundsätzlichere Bedenken:

Es fällt auf, daß Sc in seiner Deutung der Action die ersten zwei, offenbarungsphilosophischen, Kapitel des Fünften Teils übergeht, in denen B doch (in platonisch „hypothetischer" Methode) die notwendigen Strukturen einer möglichen „Seinsgabe" (um mit Sc zu reden) aufzeigt. Denn für B ist die positive Option nicht selbst schon Erfüllung, sondern nur die Vorbedingung einer möglichen Erfüllung der Aktion, welche davon abhängt, ob Gott sich in übernatürlich-gratuiter Weise dem Menschen mitteilen will. Indem Sc diesen grund-legenden Bezug auf das Übernatürliche überspringt oder ihn (aus philosophischen oder theologischen Skrupeln?) bewußt ausklammert, vermag er nur ein Simili des bei B wirklich vorausgesetzten Hintergrundes zu geben – der für B zunächst nicht ein ontologischer, sondern ein theologischer Hintergrund ist. Darum wirkt bei Sc verschwommen, was bei B präzise Konturen aufweist: Die der menschlichen Freiheit entsprechende Gegen-Freiheit göttlichen Sich-Schenkens (der heikle Punkt in Sc.s Aufweis) ist bei B prägnant zu fassen als die Gratuität des göttlichen Heilswillens; die „Seinsgeschichte" als die (christliche) Heilsgeschichte; und als letzter „Logos des Faktums des Aktes" erscheint nicht bloß „das innere Licht der (schöpferischen) Freiheit"(was heißt das eigentlich?) (181, Anm. 19), sondern die Sinnhaftigkeit sich grundlos verschenkender Liebe. Die „Inkarnation" ist für B nicht eine allgemeine Struktur der Seinsmitteilung, sondern die Verwirklichung des Übernatürlichen in Christus, der selbst das „vinculum vinculorum" ist; alle „inkarnatorische Struktur" des Seienden (der frühe B spricht nicht davon) ist von diesem Ur-Faktum Christi her zu verstehen – das ist der Sinn des B.schen „Panchristismus", den Sc zwar kennt, den er aber m. E. als den „ontologischen Hintergrund der Frühschriften B.s" zu wenig würdigt. Ebenso weiß Sc, daß „die Option für B primär die religiöse Option meint" (196, Anm. 1) und daß folglich die ihr entsprechende Erfahrung nicht als eine allgemein philosophische „Partizipationserfahrung" (207ff), sondern prägnant als die (christliche) Glaubenserfahrung anzusprechen ist. Doch übersieht er bei seiner Frage nach dem allgemeinen Seinsgrund dieser religiösen Option, daß die Option zwar durchaus „anonym" geschehen kann, indem sich die Notwendigkeit der Option und die Ungängigkeit der negativen Option (nicht aber der Ausgang der positiven Option, wie Sc meint) mit philosophischen Mitteln eruieren lassen; daß aber die Frage nach dem Seinsgrund erst nach wirklich vollzogener positiver Option gestellt und beantwortet werden kann, d. h. im Lichte der als wahr angenommenen christlichen Offenbarung und als Frage nach dem Seinsgrund des Christentums. Erst eine solche Metaphysik innerhalb der Offenbarungswahrheit ist die von B gemeinte „Metaphysik zweiter Potenz"; jede andere Seinsfrage, jedes (letztlich mythologische) Reden von Seinsgeschichte u. ä. bleibt im Sinne B.s „Metaphysik erster Potenz", d. h. es ist bloßer Weg zur religiösen Entscheidung hin und wird, wenn es sich als endgültige Wahrheit nimmt, „Aberglaube" (superstition, vgl. A. 313–316).

Wenn wir so Sc.s These im letzten nicht zu folgen vermögen, so zeigt doch schon die Diskussion, zu der sie zwingt, den Wert seiner Arbeit an. Sie ist mehr als bloß eine weitere, sorgfältig gearbeitete Blondel-Auslegung. Der Blondel-Interpret und der Ontologe sind von ihr in gleicher Weise zur Stellungnahme herausgefordert.

Rom Peter Henrici

Mynarek, Hubertus: **Der Mensch, das Wesen der Zukunft. Glaube und Unglaube in anthropologischer Perspektive.** – München - Paderborn - Wien 1968: Schöningh. 123 S. Lw. DM 11.80

Mynarek, Prof. der Religionswissenschaften, Wien, unternimmt es, „den Glauben als eine Wirklichkeit herauszuarbeiten, die den Menschen durchgängig bestimmt" (7).

Im 1. Teil erweist eine anthropologische Analyse des Unglaubens und Atheismus auch diese als Glauben. Glaube in dem von M. zugrundegelegten religionsphilosophischen Sinn ist das „Letzturteil" jedes Menschen über die „kosmische und menschliche Gesamtwirklichkeit" (13), über deren Sinn oder Sinnlosigkeit. In jedem Fall, ob gottesgläubig oder nicht, leistet der Mensch eine Gesamtinterpretation seines Daseins. Der sog. Unglaube ist in diesem Sinne auch Glaube. Er unterscheidet sich jedoch vom christlichen Glauben, indem er einzelne Werte verabsolutiert und in ihrer Hinordnung auf Gott nicht mehr bejaht (z. B. Nützlichkeit der Dinge, menschliche Liebe und Freiheit).

Eine latente Gefahr und „geradezu eine Komponente des Glaubens jedes einzelnen Christen" (33) bildet der Nihilismus. Als typisch geistige, nur dem Menschen mögliche Haltung behandelt er alle Werte als nichtseiend, ist in seinem Unwesen noch Beweis menschlicher Willensfreiheit und konsequenteste Form und „aufrichtigste Art des Atheismus" (37). Ohne Gott zerfällt die Wirklichkeit in blinde Fakten, werden alle Werte wesenlos.

M. verweist auf die Denkschwierigkeiten in der philosophischen Gotteserkenntnis, die in sich die Möglichkeit des Atheismus bergen. Jeder Atheismus verfällt aber einer entscheidenden Widersprüchlichkeit, wenn er einerseits eine total erforschbare Welt annimmt, anderseits jedoch die Frage nach dem letzten Grund dieser Welt verbietet.

Im 2. Teil wendet sich M. dem „Erkennen des gläubigen Menschen" zu und faßt es als „ganzheitlich-personales Erkennen" (59), das dem „Totalengagement der menschlichen Person" in der „Gesamtinterpretation der Wirklichkeit entspricht" (60). Diese „Vollform" (63) des Erkennens, die sich erst in der Gestalt des Gottesglaubens ihrer Idealform nähert, ist streng vom mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkennen zu unterscheiden, bei dem die „personal-geistige Schicht der Wirklichkeit" (66) gar nicht in den Blick kommt.

„Das Gewissen als Zentralorgan des menschlichen Wissens, Glaubens und Seins" (70) verweist auf eine absolute, persönliche Wirklichkeits- und Wertmacht außerhalb der menschlichen Personalität. M. nennt das Gewissen „das menschliche Sein selbst in seiner gesammelten Einheit und Tiefe ..., wesenhaft auf das Gute ausgerichtet" (82), und stellt es in den großen Werdegang der Evolution, in der die physische Notwendigkeit in dem Gewissen als Organ menschlicher Verantwortung gipfelt. Das Gewissen ist damit „Herzmitte ... der Weltgesetzlichkeit und des Universums überhaupt" (90).

Da gläubiges Erkennen und das Gewissen denselben „Ort" im Menschen haben, zieht M. im 3. Teil die Linie in die Zukunft der Evolution und zeigt, daß gerade der christliche Glaube der Idee der Evolution und der Stellung des Menschen in ihr höchsten Sinn und Wert zu geben vermag. „Selbstbewußtsein und Freiheit sind jene Grundkräfte, die die ‚humane Phase' der Evolution einleiten und begründen, die also die biologische Evolution zu einer von ihr wesentlich verschiedenen, jedoch noch von ihren Kräften mitgespeisten geistigen Evolution machen, d. h. zu einem ... Fortschritt der Menschheit in ihre je größere oder wenigstens als solche geplante und angesteuerte Zukunft" (111). Der Mensch „erlöst" die Evolution, indem er „das dumpfe, blinde Drängen, die sich zu immer höheren, psychisch vollkommeren Lebensformen heraufttastende Strebigkeit" (111) als solche erkennt, versteht, würdigt.

„Die Möglichkeit einer praktischen und tatkräftigen Überwindung der negativen Gegebenheiten eines jeden gegenwärtigen Seinszustandes und der Verwirklichung der von diesem Bewußtsein ausgearbeiteten Entwürfe einer ‚besseren, künftigen Welt' gründet aber in jener erstaunlichen Fähigkeit des Menschen, die wir Freiheit nennen" (113). Sie ist „der vermittelnde Faktor zwischen dem utopischen Bewußtsein (der Zukunft) und dem realen Bewußtsein (der Gegenwart)" (113). Glauben und Hoffen auf eine große Zukunft „bedeutet die notwendige Verlängerung, Ausweitung, Aktuierung und Intensivierung (des menschlichen) Seins" (113).

Durch die Lehre des personalistischen christlichen Glaubens „von einer unendlichen, absoluten, personal-wirklichen Wahrheit und Vollkommenheit vermag das Christentum die Entwicklung des Menschen und der Menschheit auf die geistigen Wertziele des Wahren, Guten, Schönen und Heiligen mit besonderem Nachdruck hinzulenken" (115). Diese geistigen Wertziele haben absoluten Verpflichtungscharakter für den Menschen, wie er etwa dem „heute so modernen evolutionären Humanismus J. Huxleys" fehlt. Hier ist Höherentwicklung letztlich Leerlauf. Es geht ja nicht um eine ins Unbestimmte weiterlaufende Höherentwicklung um ihrer selbst willen, sondern um „letzte Geborgenheit und Heimat" (116). „Gott allein ist der transzendente ermöglichende und tragende Grund des Menschen als des Wesens der Zukunft, der Menschheit in ihrem Streben nach letzter Geborgenheit und Heimat: Gott, das ewige Jetzt" (117).

Mit dem geschichtlichen Christus sind Weltentwicklung und Menschheitsgeschichte in ein neues Stadium getreten. Seine Personalität bringt

Idee und Realität des menschlichen Wesens zur Deckung, regt als machtvolle Energie das Werden höchsten Menschtums und echter Persönlichkeit an (die Heiligen!) und vermittelt in der gnadenhaften Vergöttlichung des Menschseins die höchste Stufe der humanistisch-personalistisch ausgerichteten Lebensevolution" (117). Selbst wenn es dem Menschen geistig überlegenere Wesen gäbe, wäre doch die Menschwerdung Gottes, „die freie Annahme einer dem kosmischen Entwicklungsprozeß wenigstens zum Teil entstammenden Menschennatur, die höchste Bestätigung des Wertes und der Weltbedeutung des Menschen" (118). M. sieht dieses Ziel, „das nicht ideologisch gefärbt ist", deshalb schon für den gesunden, natürlichen Menschenverstand wahrscheinlicher an „als alle Ideologien mit ihren Verabsolutierungen gewisser Teilaspekte des Fortschritts, der Entwicklung und Zukunft der Menschheit" (119). Nur „ein in allen Hinsichten menschliches personales Gut" kann die einzig angemessene Antwort auf die Transzendenz- und Unendlichkeitstendenz des Menschen" (120) darstellen. „Weil aber der in unsere Kalkulationen nicht eingehende, nicht greif-, tast- und manipulierbare Gott die eigentliche Zukunft des Menschen ist, deshalb ist diese Zukunft auch immer größer als der Mensch, deshalb ist sie nicht bloß das von Mensch und Menschheit Zu-Leistende oder Zu-Erringende, sondern das auf uns Zu-kommende" (vgl. den Terminus Zu-kunft! 121).

So ist also die naturwissenschaftliche Faktizität für den Offenbarungsgläubigen in einen umfassenden göttlichen Weltplan gebettet, der den letzten Sinn und Gipfelpunkt im Gott-Menschen erhält. Die Entwicklungshilfe heißt: Anthropos-Christus-Theos. Auch die Materie ist Teilhaberin an diesem Prozeß – wie es das christliche Auferstehungsdogma ausdrückt.

„Glaube" ist hier wie häufig heute in theologischen Essays nicht der „Autoritätsglaube", sondern das menschliche „Letzturteil" über die Gesamtwirklichkeit. Von diesem Begriff aus sind alle Menschen, die ja nicht ohne ein solches Letzturteil auskommen, als „Gläubige" anzusprechen. Die Akzeptabilität dieses existentiell bestimmenden Letzturteils wird darin gesehen, ob es die menschliche Gesamtwirklichkeit voll oder nur verkürzt (so nach M. die Atheisten und Nihilisten) trifft. Hier wäre freilich der Unterschied zu dem Glauben als Zustimmung zur Offenbarung herauszuarbeiten gewesen: Gerade weil sich religionsphilosophisch immer mehr jener Begriff von Glauben (ein eigentlich nicht verifizierbares Letzturteil) durchzusetzen beginnt, wird der Unterschied zwischen Offenbarungsglauben und dem „philosophischen Glauben" leicht verundeutlicht. Glaube in dem von M. gebrauchten Sinne gehört unter die Praeambula fidei im weiteren Sinne, sollte aber dann von einem Theologen eher anders benannt werden.

Das Gewissen ist das Zentralorgan jenes Letzturteils. Wenn M. im Gewissen gleich einen Hinweis auf eine absolute, persönliche Wirklichkeits- und Wertmacht außerhalb der menschlichen Persönlichkeit sieht, ohne die Berechtigung dieser Annahme (dieses „Glaubens") nachgewiesen zu haben, wird ihm möglicherweise nicht jeder Leser folgen. Dieser könnte das Gewissen als Aufruf zur Treue gegen das (notwendigerweise immer partikuläre und unvollkommen bleibende) Erkennen des Ich und der Welt ansehen und sich mit dieser Feststellung begnügen. Jene Wirklichkeits- und Wertmacht erscheint ihm hingegen als personifiziertes Über-Ich. Er führt den Gewissensspruch keinesfalls auf eine absolute, persönliche Wirklichkeits- und Wertmacht zurück. Er nimmt die ethische Forderung nach Übereinstimmung von Erkennen und Tat als Eigenart des Menschseins hin.

In der Ausrichtung auf die Verwirklichung des Guten erlöst nach M. der Mensch die Evolution aus der Dumpfheit und Blindheit ihrer Strebigkeit zu immer höheren, psychisch vollkommeneren Lebensformen. Ermöglicht wird diese Ausrichtung durch die erstaunlichste Fähigkeit des Menschen, die Freiheit. Sie, die freilich auch an die biologische Evolution gebunden bleibt, bestimmt nun die „humane Phase" der Evolution. Damit verliert die Evolution zwar einen Teil ihrer Determiniertheit und kontinuierlichen Höherentwicklung. Hier darf man m. E. nicht zu optimistisch sein. N. Füglister hat in Mysterium Salutis III, 1 sehr eindrucksvoll bei der Darstellung der Offenbarungsgeschichte hingewiesen, wie alle innerweltliche Heilsmittlerversuche des AT (199) zum Scheitern verurteilt waren. Ob das seit Christus und unter ihm „in dieser Welt" anders wird?

Nach M. kann erst der personalistische christliche Glaube die Entwicklung der Menschheit auf die geistigen Wertziele des Wahren, Guten und Heiligen mit besonderem Nachdruck hinführen, wozu der geschichtliche Christus insofern ein neues Stadium der Menschheitsentwicklung bedeutet, als seine Persönlichkeit Idee und Realität des menschlichen Wesens zur Deckung bringt. Hier wirft der Andersdenkende ein, ob eine solche Behauptung nicht ein aus dem christlichen Glauben entworfenes Wunschbild sei (das der Christgläubige freilich auf Grund der Offenbarung – nicht aber ohne weiteres auf Grund der Empirie – auf Gottes Wort hin für wahr annimmt). Der Nicht-Christgläubige fragt aber nach dem Aufweis von angebbaren Tatsachen.

Diese Bemerkungen sollen nicht den anregenden Charakter des Buches leugnen, sondern nur Marginalien sein, die ein nicht im Christentum wurzelnder Leser machen könnte.

Freiburg / Brsg. A. Kolping

Schuler, Bertram: **Pflanze – Tier – Mensch Wesensart und Wesensunterschiede.** – München - Paderborn - Wien: Verlag Ferdinand Schöningh 1969. VIII, 388 S. kart. DM 28,–

Mit dem neuen Werk setzt Bertram Schuler die Reihe seiner Studien fort, zu der „Die Gotteslehre als Grundwissenschaft", „Die Materie als lebende Kraft" (2. Teil) und „Die Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes" gehören. Vom menschlichen Bewußtsein ausgehend hat Schuler in analytisch-reduktivem Verfahren den Nachweis versucht, daß es einen überweltlichen, unendlichen, geistigen Gott gibt, der der schöpferische Ursprung alles Endlichen ist. Angesichts der alle möglichen Seinsvollkommenheiten in sich schließenden Unendlichkeit Gottes kann es endliche Dinge nur dadurch geben, daß Gott in seinen Schöpfungsakten ihnen endlich begrenzten Anteil an seinem göttlichen Sein gibt. Daraus folgt, daß jedes endliche Wesen kraft seines Ursprungs aus dem göttlichen Schöpfergeist bestimmte Grundeigenschaften haben muß. So erschließt er apriorisch, daß auch die Materie nicht einfach ein massiv toter Stoff sein kann, sondern als „lebende Kraft" anzusprechen ist. Auf dieser Grundkonzeption baut der Verfasser auch sein neues Werk auf, das eine synthetische Übersicht über das pflanzliche, tierische und menschliche Leben gibt. Der Verfasser legt der Synthese eine breite empirische Kenntnis zu Grunde, ohne indes sein apriorisches Prinzip aufzugeben. Man muß ihm ein abgewogenes Urteil zusprechen, seine verständliche Sprache anerkennen, auch wenn die summarische Behandlung nicht immer befriedigt. Seine synthetische Übersicht über das Wesen des Menschen beschließt Schuler mit einer Betrachtung des natürlichen Endzieles des Menschen und seiner Hinordnung auf die Übernatur.

Fulda G. Siegmund

Weinberg, Werner: **Die Reste des Jüdischdeutschen.** – Stuttgart: W. Kohlhammer-Verlag (1969). 116 S. (Studia Delitzschiana, hrsg. von Karl Heinrich Rengstorf, Bd 12) kart. DM 28.–

Unter Jüdischdeutsch versteht W. in Abhebung gegenüber der eigenen Sprache des Jiddischen jene Mischsprache deutschsprachiger Juden, die eine große Anzahl aus dem Hebräischen herübergenommene, teilweise durch deutsche Deklination und Konjugation und Lautwandlung weitergebildete hebräische Wörter gebrauchten. Den wichtigsten Bestandteil seiner Veröffentlichung stellt ein Glossar dar (44–111). Dieses ist reich an Redewendungen, die volkspsychologisch sehr interessant sind, überwiegend die Umwelt des Viehhandels und zwischenmenschliche Beziehungen widerspiegelnd. Sprachliche Erklärungen korrespondieren dabei mit einer allgemeinen Untersuchung der „Wortbildung" (25–44), wobei das Ineinander deutscher und hebräischer Entwicklungsimpulse sehr bezeichnend ist. Vielleicht hätte auch bei Darstellung und Bewertung der „Aussprache" (20–25) die Berücksichtigung des Einflusses aus dem westfälischen Niederdeutsch einiges ergeben, da die wissenschaftliche Feldarbeit hauptsächlich in dieser Landschaft geleistet wurde. Wehmütig stimmt, daß das hier zusammengetragene Sprachgut wohl nur noch Museumscharakter hat. Um so verdienstvoller ist die Arbeit, die ein sprachgeschichtliches Denkmal ganz eigener Prägung dokumentarisch festhält.

Münster Hermann Eising

Personennachrichten

Am 30. Dezember 1970 starb im 67. Lebensjahr Prof. DDr. theol. Eduard Stakemeier, Päpstlicher Hausprälat, ordentlicher Professor der Fundamentaltheologie, der vergleichenden Religionswissenschaft und der Konfessionskunde, Direktor des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik, Konsultor im Sekretariat für die Einheit der Christen zu Rom.

Am 30. Januar 1971 starb Prof. Dr. theol. Othmar Schilling, Professor der alttestamentlichen Exegese an der Ruhr-Universität Bochum, Geistlicher Rat, geb. 15. 11. 1910, zum Priester geweiht 12. 1. 1936.

Herr Dr. Heribert Schützeichel, Dozent an der Theologischen Fakultät Trier, hat sich am 3. Dezember 1970 an der Theologichen Fakultät Trier für das Fach Fundamentaltheologie und Ökumenik habilitiert. Zum 1. April 1971 wurde ihm der Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Ökumenik an der Theologischen Fakultät Trier übertragen.

Herr Dr. Georg Muschalek SJ, ao. Prof. für Grundlegung der Theologie an der Hochschule für Philosophie Pullach-München, hat sich am 20. 1. 1971 für das Fach Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Universität Innsbruck habilitiert.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit der Institute und Seminare der kath.-theol. Fakultät der Universität Münster

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

I. Allgemeines

The Malabar church. Symposium in honour of Placid J. **Podipara** CMI. Ed. by Jacob Vellian. Contr.: Alphonse Raes, SJ [e. a.] – R: Pont. Inst. Orient. Studiorum 1970. VI, 312 p. = Orientalia christiana analecta CLXXXVI; Lire 4400.–

Kyriakon. Festschrift Johannes **Quasten**. Vol. I–II. Ed. by Patrick Granfield and Josef A. Jungmann. – Mstr: Aschendorff (1970). 498 p.; p. 499–972, 22 Abb. 4°; Lw. DM 184,–; Vol. II, p. 924–939: Granfield, Patrick: A bibliography of the writings of Johannes Quasten.

Sola ratione. Anselm-Studien für Franciscus Salesius **Schmitt** OSB zum 75. Geburtstag am 20. Dezember 1969. (In Verb. mit B. Geyer u. A. Hufnagel hrsg. von Helmut K[arl] Kohlenberger.) – (Stu-Bad Cannstatt: Frommann ‹Holzboog› (1970). 236 S.; Lw. DM 32,–; S. 233–236: Bibliographie Fr. Salesius Schmitt OSB.

Unum in veritate et laetitia. Bischof Otto **Spülbeck** zum Gedächtnis. (Hrsg. von Heinrich Bulang, Josef Gülden, Siegfried Seifert.) – Lpz: St. Benno-Verl. (1970). XIV, 366 S.; 96 S. Abb.

Cusanus-Gedächtnisschrift. Im Auftrag der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Univ. Innsbruck hrsg. von Nikolaus Grass. – Innsbr, Mchn: Universitäts Verl. Wagner 1970. XV, 658 S.; 1 Farbtaf., 14 Kunstdr.taf., 55 Abb. im Text = Forschungen zur Rechts- und Kulturgeschichte III; Lw. DM 95.–

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Lipiński, Édouard: Essais sur la révélation et la Bible. – P: Éd du Cerf 1970. 148 p. = Lectio divina LX; F 16,50.

Henn, T. R.: The Bible as **literature**. – NY: Oxford Univ. Pr. 1970. 270 p.; $ 7,–.

Beker, J. Christiaan: Reflections on biblical **theology**. – Interpr XXIV, 1970, 303–320.

Cerfaux, Lucien: Le royaume de Dieu. – Populus Dei. Studi in onore del Card. Alfredo Ottaviani ... T. II, R (1969), 777–917.

Carmignac, Jean: Recherches sur le «**Notre Père**». – P: Letouzey & Ané 1969. 608 p. 4°; F 70.–

2. Altes Testament

Wort, Gebot, Glaube. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments. Walter **Eichrodt** zum 80. Geburtstag. Zusammen mit J. J. Stamm u. Ernst Jenni hrsg. von Hans Joachim Stoebe. – Zü: Zwingli Verl. (1970). 334 S. = AbhThANT LIX; kart. DM 42,–; S. 333–344: Bibliographie Walter Eichrodt seit 1961.

Würthwein, Ernst: Wort und Existenz. Studien zum Alten Testament. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 319 S.; kart. DM 38,–.

Scharbert, Josef: Der Sinn der Toledot–Formel in der **Priesterschrift**. – Wort, Gebot, Glaube. W. Eichrodt z. 80. Geburtstag, Zü 1970, 45–56; S. 227–249: Westermann, Claus: Die Herrlichkeit Gottes in der Priesterschrift; S. 171–190: Zimmerli, Walther: Erwägungen zum „Bund". Die Aussagen über die Jahwe-ברית in **Ex 19–34**.

Fritz, Volkmar: Israel in der Wüste. Traditionsgeschichtliche Untersuchung der **Wüstenüberlieferung des Jahwisten**. – Marb: Elwert Verl. 1970. XII, 151 S., 2 Karten = Marburger theologische Studien VII; br. DM 33,–; [Diss., Marburg]

Bartlett, J. R.: **Sihon** and **Og**, kings of the Amorites. – VT XX, 1970, 257–277.

Richter, Wolfgang: Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte. Eine literaturgeschichtliche Studie zu **1 Sam 9,1–10,16, Ex 3f und Ri 6,11b–17**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. 203 S. = FRLANT CI; kart. DM 31,–.

Langlamet, F.: Les récits de l'institution de la royauté, I Sam., VII–XII. – RB LXXVII, 1970, 161–200.

Holladay, William L.: Form and word-play in **David**'s lament over **Saul** and **Jonathan**. – VT XX, 1970, 153–189.

Nielsen, Eduard: **Deuterojesaja**. Erwägungen zur Formkritik, Traditions- und Redaktionsgeschichte. – VT XX, 1970, 190–205.

Dion, Paul-Eugène: L'universalisme religieux dans les différentes couches rédactionelles d'Isaïe 40–55. – Bibl LI, 1970, 161–182.

Freedy, Kenneth S.: The glosses in **Ezekiel I–XXIV**. – VT XX, 1970, 129–152.

Hammershaimb, Erling: The Book of **Amos**. A commentary. Transl. by John Sturdy. – Oxf: Blackwell 1970. 148 p.; sh 25.–

Rudolph, Wilhelm: Amos 4,6–13. – Wort, Gebot, Glaube. W. Eichrodt z. 80. Geburtstag, Zü 1970, 27–38; S. 209–225: Stoebe, Hans Joachim: Überlegungen zu den geistlichen Voraussetzungen der Prophetie des Amos.

North, Robert [, SJ]: **Zechariah**'s seven-spout lampstand. – Bibl LI, 1970, 183–206; 39 fig., 1 pl.

Soggin, J. Alberto: Zum **zweiten Psalm**. – Wort, Gebot, Glaube. W. Eichrodt z. 80. Geburtstag, Zü 1970, 191–207.

Lévêque, Jean, OCD: **Job** et son Dieu. Tome I. II: Essai d'exégèse et de théologie biblique. – P: Gabalda 1970. 830 p. = Études bibliques; F 156,–.

McKane, William: **Proverbs**. A new approach. – Lo: SCM Pr. (1970). XXII, 670 p. = The Old Testament library; £ 5,–.

Gorssen, Leo: La cohérence de la conception de Dieu dans l'**Ecclésiaste**. – EThL XLVI, 1970, 282–324.

Keller, Carl A.: Glaube in der **„Weisheit Salomos"**. – Wort, Gebot, Glaube. W. Eichrodt z. 80. Geburtstag, Zü 1970, 11–20.

Gilbert, Maurice: La structure de la Prière de Salomon ‹Sg 9›. – Bibl LI, 1970, 301–331.

Harrison, R. K.: **Introduction** to the Old Testament. – Lo: Tyndale Pr. 1970. 1232 p.; sh 60.

Wehmeier, Gerhard: Der Segen im Alten Testament. Eine semasiologische Untersuchung der Wurzel **brk**. – Bas: Reinhardt in Komm. 1970. 244 S. = Theologische Dissertationen VI; kart. DM 17,80 [Diss., Basel]

Lapointe, Roger: The divine monologue as a channel of revelation. – CBQ XXXII, 1970, 161–181.

Smend, Rudolf: Die Mitte des Alten Testaments. – Zü: EVZ–Verl. (1970). 62 S. = Theologische Studien CI; kart. DM 7,80.

Schmitt, Götz: Du sollst keinen Frieden schließen mit den Bewohnern des Landes. Die Weisungen gegen die Kanaanäer in Israels Geschichte und Geschichtsschreibung. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1970). 174 S. = BWANT XCI; kart. DM 32,– [Habil.-Schrift, Münster]

Waldow, H. Eberhard von: Social responsibility and social structure in early Israel. – CBQ XXXII, 1970, 182–204.

Busink, Th. A.: Der **Tempel** von **Jerusalem** von Salomo bis Herodes. Eine archäologisch-historische Studie unter Berücks. des westsemitischen Tempelbaus. Bd I: Der Tempel Salomos. – Leid: Brill 1970. XXIII, 699 S., 163 Textabb., XI Taf. = Studia Francisci Scholten memoriae dicata III; hfl 250,–.

Cody, Aelred: A new inscription from **Tell al-Rimāḥ** and king Jehoash of Israel. – CBQ XXXII, 1970, 325–340.

Le Deaut, R.: Aspects de l'intercession dans le **Judaïsme** ancien. – JStJ I, 1970, 35–57; p. 65–76: Klijn, A. F. J.: The sources and the redaction of the **Syriac Apocalypse of Baruch**.

Schäfer, Peter: Zur Auffassung der Prophetie bei Yehuda ha-Levi. – Kairos N. F. XII, 1970, 42–51.

Murphy-O'Connor, Jerome, OP: An Essene missionary document? **CD II, 14–VI,1**. – RB LXXVII, 1970, 201–229.

Ouellette, Jean: Variantes qumrâniennes du livre des Psaumes. – RQ, T. VII = N° XXV, 1970, 105–123.

3. Neues Testament

Jesus in den Evangelien. Ein Symposion mit Josef Blinzler [u. a.] hrsg. von Wilhelm Pesch. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1970). 176 S. = Stuttgarter Bibelstudien XLV; kart. DM 11,50.

Fuchs, Albert: Sprachliche Untersuchungen zu Matthäus und Lukas. Ein Beitrag zur Quellenkritik. – R: Biblical Institute Pr. 1971. X, 217 S. = Analecta biblica XLIX; Lire 4500 [Diss., Salzburg]

Tagawa, Kenzo: People and community in the gospel of Matthew. – NTS XVI, 2, 1970, 149–162.

Pesch, Rudolf: Eschatologie und Ethik. Auslegung von Mt. 24, 1–36. – BL XI, 1970, 223–238; S. 238–247: Gollinger, Hildegard: „Ihr wißt nicht, an welchem Tag euer Herr kommt". Auslegung von Mt 24, 37–51; S. 247–259: Maisch, Ingrid: Das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen. Auslegung von Mt 25, 1–13; S. 259–273: Fiedler, Peter: Die übergebenen Talente. Auslegung von Mt 25, 14–30; S. 273–295: Broer, Ingo: Das Gericht des Menschensohnes über die Völker. Auslegung von Mt 25, 31–46.

Schmithals, Walter: Wunder und Glaube. Eine Auslegung von **Markus** 4,35–6,6a. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1970). 99 S. = Biblische Studien LIX; kart. DM 7,80.

Wead, David W.: The literary devices in **John**'s gospel. – Bas: Reinhardt in Komm. 1970. VIII, 129 p. = Theologische Dissertationen IV.

Klos, Herbert: Die Sakramente im Johannesevangelium. Vorkommen und Bedeutung von Taufe, Eucharistie und Buße im vierten Evangelium. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1970). 112 S. = Stuttgarter Bibelstudien XLVI; kart. DM 9,80.

The gospel according to John ‹XIII–XXI›. Introduction, translation, and notes by Raymond E. Brown, SJ. – Garden City, NY: Doubleday 1970. XIX, p. 541–1208 = Anchor Bible XIX A; $ 8,–.

Jart, Una: The precious stones in the revelation of St. John XXI, 18–21. – StTh XXIV, 1970, 150–181.

Feuillet, A., PSS: Le règne de la mort et le règne de la vie ‹**Rom., V, 12–21**›. Quelques observations sur la structure de l'épître aux Romains. – RB LXXVII, 1970, 481–521.

Dinkler, Erich: Die Verkündigung als eschatologisch-sakramentales Geschehen. Auslegung von **2 Kor 5,14–6,2**. – Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich Schlier ..., Frb/B, Bas, Wien (1970), 169–189; S. 190–207: Gnilka, Joachim: Christus unser Frieden. Ein Friedens-Erlöserlied in **Eph** 2,14–17. Erwägungen zu einer neutestamentlichen Friedenstheologie.

Jewett, Robert: The agitators and the **Galatian** congregation. – NTS XVII, 1971, 198–212.

Jewett, Robert: Conflucting movements in the early church as reflected in **Philippians**. – NovT XII, 1970, 362–390.

Beare, Francis Wright: The First Epistle of **Peter**. The greek text with introduction and notes. 3. ed., revised and enlarged. – Oxf: Blackwell 1970. X, 238 p.; sh 55,–.

Lentzen-Deis, Fritzleo: Die **Taufe** Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen. – Ffm: Knecht 1970. VIII, 324 S. = Frankfurter theologische Studien IV.

Delling, Gerhard: Die Heilsbedeutung der Taufe im Neuen Testament. – KuD XVI, 1970, 259–281.

Berger, Klaus: Die **Amen**-Worte Jesu. Eine Untersuchung zum Problem der Legitimation in apokalyptischer Rede. – B: Töpelmann 1970. XII, 182 S. = ZNW, Beih. XXXIX; Lw. DM 42,–.

Davies, William David: Die **Bergpredigt** (The Sermon on the Mount, dt.) Exegetische Untersuchung ihrer jüdischen und frühchristlichen Elemente. Mit einem Geleitwort von Ulrich Wilckens. – Mchn: Claudius-Verl. (1970). 199 S.; kart. DM 16,–.

Schaller, Berndt: Die Sprüche über Ehescheidung und Wiederheirat in der synoptischen Überlieferung. – Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Exegetische Untersuchungen Joachim Jeremias zum 70. Geburtstag gewidmet, Gö (1970), 226–246; S. 247–258: Storch, Rainer: „Was soll diese Verschwendung?" Bemerkungen zur Auslegungsgeschichte von Mk 14,4f; S. 259–288: Wrege, Hans-Theo: Jesusgeschichte und Jüngergeschick nach Joh 12,20–33 und Hebr 5, 7–10.

Pesch, Rudolf: Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur **Wunderfrage**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 165 S. = Quaestiones disputatae LII.

Kegel, Günter: **Auferstehung** Jesu – Auferstehung der Toten. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1970). 132 S.; kart. DM 19,80.

Thüsing, Wilhelm: Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1970). 116 S. = Stuttgarter Bibelstudien XLII; kart. DM 9,80.

Longenecker, Richard N.: The christology of early Jewish christianity. – Lo: SCM Pr. (1970). XI, 178 p. = Studies in biblical theology II, 17; £ 2.

Enslin, Morton S.: Once again, Luke and Paul. – ZNW LXI, 1970, 253–271.

Ridderbos, Herman: **Paulus**. Ein Entwurf seiner Theologie. – Wupp: Theol. Verl. Brockhaus (1970). 408 S.; Lw. DM 38,–.

Kuhn, Heinz-Wolfgang: Der irdische Jesus bei Paulus als traditionsgeschichtliches und theologisches Problem. – ZThK LXVII, 1970, 295–320.

Ernst, Josef: **Pleroma** und Pleroma Christi. Geschichte und Deutung eines Begriffs der paulinischen Antilegomena. – Rgb: Pustet 1970. XX, 304 S. = Biblische Untersuchungen V; kart. DM 54,– [Habil.-Schrift, München]

Schelkle, Karl-Hermann: Theologie des Neuen Testaments. III: **Ethos**. – Düs: Patmos-Verl. (1970). 347 S. = Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament; Lw. DM 32,–.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Atlas zur Kirchengeschichte. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart. 257 mehrfarbige Karten u. schematische Darstellungen, Kommentare, ausführl. Register. Hrsg. v. Hubert Jedin, Kenneth Scott Latourette, Jochen Martin. Unter Mitw. zahlr. Fachgelehrter bearb. v. Jochen Martin. – Frb/B [u. a.:] Herder (1970). 83*, 152, XXXVIII S. 2°; Lw. DM 158,–.

Lhotsky, Alphons: Aufsätze und Vorträge. Ausgew. u. hrsg. von Hans Wagner und Heinrich Koller. Bd I: Europäisches Mittelalter. Das Land Österreich. Mit e. Einl. v. Hans Wagner. – Mchn: Oldenbourg 1970. 388 S.; Lw. DM 38,–.

Certeau, Michel de, SJ: Faire de l'histoire. Problèmes de méthodes et problèmes de sens. – RSR LVIII, 1970, 481–520.

Wittstadt, Klaus: Zum Standort der Kirchengeschichte heute. – Religionsunterricht an Höheren Schulen XIII, 1970, 395–400.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Ökumenische Kirchengeschichte. Bd I: Alte Kirche und Ostkirche von André Benoît [u. a.] – (Mz:) Grünewald-Verl.; (Mchn:) Kaiser (1970). 297 S.; Lw. DM 19,80.

Kessler, Hans: Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung. – Düs: Patmos-Verl. (1970). 347 S. = Themen und Thesen der Theologie; Lw. DM 36,– [Diss., Münster]

Ramazzotti, Bruno: Il ministero ecclesiastico nella luce della Bibbia e del Vaticano II. – DoctCom XXIII, 1970, 93–179.

Bekenntnisse der Kirche. Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten. Hrsg. v. Hans Steubing in Zusammenarbeit mit J. F. Gerhard Goeters [u. a.]. – Wupp: Theol. Verl. Brockhaus (1970). 325 S.

Becker, Karl J., SJ: Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 177 S. = Der priesterliche Dienst II = Quaestiones disputatae XLVII; kart. DM 19,50.

3. Alte Kirchengeschichte

Pellegrino, Michele: La fede di Pietro secondo i padri della Chiesa. – Petrus et Paulus martyres, (Mil 1969), 1–30; p. 59–83: Rimoldi, Antonio: San Pietro e la comunità di Roma; p. 85–113: Feuillet, André: Saint Paul et l'Église de Rome.

Græcitas et latinitas christianorum primæva. Supplementa III; p. 5–57: Bartelink, G. J. M.: Quelques observations sur παρρησία dans la littérature paléo-chrétienne; p. 59–118: Engels, L. J.: Fiducia: Influence de l'emploi juridique sur l'usage commun et paléo-chrétien; p. 119–153: Bastiaensen, A. A. R., CM: L'Église à la conquête de sa liberté. Recherches philologiques dans le sacramentaire de Vérone. – Nijm: Dekker & van de Vegt 1970. 167 p.; hfl 29.50.

Unnik, W. C. van: First century A. D. literary culture and early christian literature. – NThT XXV, 1971, 28–43.

Aldama, José Antonio de, SJ: **María** en la patrística de los siglos **I y II**. – Madr: Ed Católica 1970. XV, 380 p. = Biblioteca de autores cristianos CCC; pes 200,–.

Delling, Gerhard: Die bleibende Bedeutsamkeit der Verkündigung des Anfangs im Urchristentum. – ThLZ XCV, 1970, Sp. 802–809.

Crouzel, Henri: L'Eglise primitive face au divorce du premier au cinquième siècle. – P: Beauchesne (1970). 410 p. = Théologie historique XIII; F 72,–.

Burke, Patrick: The monarchical episcopate at the end of the first century. – JESt VII, 1970, 499–518.

Houssiau, A[lbert]: Het ambtelijk priesterschap in de oude Kerk. – CollBrugGand XVI, 1970, 460–496.

Meinardus, Otto F. A.: An examination of the traditions pertaining to the relics of St. Mark. – OChP XXXVI, 1970, 348–376.

Lienhard, Joseph T., SJ: The christology of the **epistle** to **Diognetus**. – VigChr XXIV, 1970, 280–289.

Keresztes, Paul: The Emperor **Antonius Pius** and the christians. – JEH XXII, 1971, 1–18.

Molthagen, Joachim: Der **römische Staat** und die **Christen** im **zweiten** und **dritten** Jahrhundert. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 132 S. = Hypomnemata XXVIII; kart. DM 20,–. [Diss., Hamburg]

Ehlers, Barbara: Kann das **Thomasevangelium** aus Edessa stammen? Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Christentums in Edessa. – NovT XII, 1970, 284–317.

Story, Cullen J. K.: The nature of truth in "The **Gospel** of **Truth**" and in the writings of **Justin Martyr**. A study of the pattern of orthodoxy in the middle of the second christian century. – Leid: Brill 1970. XXIV, 247 p. = Supplements to Novum Testamentum XXV; hfl 64,–.

Zaphiris, Gérassime: Le texte de l'Évangile selon Saint Matthieu d'après les citations de Clément d'Alexandrie comparées aux citations des Pères et des théologiens grecs du **II**e au **XV**e siècle. – Gembl: Duculot (1970). 1127 p.; BF 1200,–.

Bullard, Roger Aubrey: The hypostasis of the Archons. The Coptic text with transl. and commentary. With a contribution by Martin Krause. – B: de Gruyter 1970. XI, 132 p. = Patristische Texte und Studien X; Lw. DM 42,–. [Habil.-Schrift, Münster]

Vermander, Jean-Marie: De quelques répliques à Celse dans l'*Apologeticum* de **Tertullien**. – RevÉtAug XVI, 1970, 205–225.

Knauber, Adolf: Die patrologische Schätzung des **Clemens** von **Alexandrien** bis zu seinem neuerlichen Bekanntwerden durch die ersten Druckeditionen des 16. Jhs. – Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten, Vol. I, Mstr (1970), 289–308; p. 309–319; Crouzel, Henri: Origines patristiques d'un thème mystique: le trait et la blessure d'amour chez **Origène**; p. 320–335: Laporte, Jean: La chute chez **Philon** et **Origène**; p. 336–345: Lebeau, Paul: L'interpretation origénienne de Rom 8. 19–22; p. 346–351: Kannengießer, Charles: Où et quand **Arius** composa-t-il la *Thalie*; p. 352–389: Doutreleau, Louis: Étude d'une tradition manuscrite: le «De Spiritu Sancto» de **Didyme**; p. 390–399: Der Nersessian, Sirarpie: Armenian homilies attributed to **Theophilus**; p. 400–408: Vogt, Joseph: Synesios auf Seefahrt.

Ehlers, Barbara: **Bardesanes** von **Edessa** – ein syrischer Gnostiker. – ZKG LXXXI, 1970, 334–351.

Simone, R. J. de, OSA: The Holy Spirit according to **Novatian** «De Trinitate». – Aug X, 1970, 360–387.

Farina, R.: Bibliografia **Origeniana** 1960–1970. – R: Società Editrice Internazionale Libr. Ateneo Salesiano 1971. 86 p. = Biblioteca del "Salesianum" LXXVII; Lire 1000; [cfr.:] Sales XXXII, 1970, 619–702.

Rius Camps, J.: Communicabilidad de la naturaleza de Dios según Orígenes. – OChP XXXIV, 1968, 5–37; XXXVI, 1970, 201–247.

Simonis, Walter: Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von **Cyprian** bis **Augustinus**. – Ffm: Knecht 1970. XIII, 133 S. = Frankfurter theologische Studien V; kart. DM 29,–.

Kirchner, Hubert: Der Ketzertaufstreit zwischen Karthago und Rom und seine Konsequenzen für die Frage nach den Grenzen der Kirche. – ZKG LXXXI, 1970, 290–307.

Louth, Andrew: Reason and revelation in Saint **Athanasius**. – JThSt XXIII, 1970, 385–396.

Ziegler, Joachim: Zur religiösen Haltung der **Gegenkaiser** im **4.** J[ahr]-h[undert] n[ach] Chr[istus]. – Kallmünz/Opf.: Lassleben 1970. 110 S. = Frankfurter althistorische Studien IV; kart. DM 24,–. [Diss., Frankfurt/M]

Zemp, Paul: Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei **Gregor** von **Nyssa**. – Mchn: Hueber 1970. XX, 254 S. = Münchener theologische Studien II; brosch. DM 42,–. [Diss., München]

Vives, José, SJ: El pecado original en S. Gregorio de Nisa. – EE XLV, 1970, 203–235.

Smulders, P., SJ: Some riddles in the Apostle's creed. – Bijdr XXXI, 1970, 234–260.

Decret, François: Aspects du **manichéisme** dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin. – P: Études Augustiniennes 1970. 367 p.; F 64,–.

Verheijen, L. M. J.: Contributions à une édition critique améliorée des Confessions de saint Augustin. – Augustiniana XX, 1970, 33–53. 329–335.

Gamber, Klaus: Der Sermo **Homo ille**. Probleme des Textes und Frage nach der Autorschaft. – RBén LXXX, 1970, 293–300.

Daly, William M.: **Caesarius** of **Arles**, precursor of medieval christendom. – Tr XXVI, 1970, 1–28; p. 315–323: Szarmach, Paul E.: Caesarius of Arles and the Vercelli homilies.

Bouhut, J.-P.: Le sermon «Dominus et salvator», première forme dérivée d'un sermon perdu de saint Césaire. – RBén LXXX, 1970, 201–212.

Lappa-Zizicas, Eurydice: Un épitomé de la vie de S. Jean l'Aumônier par Jean et Sophronios. – AnBoll LXXXVIII, 1970, 265–278.

García, Roberto, OP: **Andrés de Creta**: Doctor de la Inmaculada concepción y teólogo clásico de la Asunción de María a los cielos. – Studium X, 1970, 3–52.

4. Mittelalter und Neuzeit

Eichhorn, Werner: Der Nekrolog der Abtei **Amorbach** ‹767–1838›. – Würzburger Diözesangeschichtsblätter XXXI, 1969, 171–201.

Huth, Joachim: St. **Mariastern** in der Oberlausitz – 700 Jahre im Heiligen Orden von Zisterz, 1264–1964. – Unum in veritate et laetitia. Bischof Otto Spülbeck zum Gedächtnis, Lpz (1970), 170–204.

Lekai, L. J.: Introduction à l'étude des collèges cisterciens en France avant la Révolution. – ACist XXV, 1969, 145–179.

Gavigan, J. J., OSA: The **Discalced Augustinians** in **Vienna** ‹With a sketch of their Germanic province.› – Augustiniana XX, 1970, 495–579.

Kohl, Wilhelm: Das Bistum **Münster**. II: Die Klöster der **Augustiner-Chorherren**. Im Auftr. des Max-Planck-Instituts für Geschichte bearb. – B: de Gruyter 1971. XIV, 263 S. = Germania sacra. N. F. V, 2.

Péano, Pierre, OFM: Documents sur les **Observants** de **Provence** ‹**1435–1527**›. – AFrH LXIII, 1970, 319–351.

5. Mittelalter

Papadakis, Aristeides: The unpublished life of **Euthymius** of **Sardis**: Bodleianus Laudianus Graecus 69. – Tr XXVI, 1970, 63–89.

Sauget, Joseph-Marie: L'homéliaire arabe de la Bibliothèque Ambrosienne ‹X. 198 sup.› et ses membra disiecta. – AnBoll LXXXVIII, 1970, 391–475.

Schlesinger, Walter: Zur Geschichte der **Magdeburger** Königspfalz. – Beiträge zur Geschichte des Erzbistums Magdeburg = Studien zur kath. Bistums- und Klostergeschichte XI, Lpz (1969), 9–43.

Jacques, F.: Saint **Martin** titulaire d'églises et de chapelles dans l'ancien diocèse et la province de **Namur**. – RBén LXXX, 1970, 97–137. 276–290.

Watt, J[ohn] A[nthony]: The Church and the two nations in medieval **Ireland**. – (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1970. XVI, 251 p. = Cambridge studies in medieval life and thought III, 3; sh 85,–.

Behrends, F.: Two spurious letters in the Fulbert collection. – RBén LXXX, 1970, 253–275.

Hägermann, Dieter: Zur Vorgeschichte des Pontifikats **Nikolaus' II.** – ZKG LXXXI, 1970, 352–361.

Schmaus, Michael: Die metaphysisch-psychologische Lehre über den Heiligen Geist im Monologion **Anselms** von **Canterbury**. – Sola ratione. Anselm-Studien für Franciscus Salesius Schmitt O.S.B. zum 70. Geburtstag . . ., (Stu-Bad Cannstatt 1970), 189–219.

Aelredus Rievallensis: Opera omnia. T. III: Opera ascetica. Ediderunt A. Hostie, O.S.B. et C.H. Talbot. – Turnh: Brepols 1971. XVIII, 766 p. = Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis I.

Dimier, A.: Saint **Bernard** et ses abbayes-filles. – ACist XXV, 1969, 245–268.

Meyer-Marthaler, E.: Zur älteren Geschichte des Klosters **Münsterlingen**. – ZSKG LXIV, 1970, 153–172.

Schneyer, Johannes Baptist: Repertorium der lateinischen **Sermones** des Mittelalters. Für die Zeit von **1150–1350**. ‹Autoren: **E-H**›. – Mstr: Aschendorff (1970). 836 S. = BGPhThMA XLIII, 2; brosch. DM 138,–.

Nelson, Lynn H.: Rotrou of Perche and the Aragonese reconquest. – Tr XXVI, 1970, 113–133.

McGinn, Bernard: Theologia in **Isaac** of **Stella**. – Cît XXI, 1970, 219–235.

Schatz, Klaus, SJ: Papsttum und partikularkirchliche Gewalt bei **Innozenz III**. ‹**1198–1216**›. – AHP VIII, 1970, 61–111.

Bryson, William Hamilton: Papal releases from royal oaths. – JEH XXII, 1971, 19–33.

Foreville, Raymonde: **Lateran I–IV** (Latran I, II, III et Latran IV, dt.) – Mz: Grünewald-Verl. (1970). 522 S. = Geschichte der ökumenischen Konzilien VI; Lw. DM 42,–.

Marcolina, Venício: Das Alte Testament in der Heilsgeschichte. Untersuchung zum dogmatischen Verständnis des Alten Testaments als heilsgeschichtliche Periode **nach Alexander** von **Hales**. – Mstr: Aschendorff (1970). V, 370 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N.F. II; kart. DM 58,– [Diss., Tübingen]

Marinelli, Francesco: Personalismo trinitario nella storia della salvezza. ‹Rapporti tra la Ss.ma Trinità e le opere ad extra nello Scriptum super Sententiis di san Tommaso.› – R: Pont. Univ. Lateranense; P: Vrin 1969. 437 p. = Spiritualitas X; Lire 4400.

Platzeck, Erhard-W., OFM: Miscellanea Lulliana. Forschungen der letzten fünfzehn Jahre zum Leben und zur Deutung der Lehre **Raimund Lulls**. – Antonianum XLV, 1970, 213–272.

Wrigley, John E.: ClementVI before his pontificate: The early life of Pierre **Roger**, **1290/91–1342**. – CHR LVI, 1970, 433–473.

Kunzelmann, Adalbero: Geschichte der **deutschen Augustiner-Eremiten**. T. II: Die rheinisch-schwäbische Provinz bis zum Ende des Mittelalters. – Wü: Augustinus-Verl. 1970. XVII, 324 S. = Cassiciacum XXVI; kart. DM 49,80.

Maier, Anneliese: Eine unbeachtete Quaestio aus dem Visio-Streit unter Johann XXII. – AFrH LXIII, 1970, 280–318.

Seibt, Ferdinand: **Hus** und wir Deutschen. Zum 600. Geburtstag eines großen Bekenners. – KiOst XIII, 1970, 74–103.

Boor, Friedrich de: **Wyclifs** Simoniebegriff. Die theologischen und kirchenpolitischen Grundlagen der Kirchenpolitik John Wiclifs. – Halle ‹Saale›: Niemeyer VEB 1970. 184 S. = Arbeiten zur Kirchengeschichte und Religionswissenschaft III; Lw. DM-Ost 30,– [Diss., Halle/Wittenberg]

Kadlec, Jaroslav: Leben und Schriften des Prager Magisters Adalbert **Rankonis** de **Ericinio**. Aus dem Nachlaß von Rudolf Holinka und Jan Vilikovsky. – Mstr: Aschendorff (1971). XVI, 356 S., 4 Abb. auf Tafeln = BGPhThMA. N. F. IV; kart. DM 60,–.

Black, Anthony J.: Monarchy and community. Political ideas in the later conciliar controversy, **1430–1450**. – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1970. XII, 189 p. = Cambridge studies in medieval life and thought III, 2.

Posch, Andreas: **Nikolaus** von **Cusa**, Bischof von Brixen, im Kampf um Kirchenreform und Landeshoheit in seinem Bistum. – Cusanus-Gedächtnisschrift . . ., Innsbr-Mchn 1970, 227–250.

Elze, Martin: Zur Überlieferung des Sermo historialis passionis dominicae von Gabriel **Biel**. – ZKG LXXXI, 1970, 362–374.

Minnich, Nelson H., SJ – Heinrich W. Pfeiffer, SJ: Two woodcuts of **Lateran** V. – AHP VIII, 1970, 179–214.

6. Gesamte Neuzeit

Arhnung, J. O.: **Roskilde** domkapitels historie. II: **1416–‹1536›**. Udgivet af Troels Dahlerup. – Kop: Gad 1970. 232 p. 4° = Institut for Dansk kirkehistorie; dcr 24,75.

Mono, J[akob] F[riedrich]: **Evangelische Kirche** in **Konstanz**. **1518–1970**. Zur 150-Jahr-Feier der Evang. Kirchengemeinde Konstanz. – Konstanz: Evang. Kirchengemeinderat (1970). 269 S., XVI S. Abb.

Julia, Dominique: Regards nouveaux sur la période moderne. – RSR LVIII, 1970, 575–584.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Teeuwen, N., OSA – A. de Meijer, OSA: Documents pour servir à l'histoire de la province **augustinienne** de **Cologne**. Extraits des registres des prieurs généraux ‹1507–1551›. Annexe. – Augustiniana XVIII, 1968, 116–133. 398–424; XIX, 1969, 321–341. 597–639; XX, 1970, 267–323. 686–732.

Schramm, Gottfried: Die polnische Nachkriegsforschung zur Reformation und Gegenreformation. – KiOst XIII, 1970, 53–66; S. 67–73: Swidziński, Sebastian: Religionstoleranz-Phänomene in Polen 1517–1663.

Nyhus, Paul L.: Caspar **Schatzgeyer** and Conrad **Pellican**: The triumph of dissension in the early sixteenth century. – ARG LXI, 1970, 179–204.

Burmeister, Karl Heinz: Johannes **Campensis** und **Sebastian Munster**. Ihre Stellung in der Geschichte der hebräischen Sprachstudien. – EThL XLVI, 1970, 441–460.

Great debates of the Reformation. Edited by Donald J. Ziegler. – NY: Random House 1969. 358 p.

Faludy, George: **Erasmus** of **Rotterdam**. – Lo: Eyre & Spottiswoode (1970). X, 298 p., 12 tav.

Bainton, Roland H[erbert]: Erasmus of Christendom. – Lo: Collins 1970. 399 p.; sh 50,–.

Kohls, Ernst-Wilhelm: Erasme et la réforme. – RHPhR L, 1970, 245–256.

Pesch, Otto Hermann: Aus der Lutherforschung. – ThQ CL, 1970, 417–432.

Junghans, Helmar: Der Einfluß des Humanismus auf Luthers Entwicklung bis 1518. – Luther-Jahrbuch XXXVII, 1970, 37–101.

Öberg, Ingemar: Himmelrikets nycklar och kyrklik bot. I: Luthers teologi 1517–1537. – Upps: Appelberg 1970. 608 p. = Acta Universitatis Upsaliensis VIII; skr 75,–.

Wikerstål, Arvid: Verbum och filius incarnandus. En studie i Luthers utläggningar av Genesis. – Lund: Gleerup 1969. 344 p. = Studia theologica Lundensia XXXI.

Bayer, Oswald: Marcuses Kritik an Luthers Freiheitsbegriff. – ZThK LXVII, 1970, 453–478.

Fischer, R. H.: Paltz und Luther. – Luther-Jahrbuch XXXVII, 1970, 9–36.

Weier, Reinhold: Luthers „sola scriptura" in dogmatischer Sicht. – TrThZ LXXX, 1971, 43–55.

Peachey, Paul: Marxist historiography of the radical reformation: Causality or covariation? – Sixteenth century essays and studies. Vol. I, St. Louis (1970), 1–16; p. 17–34: Friesen, Abraham: The marxist interpretation of anabaptism; p. 35–52: Manning, Roger B.: The spread of the popular reformation in England; p. 53–74: Grossmann, Maria: Wittenberg printing, early sixteenth century; p. 75–106: Anderson, Marvin W.: Gregorio Cortese and Roman catholic reformation; p. 107–125: Lindberg, Carter: Luther and Feuerbach.

Nieto, José C[onstantino]: **Juan** de **Valdes** and the origins of the Spanish and Italian reformation. – Genève: Droz 1970. XVII, 355 p. = Travaux d'humanisme et renaissance CVIII. [Diss., Princeton]

Plomp, J.: De kerkelijke tucht bij Calvijn. – Kampen: Kok 1969. XV, 400 blz.

Greaves, Richard L.: The **Ordination** controversy and the spirit of reform in puritan England. – JEH XXI, 1970, 225–241.

Christensen, Carl C.: Iconoclasm and the preservation of ecclesiastical art in reformation **Nuernberg**. – ARG LXI, 1970, 205–221.

Pfnür, Vinzenz: Einig in der Rechtfertigungslehre? Die **Rechtfertigungslehre** der **Confessio Augustana** ‹1530› und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535. – Wiesb: Steiner 1970. XIV, 432 S. = VEG LX; Lw. DM 56,–.

Wingren, G.: Augustana VII och dagens ekumenik. – STK XLVI, 1970, 1–16.

Margolin, J[ean]-C[laude]: Recherches érasmiennes. – Genève: Droz 1969. 188 p. = Travaux d'humanisme et renaissance CV.

Wittstock, Oskar: Johannes **Honterus**, der Siebenbürger Humanist und Reformator. Der Mann, das Werk, die Zeit. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 339 S. mit Abb. = Kirche im Osten X; brosch. DM 42,–.

Juhász, Stephan: Von Luther zu Bullinger. – ZKG LXXXI, 1970, 308–333.

Nuntiaturberichte aus Deutschland. Abt. I, 17: Nuntiatur Delfinos, Legation Morones, Sendung Lippomanos. ‹**1554–1556**›. Im Auftr. des Dt. Histor. Instituts in Rom bearb. von Helmut Goetz. (Mit 3 Abb. auf Taf.) – Tü: Niemeyer 1970. LXXX, 453 S. 4°; DM 94,–.

Jedin, Hubert: Geschichte des Konzils von **Trient**. Bd III: Bologneser Tagung ‹1547/48›. 2. Trienter Tagungsperiode ‹1551/52›. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1970. XIII, 560 S.; Lw. DM 84,–.

Vercruysse, Jos. E., SJ: «Baptismus, qui etiam datur ab haereticis ...». Genèse et signification du canon tridentin sur le baptême des hérétiques. – Gr LI, 1970, 649–675; p. 676–677: Summary.

8. Neuere Zeit

Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Die Kölner Nuntiatur Bd II, 3: Nuntius Ottavio Miroto **Frangipani** ‹1592 Juli – 1593 Dezember›. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft bearbeitet von Burkhard Roberg. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1971. XVIII, 450 S.; kart. DM 90,–.

Groh, John E.: Antonio **Ruiz** de **Montoya** and the early Reductions in the Jesuit province of Paraguay. – CHR LVI, 1970, 501–533.

Limacher, Wolfram: Geschichte der Zisterzienserabtei **St. Urban** im Zeitraum von **1591–1627**. – Frb/S: Universitäts-Verl.; Stans: Matt in Komm. 1970. XXII, 259 S. mit Abb. = Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte. Beih. XXIII = Geschichtsfreund Beih. XII; sfr 15.

Hartmann, Arnulf, OSA: **William** of **St. Augustine** and his time. – Augustiniana XX, 1970, 181–234.580–636.

Rozemond, Keetje: Patriarch Kyrill **Lukaris** und seine Begegnung mit dem Protestantismus des 17. Jhs. – KiOst XIII, 1970, 9–17.

Lekai, L. J.: The Parisian college of Saint Bernard in 1634–1635. – ACist XXV, 1969, 180–208.

Dijck, L. C. van: Le protocole du chapitre provincial de la circarie de Bohème célébré à Schlägl en 1644. – APraem XLVI, 1970, 220–237.

Arce, Agustín, OFM: Eusebio **Vélez**, custodio di Tierra Santa ‹1658–1662›. – AFrH LXIII, 1970, 377–440.

Schrader, F.: Zwei Chroniken des Klosters **Marienstuhl** vor **Engeln** aus dem **17.** und **18.** Jh. – ACist XXV, 1969, 269–297.

Die Christentumsgesellschaft in der Zeit der **Aufklärung** und der beginnenden **Erweckung**. Texte aus Briefen, Protokollen und Publikationen. Ausgew. u. kommentiert v. Ernst Staehelin. – Bas: Reinhardt 1970. VIII, 582 S. = Theologische Zeitschrift. Sonderband II; Lw. DM 63,–.

Büchsel, Jürgen: Gottfried **Arnold**. Sein Verständnis von Kirche und Wiedergeburt. – Witten: Luther-Verl. 1970. 214 S. = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus VIII; Lw. DM 30,– [Diss., Marburg]

Julia, Dominique: Le prêtre au XVIII[e] siècle. La théologie et les institutions. – RSR LVIII, 1970, 521–534.

Delforge, Th.: La vie conventuelle dans une abbaye janséniste au XVIII[e] siècle. – RBén LXXX, 1970, 310–329.

Rowell, Geoffrey: The Origins and history of universalist societies in Britain 1750–1850. – JEH XXII, 1971, 35–56.

McClelland, Vincent Alan: A hierarchy for **Scotland, 1868–1878**. – CHR LVI, 1970, 474–500.

Schupp, Franz: Die Evidenz der Geschichte. Theologie als Wissenschaft bei J. S. **Drey**. – Innsbr: Publikationsstelle der Universität. Im Kommissionsverlag der Österreichischen Kommissionsbuchhandlung 1970. 150 S. = Veröffentlichungen der Univ. Innsbruck LIX = Studien und Arbeiten der Theol. Fakultät V; ÖSch 370,–.

Uhl, El: Dominik Anton **Lebschy**, Abt von Schlägl und Landeshauptmann von Oberösterreich. Beiträge zu einer Biographie und zur Geschichte des Stiftes Schlägl. – APraem XLV, 1969, 268–295; XLVI. 1970, 74–138. 299–338.

Congar, M. J. Yves: Le problème ecclésiologique de la papauté après Vatican I et Vatican II. – EE XLV, 1970, 401–416; p. 417–435: Collantes, Justo, SJ: La cara oculta del Concilio Vaticano I. Las tres fases conciliares; p. 437–456: Nicolau, Miguel, SJ: Doctrina sobre la fe en los concilios Vaticano I y Vaticano II; p. 457–489: Barón, Enrique, SJ: La racionabilidad de la fe en **Kleutgen** y en el Vaticano I.

Salaverri, Joaquin, SJ: El primado apostólico de unidad. – Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Lumen Gentium, 53. Mélanges théologiques. Hommage à Mgr Gérard Philips, Gembl (1970), 91–115; p. 19–39: Charue, A. M.: Le Saint-Esprit dans «Lumen Gentium».

Weber, Margot: Das **I. Vatikanische Konzil** im Spiegel der **bayerischen Politik**. – Mchn: Stadtarchiv; Wölfle in Komm. 1970. VIII, 379 S. = Miscellanea Bavarica Monacensia XXVIII = Neue Schriftenreihe des Stadtarchivs München XLV; kart. DM 14,80. [Diss., München]

Hajjar, J.: L'épiscopat catholique oriental et le I[er] Concile du Vatican. – RHE LXV, 1970, 423–455. 737–788.

Salguero, J., OP: El concilio Vaticano I y la doctrina sobre la inspiración de la Sagrada Escritura. – Angelicum XLVII, 1970, 308–343.

Hermans, V.: Présence des **Trappistes** au concile Vatican I. – CCist XXXII, 1970, 342–353.

Vidler, Alec R.: A variety of catholic **modernists**. – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1970. VIII, 232 p. = The Sacrum Lectures in the University of Oxford for the year 1968–1969; sh 50,–.

Weber, Christoph: Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier **1876** bis **1888**. Die Beilegung des preußischen Kulturkampfes. – Mz: Grünewald-Verl. (1970). XIX, 198 S. 4° = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Kath. Akademie in Bayern B, 7; kart. DM 30,– [Diss., Bonn]

Morsey, Rudolf: Die **deutschen Katholiken** und der Nationalstaat zwischen Kulturkampf und dem ersten Weltkrieg. – HJ XC, 1970, 31–64.

Quitslund, Sonya A.: Les idées fondamentales de l'ecclésiologie de Dom Lambert **Beauduin** d'après ses écrits et sa correspondance. – NRTh, A. CI = T. XCI, 1969, 1073–1096.

9. Neueste Zeit

Buehler, Karl-Werner: Presse und Protestantismus in der Weimarer Republik. Kräfte und Krisen evangelischer Publizistik. – Witten: Luther-Verlag 1970. 182 S. = Evangelische Presseforschung I.

Die Synode zu **Steglitz**. Die dritte Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union. Geschichte, Dokumente, Berichte. Hrsg. von Wilhelm Niemöller. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1970. 382 S. = Arbeiten zur Geschichte d. Kirchenkampfes XXIII.

Gotto, Klaus: Die Wochenzeitung **Junge Front / Michael**. Eine Studie zum katholischen Selbstverständnis und zum Verhalten der jungen Kirche gegenüber dem Nationalsozialismus. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1970. XXIV, 250 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern B, 8.

Wentsel, B(enjamin): Natuur en genade. Een introductie in en confrontatie met de jongste ontwikkelingen in de rooms-katholieke theologie inzake dit thema. – Kampen: Kok 1970. XV, 521 blz.

Langemeyer, Leo: Gesetz und Evangelium. Das Grundanliegen der Theologie Werner **Elerts**. – Pad: Bonifacius-Dr. (1970). 420 S. = KKSt XXIV; Lw. DM 26,– [Diss., Münster]

Browarzik, Ulrich: Glauben und Denken. Dogmatische Forschung zwischen der Transzendentaltheologie Karl **Rahners** und der Offenbarungstheologie Karl **Barths**. Mit einem Geleitwort von Karl Rahner. – B: de Gruyter 1970. XII, 282 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XX; Lw. DM 38,– [Habil.-Schrift, Erlangen-Nürnberg]

Bea, [Augustin]: Der Mensch Bea. Aufzeichnungen des Kardinals 1959–1968. Hrsg. von Stjepan Schmidt. – Tr: Paulinus-Verl. (1971). 421 S. mit Abb.; Lw. DM 29,80.

Bund der **Evangelischen Kirchen** in der **DDR**. Dokumente zu seiner Entstehung ausgew. u. kommentiert von Reinhard Henkys. – Witten, Ffm, B: Eckart-Verl. (1970). 212 S. = Epd-Dokumentation I.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Althaus, Hans-Ludwig: Literaturschau zu Fragen der Weltmission. – Stu: Ev. Missionsverl. 1971. 51 S. = Beiheft der EMZ 1971; DM 2,50.

Promper, Werner: Literaturbericht. – ZMR LV, 1971, 33–38.

Le monde et la mission en **1969**. Chronique annuelle. – EglViv XXII, 1970, 187–328.

Leddy, Phelan John: The millennial kingdom of the Franciscans in the New World. 2nd. ed. revised. – Berk: Univ. of California Pr. 1970. XII, 179 p.

Meersman, Achilles, OFM: The suppression of **Konkani** in Goa. – ZMR LV, 1971, 1–18.

Mobley, Harris W.: The Ghanaian's image of the missionary. An analysis of the published critiques of christian missionaries by **Ghanaians. 1897–1965**. – Leid: Brill 1970. XII, 181 p. = Studies on religion in Africa. Supplements to the Journal of religion in Africa I.

Rajamanickam, Xavier, SJ: The newly discovered «Informatio» of **Robert de Nobili**. – AHSI XXXIX, 1970, 221–267.

López Gay, Jesús, SJ: La liturgia en la misión del **Japón** del siglo **XVI**. – R: Libr. Ed. dell'Univ. Gregoriana 1970. VIII, 329 p. = Studia missionalia. Documenta et opera IV; Lire 5000.

Riester, Jürgen: Julian **Knogler** SJ und die Reduktionen der Chiquitano in Ostbolivien. – AHSJ XXXIX, 1970, 268–348.

Zambrano, Francisco, SJ: Diccionario bio-bibliográfico de la **Compañía de Jesús** en **México**. Tomo X: siglo XVII ‹**1600–1699**›. – Mex: Ed. Jus 1970. 784 p.

Javierre, Antonio María: Misión y desarrollo en las filas del ecumenismo. – Misiones Extranjeras XVII, 1970, 33–83.

Das, J., CICM: D'une théologie des infidèles à une théologie des religions non-chrétiennes. – RClA XXV, 1970, 20–52.

Hacker, Paul: Zur „Theologie der Religionen". – ZMR LV, 1971, 19–32.

Bouwman, Gijsbert, SVD: Die biblische Begründung der Mission. – Verbum SVD XII, 1970, 285–292; S. 293–303: Müller, Karl, SVD: Missionsbegründung in den bedeutenderen päpstlichen Missionsenzykliken; S. 304–318: Bettray, Johannes, SVD: Mission im Blickfeld der nichtchristl. Religionen; S. 319–332: Waldenfels, Hans: Mission im Blickfeld der nichtchristlichen Religionen; S. 333–341: Schückler, Georg: Gewandeltes Missionsverständnis; S. 342–347: Rzepkowski, Horst, SVD: Missionsverpflichtung; S. 348–365: Schütte, Johannes, SVD: Entwicklungshilfe – Hindernis der Mission?

Lindsell, Harold: An evangelical theology of missions. – GrR: Zondervan 1970. 234 p.; $ 2,70.

Mission und Ökumene. – Kath. Missionsjahrb. der Schweiz XXXVII, 1970, 1–106.

Seumois, André, OMI: Oecuménisme missionnaire. – R: Ed. Pont. Univ. Urbaniana 1970. 234 p. = Urbaniana. N. S. IV; Lire 2800.

Ökumenische Erneuerung in der Mission. Studien von I. Auf der Maur [u. a.]. Hrsg. von H. Stirnimann. – Frb/S: Paulus-Verl. (1970). 102 S. = Ökum. Beihefte zur FZPhTh IV; sfr 9,80.

Walgrave, J. H., OP: Un salut aux dimensions du monde. – P: Ed. du Cerf 1970. 192 p.; F 19,50.

Waldenfels, Hans, SJ: Das Verständnis der Religionen und seine Bedeutung für die Mission in katholischer Sicht. – EMZ XXVII, 1970, 125–159.

Aguiar, C. A.: Tendances et courants actuels du catholicisme latino-américain. – Idoc, N° XXX, 1970, 4–21; p. 54–78: Gutiérrez, Gustavo: Notes pour une théologie de la libération; p. 79–94: Alves, Rubem: Esquisse d'une théologie du «développement».

Kongo-Kinshasa 1969. – Brux: Pro Mundi Vita 1970. 32 S. = Pro Mundi Vita XXXII.

Japan. – Brux: Pro Mundi Vita 1970. 56 S. = Pro Mundi Vita XXXIV.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Rudolph, Kurt: Der Beitrag der Religionswissenschaft zum Problem der sogenannten Entmythologisierung. Ein Versuch. – Kairos N. F. XII, 1970, 183–207.

Vail, Albert – Emily McClellan Vail: Transforming light. The living heritage of world religions. – NY [e. a.:] Harper & Row (1970). XVII, 451 p.

Zwicker, Heinz: Das Höchste Wesen. Der Hochglaube bei urtümlichen Völkern. – Bern: Haupt (1970). 148 S.; sfr 16,80.
Colless, Brian E.: Divine education. – Numen XVII, 1970, 118–142.
Wrede, Henning: Ägyptische Lichtbräuche bei Geburten. Zur Deutung der Froschlampen. – JAuC XI/XII, 1968/69, Mstr (1970), 83–93.
Paret, Rudi: Toleranz und Intoleranz im **Islam**. – Saeculum XXI, 1970, 344–365.
Parrinder, Geoffrey: **Avatar** and incarnation. The Wilde Lectures in natural and comparative religions in the University of Oxford. – Lo: Faber and Faber (1970). 296 p.; £ 3,–.
Bharati, Agehananda: The **Hindu** Renaissance and its apologetic patterns. – Journal of Asia Studies XXIX, 2, 1970, 267–287.
Suzuki, Daisetsu T.: Shin Buddhism. – NY: Harper & Row (1970). 93 p.; $ 3,95.
O'Flaherty, Wendy Doniger: Ascetism and sexuality in the mythology of **Siva**. – HRel VIII, 1968/69, 300–337; IX, 1969, 1–41.
Vidman, Ladislav: **Isis** und **Sarapis** bei den Griechen und Römern. Studien zur Verbreitung und zu den Trägern des ägypt. Kultes. – B: de Gruyter 1970. 189 S. = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XXIX; Lw. DM 52,–.
Scholz, Udo W[erner]: Studien zum altitalischen und altrömischen **Mars**kult und Marsmythos. Mit 3 Abb. im Text. – Hdbg: Winter 1970. 180 S. = Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften. N. F. II, 35; Lw. DM 38,– [Habil-Schrift, Erlangen-Nürnberg]
Farina, Raffaele: Lo gnosticismo dopo Nag-Hammad: Fonti, origine, dottrina. – Sales XXXII, 1970, 425–454.
Link, Arthur E.: The **Taoist** antecedents of Tao-an's Prajñā ontology. – HRel IX, 1969/70, 181–215; p. 216–247: Seidel, Anna K.: The image of the perfect ruler in early Taoist messianism: Lao-Tzu and Li Hung; p. 248–255: Wright, Arthur F.: A historian's reflections on the Taoist tradition.
Graf, Olaf: Tao und Jen. Sein und Sollen im sungchines. Monismus. – Wiesb: Harassowitz 1970. XII, 429 S. 4°; brosch. DM 70,–.
King, Winston L.: Sūnyatā as a master-symbol. – Numen XVII, 1970, 95–104.
González Valles, Jesús, OP: El misterio de la nada absoluta. – Studium X, 1970, 293–313.
Świderski, Stanislaw: La harpe sacrée dans les cultes syncrétiques au **Gabon**. – Anthropos LXV, 1970, 833–857.
Singleton, Michaël: The numinous among the Nilotes and Nilohamites. – Cahiers des religions africaines IV, 1970, 5–29.
Hermanns, Matthias: **Schamanen**, Pseudoschamanen, Erlöser und Heilbringer. Eine vergleichende Studie religiöser Urphänomene. T. I: Schamanen. T. II: Pseudo-Schamanen. T. III: Erlöser und Heilbringer der Tibeter. – Wiesb: Steiner 1970. XXII, 705 S.; IX, 346 S.; IX, 240 S.; engl. brosch. DM 58,–, 32,–, 26,–.

VI. Religionsphilosophie

Kohlenberger, Helmut K.: Sola ratione, Teleologie, Rechtsmetaphorik. – Sola ratione. Anselm-Studien für Franciscus Salesius Schmitt OSB zum 75. Geburtstag . . ., (Stu-BadCannstatt 1970), 35–55: S. 57–70: Ottaviano, C.: Le basi psicologiche dell'argomento ontologico in un importante brano dei „Dicta Anselmi"; S. 79–86: Vanni-Rovighi, Sofia: C'è un „secondo argomento ontologico"?
Courtès, Pierre-Ceslas, OP: Cohérence de l'être et premier principe selon saint **Thomas** d'**Aquin**. – RThom, A. LXXVIII = T. LXX, 1970, 387–423.
Cerqueira Gonçalves, Joaquim: Homen e mundo em São **Boaventura**. – Braga 1970 (: Tip. Ed. Franciscana) 532 p.; pes 150,– [Diss., Lisboa]
Beonio Brocchieri Fumagalli, Maria Teresia: **Durando** di S. **Porziano**. Elementi filosofici della terza redazione del "Commento alla sentenze". – Firenze: La Nuova It. Ed. (1969). XXI, 141 p. = Pubblicazioni della facoltà di lettere e filosofia dell' Università di Milano LIII = Pubblicazioni dell'Istituto di storia della filosofia dell'Università di Milano XVII; Lire 1500.
Paqué, Ruprecht: Das Pariser Nominalistenstatut. Zur Entstehung des Realitätsbegriffs der neuzeitl. Naturwiss. ‹Occam, Buridan u. Gregor von Rimini.› – B: de Gruyter 1970. VIII, 337 S. = Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie XIV; Lw. DM 64,– [Diss., Köln]
Giambattista **Vico**. An international symposium. Giorgio Tagliacozzo, Ed., Hayden V. White, Co-editor – Baltimore: Hopkins Pr. (1969). XXVI, 636 p.; sh 114,–.
Gagern, Michael von: Ludwig **Feuerbach**. Philosophie- und Religionskritik. Die »Neue« Philosophie. – Mchn u. Sa: Pustet (1970). 403 S. = Sammlung Wissenschaft und Gegenwart; Lw. DM 34,–.
Kamenka, Eugene: The philosophy of Ludwig Feuerbach. – Lo: Routledge & Kegan Paul (1970). XV, 190 p.; sh 40,–.
Decloux, S., SJ: A propos de l'athéisme de Feuerbach. – NRTh, A. CI = T. XCI, 1969, 6–22. 347–369. 849–873.
Theunissen, Michael: **Hegels** Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat. – B: de Gruyter 1970. XI, 459 S.: Lw. DM 58,–.
Artz, Johannes: **Newman** und **Kant**. Verbindendes und Trennendes unter Verwendung unveröffentlichten Materials. – Newman Studien VIII, Ngb 1970, 123–217.
Martínez Albiach, Alfredo: Desde el "Dasein" de Heidegger al "hombre en Cristo" según san Pablo. Aproximación a una antropología cristiana. – Burgos: Ed. Aldecoa 1969. 155 p. = Facultad de teologia de Norte de España XX; pes 100,–.
O'Farrell, Francis, SJ: The need for philosophy. – Gr LI, 1970, 131–160; p. 160–161: Résumé: La necessité d'avoir une philosophie.
Fontinell, Eugene: Toward a reconstruction of religion: A philosophical probe. – Garden City: Doubleday 1970. 261 p.; $ 5,95.
Mann, Ulrich: Einführung in die Religionsphilosophie. – Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1970. 145 S. = Die Philosophie.
Krings, Hermann: Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken. – PhJ LXXVII, 1970, 225–237.
Iammarrone, Luigi, OFMConv: Il valore metafisico delle cinque vie tomistiche: La quinta via: Il governo del mondo. – MF LXX, 1970, 115–213.
Zapf, Josef, SVD: Zum Problem der Echtheit religiöser Erfahrung. – Verbum SVD XI, 1970, 196–213.
Zur Theorie der Praxis. Interpretationen und Aspekte. Hrsg. von Paulus Engelhardt, OP. – Mz: Grünewald-Verl. (1970). X, 213 S. = Walberberger Studien. Philosophische Reihe IV; Lw. DM 25,–.

VII. Fundamentaltheologie

Geffré, Claude: Die neuere Geschichte der Fundamentaltheologie. Versuch einer Interpretation. – Conc V, 1969, 418–429; S. 472–486: Gilkey, Laydon: Tendenzen in der protestantischen Apologetik.
Wingren, Gustaf: Theologie zwischen Dogmatik und Analyse. – NZSTh XII, 1970, 184–195.
Lehmann, Karl: Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem. Prolegomena zu einer Kritik der dogmatischen Vernunft. – EvTh XXX, 1970, 469–487; S. 488–510: Sauter, Gerhard: Die Aufgabe der Theorie in der Theologie.
Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus. Mit Beitr. von W[ilhelm] Weischedel [u. a.] Hrsg. von J[örg] Salaquarda. – B: de Gruyter 1971. 205 S.; kart. DM 19,80.
Malevez, L., SJ: Théologie et philosophie: leur inclusion réciproque. – NRTh, A. CIII = T. XCIII, 1971, 113–144.
Stucki, Pierre-André: Herméneutique et dialectique. – Genève: Labor et fides (1970). 261 p. = Nouvelle série théologique XXIV; sfr 30,–.
Gestrich, Christof: Die unbewältigte **natürliche Theologie**. – ZThK LXVIII, 1971, 82–120.
Torrance, Thomas F.: Theological rationality. – Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Lumen Gentium, 53. Mélanges théologiques. Hommage à Mgr Gérard Philips, Gembloux (1970), 455–473.
Diem, Hermann: Zur Problematik theologischer **Wahrheits**findung. – ThLZ XCV, 1970, Sp. 161–172.
Sauter, Gerhard: Kommunikation und Wahrheitsfrage. Theologische Werkstattprobleme. – Fides et communicatio. Festschrift für Martin Doerne zum 70. Geburtstag . . ., Gö (1970), 263–290.
Schreiner, Lothar: Identität und Verschiedenheit christlicher Lehre beim Wechsel der Sprachgestalt. – NZSTh XII, 1970, 136–145.
Scheele, Paul-Werner: Christuszeugnis im Hinblick auf heutige Atheismen. – Christuszeugnis der Kirche. Theologische Studien. (Franz Hengsbach zur Vollendung des 60. Lebensjahres), Essen 1970, 199–230.
The phenomenon of christian **belief**. Ed. by G. W. H. Lampe. – Lo: Mowbray (1970). XI, 109 p.; sh 25,–.
Aleu, José, SJ: Reflexión teológica sobre la fe. – RET XXX, 1970, 53–67.
Ladrière, Jean: L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi. – P: Aubier Montaigne; Ed. du Cerf; Delachaux & Niestlé; Desclée [&] de Brouwer (1970). 243 p. = Bibliothèque de sciences religieuses; F 28,–.
Gott. Hrsg. von Anton Grabner-Haider. – Mz: Grünewald-Verl. (1970). 355 S. = Grünewald-Materialbücher I; kart. DM 24,–.
Lascaris, A.: Profetisch spreken over God. – TTh XI, 1971, 3–28; p. 28–29: Summary: Speaking prophetically about God.
Mühlen, Heribert: **Entsakralisierung**. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen. – Pad: Schöningh 1971. XIV, 568 S.; Lw. DM 32,–.
Fries, Heinrich: **Autorität** in der Krise. – Autorität in der Krise. Veröffentlichungen des ökumenischen Arbeitskreises evang. u. kath. Theologen . . ., Rgb, Gö (1970), 51–78; S. 79–111: Rahner, Karl: Das kirchliche Lehramt in der heutigen Autoritätskrise.

VIII. Dogmatik

Finkenzeller, Josef: Überlegungen zur Sprachgestalt und zur Grenze des **Dogmas**. – MThZ XXI, 1970, 216–236.
Bourassa, François: Questions de théologie **trinitaire**. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1970. 238 p.; Lire 2000.
Zamuner, Lino: Il problema di Dio in Ugo Spirito. Implicanze psichologiche e gnoseologiche. – R: Pont. Univ. Urbaniana 1970. 203 p. = Urbaniana. N.S.V; Lire 2000.
Rahner, Karl: Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die Katholische Dogmatik. – Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich Schlier . . ., Frb/B, Bas, Wien (1970), 273–283.
Klinger, Elmar: Formaler Vorentwurf und geschichtstheologische Einführung. – Mysterium Salutis III/1: Das Christusereignis, Eins, Zü, Köln (1970), 9–46; S. 49–84: Schulte, Raphael (, OSB): Die Heilstat des Vaters in Christus; S. 89–104: Hamman, Adalbert (, OFM): Das Christusereignis als Tat des Sohnes.
Extremeño, Claudio G., OP: Perspectiva actual acerca del **pecado original**. – Studium X, 1970, 491–526.
Domínguez Reboiras, F.: "El amor vivo de Dios". Apuntes para una teología de la **gracia**. – Compostellanum XV, 1970, 5–59.
Pannenberg, Wolfhart: Thesen zur Theologie der **Kirche**. (Als Ms. gedr.) – Mchn: Claudius-Verl. (1970). 58 S. = Claudius-Thesen I.
Dockx, S.: Esprit Saint, âme de l'Église. – Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Lumen gentium, 53. Mélanges théologiques. Hommage à Gérard Philips, Gembloux (1970), 65–80; p. 81–89: Afanassieff, N.: L'Église du Saint-Esprit.
Witte, J. L., SJ: Quelques thèses sur la sacramentalité de l'Eglise dans ses rapports avec la catholicité et apostolicité. – Istina XIV, 1969, 137–153.
Congar, Yves, OP: Ministères et structuration de l'Eglise. – MD CII, 1970, 7–20.

Philippi, Paul: Über den Begriff des kirchlichen Amtes. Zwei Thesenreihen. – KuD XVI, 1970, 144–152.

Zum Thema **Priesteramt.** [Von] Wilhelm Pesch [u. a.] – Stu: Kath. Bibelwerk (1970). 106 S.; kart. DM 11,–.

Breuning, Wilhelm: Amt und geschichtliche Kirche. Probleme der lehramtlichen Aussagen über das Priestertum. – Cath XXIV, 1970, 37–50.

Semmelroth, Otto, SJ: Die Präsenz der drei Ämter Christi im gemeinsamen und besonderen Priestertum der Kirche. – ThPh XLIV, 1969, 181–195.

Bertrams, Wilhelmus, SJ: De aspectu ecclesiologico sacerdotii et magisterii Ecclesiae: praemissae et conclusiones. – PerRMCL LIX, 1970, 515–562.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Hornus, Jean-Michel: Les petites Eglises catholiques non romaines. – RHPR L, 1970, 155–180. 263–293.

Krahl, Wolfgang: Ökumenischer Katholizismus. **Alt-Katholische** Orientierungspunkte und Texte aus zwei Jahrtausenden. – Bonn: St. Cyprian (1970). 173 S.; kart. DM 12,–.

Küry, Urs: Das Verhältnis der altkatholischen zur römisch-katholischen Kirche 1870–1970. – IKZ LX, 1970, 168–198.

Thoma, Clemens: Kirche aus Juden und Heiden. Biblische Informationen über das Verhältnis der Kirche zum **Judentum.** – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1970). 199 S. = Konfrontationen VIII; kart. DM 12,80.

Jüdisches Volk – gelobtes Land. Die biblischen Landverheißungen als Problem des jüdischen Selbstverständnisses und der christlichen Theologie. Hrsg. von Willehad Paul Eckert, Nathan Peter Levinson und Martin Stöhr. – Mchn: Kaiser-Verl. 1970. 334 S. = Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog III; kart. DM 19,80.

Miskotte, Kornelis Heiko: Das Judentum als Frage an die Kirche. – Wupp: Theol. Verl. Brockhaus (1970). 86 S. = Schriftenreihe für christlich-jüdische Begegnung V; kart. DM 7,80.

Chirico, Peter: Christian and Jew today from a christian theological perspective. – JESt VII, 1970, 744–762.

Handbuch der **Ostkirchen**kunde. Hrsg. ... von Endre von Ivánka, Julius Tyciak, Paul Wiertz. – Düs: Patmos-Verl. (1971). XXXII, 839 S.

Biedermann, H. M., OSA: Einige Grundlinien orthodoxen Kirchenverständnisses. – OstkSt XIX, 1970, 3–18.

Bacht, Heinrich, SJ: Zum Problem der **Interkommunion.** – Cath XXIV, 1970, 270–291.

Hastings, Adrian: Intercommunion. – One in Christ VII, 1971, 14–27.

Moingt, Joseph: Problèmes d'intercommunion. – Études CCCXXXII, 1970, 256–267.

Galitis, G.: Orthodoxe beschouwing over intercommunie. – CO XXII, 1970, 78–97.

Brosse, O. de la, OP: L'intercommunion, chemin vers l'unité? – Angelicum XLVII, 1970, 214–229.

Wainwright, Geoffrey: L'intercommunion, signe et issue de l'impasse œcuménique. – NRTh, A. CII = T. XCII, 1970, 1037–1052; p. 1052–1054: Lebeau, P., SJ: Quelques réflexions du point de vue catholique.

Lengsfeld, Peter: Das Problem der **Mischehe.** Einer Lösung entgegen. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 229 S. = Ökumenische Forschungen. Erg. de Abt.: Kleine ökumenische Schriften III.

Mischehe. Problem und Chance. [Von] Hans Dombois [u. a.] – Kassel: Stauda 1969. 64 S. = Kirche zwischen Planen und Hoffen I.

Hardon, John A., SJ: Mixed marriages. A theological analysis. – EglTh I, 1970, 229–260.

Hickey, James L.: Christian ecumenical marriages. A major pastoral concern. – JESt VII, 1970, 707–720.

X. Moraltheologie

Kleber, Karl-Heinz: De parvitate materiae in sexto. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Moraltheologie. – Rgb: Pustet 1971. 344 S. = Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie XVIII; kart. DM 42,–. [Diss., Mainz]

Balestro, Pietro: La concezione morale di J. Baptist von **Hirscher.** – RFN LXII, 1970, 291–320.

Outka, Gene Herold [Ed.:] Norm and context in christian ethics. – Lo: SCM Pr. 1970. XI, 419 p.; sh 70,–.

Zusammenarbeit von Christen und Atheisten. Das Problem der gemeinsamen sittlichen Normen. Moraltheologentagung 1969 in Wien. Hrsg. von Karl Rudolf Hörmann u. Rudolf Weiler. – Wien: Herder (1970). 60 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XXXIV; kart. DM 4,80.

Tonneau, J., OP: The teaching of the thomist tract on **law.** – Thomist XXXIV, 1970, 13–83.

Finnis, John M.: Natural law and unnatural acts. – HeythrJ XI, 1970, 365–387.

Heinen, Wilhelm: Das **Gewissen** – sein Werden und Wirken zur Freiheit. Bearb. u. hrsg. von Hans Kramer. – (Wü:) Echter Verl. (1971). 219 S.; kart. DM 19,80.

Griesl, Gottfried: Gewissen. Ursprung, Entfaltung, Bildung. – Augsb: Winfried-Werk (1970). 144 S. = Christliches Leben heute IX; DM 6,50.

Wachter, Maurits de, SJ: Over het christelijk geweten. – Bijdr XXXI, 1970, 53–70; p. 70–71: Summary: On christian conscience.

Lepargneur, Francisco Hubert, OP: Responsabilidade coletiva e pecado. – REB XXX, 1970, 538–567.

Schüller, Bruno: Das Handeln in der Welt unter dem eschatologischen Vorbehalt. – Christuszeugnis der Kirche. Theologische Studien. (Franz Hengsbach zur Vollendung des 60. Lebensjahres,) Essen 1970, 231–246.

Hörmann, Karl: **Wehrdienst,** Kriegsdienstverweigerung, gerechter Krieg? – Augsb: Winfried-Werk (1971). 103 S. = Christliches Leben heute XII; Pp. DM 6,50.

Connery, John R., SJ: War, conscience, and the law: the state of the question. – ThSt XXXI, 1970, 288–300.

Recht auf Lust? Hrsg.: Anton Grabner-Haider. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1970). 273 S. = Theologie konkret; kart. DM 17,20.

Curran, Charles E.: Theology and genetics. A multi-faceted dialogue. – JESt VII, 1970, 61–89.

Blázquez, Niceto, OP: Fabricación de niños en tubos de ensayo. – Studium X, 1970, 437–469.

The morality of **abortion**: legal and historical perspectives. Ed. by John T. Norman, Jr. – Cambr: Harvard Univ. Pr. 1970. XVIII, 276 p.

Callahan, Daniel: Abortion: law, choice and morality. – NY: Macmillan 1970. XV, 524 p.; $ 14,95.

Leijen, Arie J.: De legende van het kind; de orde van het spreken en de abortus. – TTh X, 1970, 259–272; blz. 272–273: Summary: Abortion and the domain of human speech; blz. 274–289: Beemer, Th.: Abortus provocatus en de waarde van het menselijk leven; blz. 289–290: Summary: Abortion and the dignity of human life.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Benz, Ernst: Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt. – Stu: Klett (1969). 694 S.; Lw. DM 68,–.

Spidlík, Thomas, SJ: **Grégoire** de **Nazianze.** Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle. – R: Pont. Instit. Studiorum Orientalium 1971. XX, 163 p. = Orientalia christiana analecta CLXXXIX; Lire 3500.

Zacherl, M., SJ: Die **vita communis** als Lebensform des Klerus in der Zeit zwischen Augustinus und Karl dem Großen. – ZkTh XCII, 1970, 385–424.

Strunk, Gerhard: Kunst und Glaube in der lateinischen Heiligenlegende. Zu ihrem Selbstverständnis in den Prologen. – Mchn: Fink 1970. 169 S. = Medium aevum XII; Lw. DM 34,– [Diss., Kiel]

Roques, René: Structure et caractère de la **prière Anselmienne.** – Sola ratione. Anselm-Studien für Franciscus Salesius Schmitt, OSB zum 75. Geburtstag ..., (Stu- Bad Cannstatt 1970), 119–187.

Bertola, Ermenegildo: Il problema della **coscienza** nella teologia monastica del **XII** secolo. – Padova: CEDAM 1970. 176 p. = Il pensiero medioevale II, 1; Lire 1500.

Hilarius a Wingene, OFMCap: Fuditne s. **Franciscus** suas duas preces mariales ad s. Mariam de Angelis ad Portiunculam. – Laurentianum XI, 1970, 267–307. 447–458.

Veilleux, Armand, OCSO: Evolution de la vie religieuse dans son contexte historico-spirituel. – CCist XXXII, 1970, 129–154.

Spaapen, B., SJ: **Hadewijch** en het vijfde visioen. – OGE XLIV, 1970, 7–44. 113–141. 353–404.

Brückner, Wolfgang: Zur Phänomenologie und Nomenklatur des Wallfahrtswesens und seiner Erforschung. Wörter und Sachen in systematisch-semantischem Zusammenhang. – Volkskultur und Geschichte. Festgabe für Josef Dünninger zum 65. Geburtstag, B 1970, 384–424.

Bakker, Leo: Freiheit und Erfahrung. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen der Geister bei **Ignatius** von **Loyola.** – Wü: Echter-Verl. (1970). 327 S., 4 Beil. = Studien zur Theologie des geistlichen Lebens III; kart. DM 38,–.

Wallmann, Johannes: Philipp Jakob **Spener** und die Anfänge des Pietismus. – Tü: Mohr 1970. XII, 352 S. = Beiträge zur historischen Theologie XLII; Lw. DM 36,– [Habil.-Schrift, Bochum]

Textes inédits du Père de **Caussade** publiés par Jacques Le Brun. – RAM XLVI, 1970, 99–114. 219–230. 321–354. 429–448; XLVII, 1971, 75–88.

O'Grady, Colm [Ed.:] The challenge to religious life today. – Lo: Geoffrey Chapman 1970. X, 244 p.; sh 63,–.

Die evangelischen Räte in der heutigen Welt. Von Johannes B[aptist] Lotz [u. a.] – Karlsruhe: Badenia-Verl. (1970). 67 S. = Veröffentlichungen der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg XXII.

Gastgeber, Karl: Die heutige Krise und die Geburt neuer Modelle von Hoffnung. – Conc VI, 1970, 602–606; S. 607–612: Duquoc, Christian: Die Hoffnung Jesu; S. 612–616: Hofmeier, Johann: Instinkt, Leidenschaft, Verstehen; S. 617–626: Demaison, Michel: Die Wege der christlichen Utopie; S. 626–631: Alfaro, Juan: Die innerweltlichen Hoffnungen und die christliche Hoffnung; S. 632–636: Goldbrunner, Josef: Was ist „verzweifeln"?

Beyer, Jean, SJ: Vie religeuse ou Institut séculier? – NRTh, A. CII = T. XCII, 1970, 505–535.

Das Schicksal der **Orden.** Ende oder Neubeginn. Analyse Jan Kerkhofs. Stellungnahmen: Hermann Stenger, Jan Ernst. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1971). 115 S. = Kirche im Gespräch; DM 10,–.

Schröer, Alois: Heiligenkult und Volksfrömmigkeit. – Die Kirche im Wandel der Gesellschaft, Wü (1970), 225–239.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Bibliographie der Sozialethik. Grundsatzfragen des öffentl. Lebens. Recht, Gesellschaft, Wirtschaft, Staat. [Hrsg.:] Arthur [Fridolin] Utz unter Mitw. von ... Bd VI: 1967/1969. – Frb/B [u. a.:] Herder (1970). 553 S.; Lw. DM 58,–.

Pernthaler, Peter: Die Repräsentationslehre im Staatsdenken der Concordantia catholica. – Cusanus-Gedächtnisschrift . . ., Innsbr-Mchn 1970, 45–99.

D'Hooghe, Jos: Quelques problèmes posés par le dialogue entre sociologie et théologie pastorale. – SocComp XVII, 1970, 215–229; p. 231–241: Holl, Adolf: Max Scheler's sociology of knowledge and his position in relation to theology.

Composta, Dario, SDB: Lineamenta di una teologia del **diritto naturale**. – Div XIV, 1970, 465–496.

Osuna, Antonio, OP: El magisterio eclesiástico y la ley natural. – Communio III, 1970, 275–316.

Honecker, Martin: Konzept einer sozialethischen Theorie. Grundfragen evangelischer Sozialethik. – Tü: Mohr 1971. 203 S.; DM 28,50.

Robinson, John A. T.: Christian freedom in a permessive society. – (Lo:) SCM Pr. (1970). XI, 244 p.; sh 21,–.

Marsch, Wolf-Dieter: Institution im Übergang. Evangelische Kirche zwischen Tradition und Reform. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 280 S. = Sammlung Vandenhoeck; kart. DM 19,80.

Cone, James H.: Schwarze Theologie (Black theology and black power, dt.) Eine christliche Interpretation der **Black-Power**-Bewegung. Mit einem Nachwort von Frederick Herzog u. ausgew. Dokumenten. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1971). 209 S. = Gesellschaft u. Theologie. System. Beiträge IV; kart. DM 15,–.

Stegmann, Josef: **Demokratie** in der **Kirche**? Ein Bericht. – JbChrSozWiss XII, 1971, 9–51; S. 53–70: Golomb, Egon: Repräsentation des Kirchenvolkes. Überlegungen zur Funktion, zum Wahlmodus und zur Arbeitsweise der Räte in der Kirche; S. 123–136: Weber, Klaus: Anfänge innerkirchlicher Demokratie. Zur gemeinsamen Synode der Bistümer der BRD.

Waterkamp, Rainer: Konfliktforschung und Friedensplanung. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1971). 164 S.; kart. DM 16,80.

Daujat, Jean: L'ordre social chrétien. – P: Beauchesne (1970). 546 p.

Catholics in U.S.A. Perspectives on social change. [Ed. by] William Thomas Liu, Nathaniel J. Pallone. – Chicester: Wiley (1970). XI, 529 p.; sh 84,–.

Coste, René: Eglise et vie économique. – P: Ed. Ouvrières (1970). 299 p. = Coll. «Points d'appui»; F 24,–.

Besnard, Philippe: Protestantisme et capitalisme. La controverse post-Weberienne. – P: Colin (1970). 426 p. = Collection U 2 CVI.

Eigentumsordnung und katholische Soziallehre. (Hrsg. v. Kath.-sozialen Institut der Erzdiözese Köln.) – Köln: Bachem (1970). 156 S.

Weber, Wilhelm: Die sozialethischen Implikationen im **Mitbestimmungs**bericht der Sachverständigenkommission ‹„Wertenscheidung"›. – Mitbestimmung – Ordnungselement oder politischer Kompromiß . . ., Stu (1971), 51–70; ∼ Unternehmer im Entscheidungsprozeß. – Menschen im Entscheidungsprozeß, Wien/Frb/B/Bas (1971), 265–275.

Rauscher, Anton: Unternehmerfunktion, Rentabilität, Eigentum. – Mitbestimmung – Ordnungselement oder politischer Kompromiß . . ., Stu (1971), 87–108; ∼ Wissen und Gewissen als Grundlage von Entscheidungen. – Menschen im Entscheidungsprozeß, Wien/Frb/B/Bas (1971), 47–57.

XIII. Kirchenrecht

Lynch, John E., CSP: Some landmarks in the development of **papal reservations** up to 1400 A. D. – Jurist XXX, 1970, 145–181.

Picasso, Giorgio: Collezioni canoniche **Milanesi** del secolo **XII**. – (Mil:) Vita e Pensiero (1969). XII, 310 p., 4 tav. = Pubblicazioni dell' Università cattolica del s. Cuore. Saggi e ricerche. Ser. III: Scienze storiche II; Lire 7500.

Galea, Ferdinandus, OFM: De personalitate poenae in doctrina Didaci **Covarruviae**. – Apollinaris XLII, 1969, 55–96. 689–725; XLIII, 1970, 149–175.

Dieterich, Hartwig: Das **protestantische Eherecht** in Deutschland bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. – Mchn: Claudius-Verl. 1970. 296 S. = Ius ecclesiasticum X; kart. DM 28,– [Diss., Tübingen]

Calvo Otero, Ioannes: Aspectus methodologici rationum theologiam inter et ius canonicum. – Acta conventus internationalis canonistarum, Romae diebus 20–25 mai 1968 celebrati, (CdV) 1970, 15–19; p. 20–38: D'Ercole, Josephus: Canones, scriptura, truaditio; p. 39–50: Domingues de Sousa Costa, Antonius, OFM: Theologia et ius canonicum iuxta canonistam Alvarum Pelagii; p. 51–117: Gangoiti, Benedictus, OP: De naturalibus divinis necnon ecclesiasticis elementis iuris administrativi ecclesiastici; p. 121–157: Onclin, Villelmus: De personalitate morali vel canonica; p. 158–162: Arias Gomez, Ioannes: De personalitate iuridica fratrum seiunctorum; p. 163–183: Lombardia, Pedro: Persona jurídica en sentido lato y en sentido estricto. ‹Contribución a la teoría de la persona moral en el ordenamiento de la Iglesia›; p. 184–195: Petroncelli, Mario: Persona fisica e soggetto di diritti e doveri nell'ordinamento canonico.

Viladrich, Pedro Juan: Hacia una teoría fundamental del derecho canónico. – IusCan X, 1970, 5–66.

Mörsdorf, Klaus: Die Autonomie der **Ortskirche**. – AkKR CXXXVIII, 1969, 388–405.

Schmitz, Heribert: Der Bischof und die vielen Räte. Anmerkungen zum **diözesanen Rätewesen**. – TrThZ LXXIX, 1970, 321–344.

Scheftelowitz, Erwin Elchanan: Das religiöse **Eherecht** im Staat. – Köln, B, Bonn, Mchn: Heymann (1970). 189 S.; kart. DM 30,–.

Neumann, Johannes: Unauflösliches Eheband? Eine Anfrage zum kanonischen Eherecht. – ThQ CLI, 1971, 1–22.

Martín Avedillo, José-Antonio, OFM: Dilema sin resolver en la estructuración del matrimonio canónico. – Antonianum XLV, 1970, 145–179.

Gullo, Carlo: Il **metus** ingiustamente incusso nel matrimonio in diritto canonico. – Nap: D'Auria 1970. 136 p. = Bibliotheca «Monitor ecclesiasticus» XXVIII; Lire 2100.

Keating, John R.: The province of law and the province of forensic psychiatry in marriage nullity trials. – StCan IV, 1970, 5–23.

Serrano, José María: De appellatione pro conscientia et de nova causae proportione post duplicem in favorem nullitatis matrimonii conformem sententiam. – PerRMCL LX, 1971, 121–155.

Heinrichsmeier, Clemens: Das kanonische **Veräußerungsverbot** im Recht der Bundesrepublik Deutschland. – Amsterdam: Grüner 1970. XXV, 161 S. = Kanonistische Studien und Texte XXV; Lw. hfl 30,– [Diss., Bochum]

Jullien, André: **Juges** et **avocats** des tribunaux de l'Église. – R: Officium Libri Catholici 1970. VIII, 568 p. = Studia et documenta iuris canonici I; Lire 12 600.

Del Amo Pachón, L.: Valoración de los **testimonios** en el proceso canónico. – REDC XXV, 1969, 5–74. 241–304. 497–569.

Del Corpo, Aegidius: De curatore pro mente infirmis in causis matrimonialibus. – Nap: D'Auria 1970. 114 p.; Lire 2200.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Päschke, Bernd: Praktische Theologie als kritische Handlungswissenschaft. Überlegungen zum Verhältnis von Praxis und Geschichte. – ThPr VI, 1971, 1–13; S. 13–32: Otto, Gert: Zur Didaktik praktisch-theologischer Studien. Ein Bericht.

Müller, Hubert: Internationale Bibliographie über die **Pfarrei**. – Pastoraltheologische Informationen [II,] 1970, Mz 1970, 116–148.

Pfarrer ohne Ortsgemeinde. Berichte, Analysen und Beratung. Hrsg. u. eingeleitet von Yorick Spiegel. – (Mchn:) Kaiser Verl.; (Mz:) Grünewald Verl. (1970). 315 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Praxis der Kirche III; kart. DM 19,80.

Spiegel, Yorick: Der Pfarrer im Amt. Gemeinde, Kirche, Öffentlichkeit. – (Mchn:) Kaiser Verl. (1970). 242 S. = Pfarrer in der Großstadt II/III; kart. DM 24,80.

Failing, Wolf-Eckart: Kooperation als Leitmodell. Krise und Strukturerneuerung des Gemeindepfarramtes. – Ffm, B, Mchn: Diesterweg (1970). V, 226 S.; kart. DM 24,–.

Weymann, Konrat: Militärseelsorge und kirchliche Beratung der Kriegsdienstverweigerer. – Konflikte zwischen Wehrdienst und Friedensdienst = Studien zur Friedensforschung Bd III, Stu/Mchn (1970), 116–146.

Emeis, Dieter: Lernprozesse im Glauben. Ein Arbeitsbuch für die **Erwachsenenbildung** mit dem Holländischen Katechismus. Mit Beiträgen von Gottfried Bitter, Klaus Lang, Wolfgang Rieß, Ludger Zinke u. einem Vorwort von Adolf Exeler. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 336 S.; kart. DM 21,50.

Kirchlichkeit und Weltlichkeit der theologischen Erwachsenenbildung von Franz Pöggeler [u. a.] Hrsg. von Hermann Boventer. – Bensberg: Thomas-Morus-Akademie 1970. 56 Bl. 4° = Bensberger Protokolle II; kart. DM 3,–.

Exeler, Adolf: Die Bedeutung der theologischen Erwachsenenbildung für Kirche und Gesellschaft. – Die Kirche im Wandel der Gesellschaft, Wü (1970), 156–170.

Benning, Alfons: Der Bildungsbegriff der deutschen katholischen Erwachsenenbildung. – Pad: Schöningh 1970. 292 S. = Schriften zur Pädagogik und Katechetik XVIII; Lw. DM 17,80 [Diss., Münster]

Loduchowski, Heinz: Biblische Verkündigung nach Johann Baptist von **Hirscher**. – Rgb: Pustet (1970). 204 S.; kart. DM 25,–.

Christliche Erziehung in der pluralen Gesellschaft. Bericht einer Tagung als Beitrag zum Jahr der Erziehung 1970. Hrsg. von Ludwig Räber. – Weinheim, B, Bas: Beltz (1970). 101 S. = Studien und Forschungsberichte aus dem Pädagogischen Institut der Universität Freiburg/S VIII.

Wegenast, Klaus: Glaube, Schule, Wirklichkeit. Beiträge zur Theorie und Praxis des Religionsunterrichts. – (Gü:) Gütersloher Verl.Haus G. Mohn (1970). 242 S.; kart. DM 19,80.

Ittel, Gerhard Wolfgang: Religionsunterricht – konfessionell oder bikonfessionell? Zum gegenwärtigen Stand der religionspädagogischen Diskussion. – Die evangelische Diaspora XLI, 1971, 143–164.

Zum Religionsunterricht morgen. II. Konzeptionen und Modelle zukünftiger Praxis in Haupt- und Realschule, Gymnasium und Gesamtschule. Hrsg. von Wolfgang G. Esser. – Mchn: Pfeiffer; Wupp: Jugenddienst Verl. (1971). 365 S.; kart. DM 24,–.

Knecht, Lothar: Katechetische Leitblätter. Praktische Modelle für Unterrichtsgespräch und Gruppenarbeit. Mit einem Vorwort von Johann Bauer. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1971). 144 S.; DM 12,50.

Meyer zu Untrup, Klaus: Religionspädagogische Informationsbereiche. Zur Dokumentation von Unterrichtsmaterial und zur Typologie von Unterrichtsmodellen. – KatBl XCV, 1970, 662–679.

Kegel, Günter: Vom Sinn oder Unsinn, biblische Geschichten zu erzählen. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1971). 87 S.; DM 7,80.

XV. Liturgiewissenschaft
(einschl. Kirchenmusik u. kirchl. Kunst)

Saxer, Victor: Le culte des apôtres Pierre et Paul dans les plus vieux formulaires romains de la messe du 29 juin. Recherches sur la thématique des sections XV–XVI du sacramentaire Léonien. – Saecularia Petri et Pauli . . . = Studi di antichità cristiana XXVIII, CdV 1969, 199–240.

Hanssens, Jean Michel, SJ: La liturgie d'**Hippolyte**. Documents et études. – R: Libr. Ed. dell'Univ. Gregoriana 1970. VII, 312 p. = Pontificia Università Gregoriana; Lire 8000.

Galavaris, George: Bread and the liturgy. The symbolism of early christian and byzantine bread stamps. – Madison: Univ. of Wisconsin Pr. 1970. XVII, 235 p., 95 ill.; $ 10,–.

Knopp, Gisbert: Sanctorum nomina seriatim. Die Anfänge der Allerheiligenlitanei und ihre Verbindung mit den „Laudes regiae". – RömQu LXV, 1970, 185–231.

Martínez Sáiz, Pablo: El tiempo pascual en la liturgia hispánica. Desarrollo, estructura, y contenido teológico. – Madr: Instituto Superior de Pastoral 1969. 334 p. = Colección de Estudios del Inst. Sup. de Pastoral. Universidad Pont. de Salamanca II.

Lefèvre, Pl., OPraem: L'office du noël et de son octave dans la liturgie de Prémontré. – APraem XLVI, 1970, 179–219.

Desbonnets, Théophile, OFM: Un témoin de la liturgie franciscaine primitive. Meaux, Bibliothèque Municipale 3 ... – AFrH LXIII, 1970, 453–475.

Pfaff, R. W.: New liturgical feasts in later medieval **England**. – Oxf: Clarendon Pr. 1970. XVIII, 143 p. = Oxford theological monographs.

Birnbaum, Walter: Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts. Bd II: Die deutsche evang. liturgische Bewegung. – Tü: Katzmann 1970. 158 S.; brosch. DM 22,80.

Haquin, André: Dom Lambert **Bauduin** et le renouveau liturgique. Préface de O. Rousseau. – Gembloux: Duculot (1970). XVIII, 254 p. = Recherches et synthéses. Section d'histoire I; FB 395,–.

Westlake, John H. J.: The problems of modern vernacular liturgy. – StLit VI, 1969, 147–157; p. 171–182: Taylor, Theophilus: The Eucharist in ecumenical thought.

Maldonado, Luis: **Secularización** de la liturgia. – Madr: Marova (1970). 298 p. = Bibliotheca œcumenica; pes 230,–.

Lukken, G. M.: Liturgy and secularisation. – QL LI, 1970, 227–239; p. 239–242: Liturgie et sécularisation ‹Résumé›.

Ebeling, Gerhard: Die Notwendigkeit des christlichen Gottesdienstes. – ZThK LXVII, 1970, 232–249; S. 250–262: Leuenberger, Robert: Wahrheit und Spiel. Zur Frage der Zukunft des evangelischen Gottesdienstes.

Jounel, Pierre: Le missel de **Paul VI**. – MD CIII, 1970, 16–45; p. 46–60: Duchesneau, Claude: Soucis de l'homme et prière de l'Église dans les messes et prières pour diverses circonstances.

Wegman, Herman A. J.: „De avond voor Pasen spelen wij met vuur". – Bijdr XXXI, 1970, 261–292; p. 292–293: Summary: Liturgy on Eastereve.

Lengeling, Emil Joseph: Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Allgemeine Einführung in das römische Meßbuch. Endgültiger latein. und deutscher Text, Einleitung und Kommentar. – Mstr: Regensberg (1970). 492 S. = Reihe Lebendiger Gottesdienst XVII/XVIII; DM 24,–.

Panikkar, Raimondo: Die Messe als „Consecratio temporis". – HlD XXIV, 1970, 74–83. 124–129.

Braga, Carlo, CM: Il «Proprium de Sanctis». – ELit LXXXIV, 1970, 401–431; p. 432–446: Pistoria, A., CM: Messe e orazioni rituali, «ad diversa» e votive.

Widder, Erich: Kirchenkunst im Osten. Polen, Tschechoslowakei, Ungarn, Jugoslawien, Rumänien, Bulgarien, Sowjetunion. – (Linz:) Oberösterr. Landesverl. (1970). 129 S., 228 S. Abb., VII Farbtaf. 4°.

Linser, Margrit: **Holzkruzifixe** in **Florenz** und in der **Toskana** von der Zeit um 1300 bis zum frühen Cinquecento. – Mchn: Bruckmann (1970). 128 S., 88 Bl. Abb. 4° = Italienische Forschungen III, 4; Lw. DM 130,–. [Habil.-Schrift, Freiburg/B]

Grundmann, Günther: Der evangelische Kirchenbau in **Schlesien**. Mit 171 Abb. auf 150 Taf., 36 Textabb. u. 3 Ktn. – Ffm: Weidlich 1970. 249 S., S. 101–249 Abb., 3 Ktn-Beil. 4° = Bau- und Kunstdenkmäler des deutschen Ostens C, 4; Lw. DM 48,–.

Meinert, Günther: Die erste katholische **Hofkirche** in **Dresden**. Entstehung und kunstgeschichtliche Würdigung. – Unum in veritate et laetitia. Bischof Otto Spülbeck zum Gedächtnis, Lpz (1970), 322–344, 18 Abb.; S. 345–366: Löffler, Fritz: Die farbige Ausgestaltung des Inneren der katholischen Hofkirche in Dresden; 34 Abb.

Tinsley, John: Liturgie und Kunst. – Conc VII, 1971, 112–116; S. 121–124: Rombold, Günter: Räume schöpferischer Freiheit für unsere Gemeinden.

Verzeichnis der Mitarbeiter

Dr. Heinz Althaus, Münster, Bült 1–3; Dr. Willi Astrath, Bochum, Kollegstr. 10; Hartmut Bartsch, Roxel, Münsterstr. 6; Lic. theol. Lic. bibl. Joachim Becker, Frankfurt/M., Offenbacher Landstr. 224; Dr. Bernhard Casper, Freiburg, Riedbergstr. 5; Prof. Dr. Sophronius Clasen, Mönchengladbach, Bettrather Str. 79; Dr. Jakob David, Zürich, Scheideggstr. 45; Prof. Dr. Johannes Dörmann, Münster, Egbertstr. 15; Prof. Dr. Herbert Doms, Münster, Krummer Timpen 57; Prof. Dr. Wilhelm Dreier, Würzburg, Jahnstr. 1; Dom. Jacques Dupont, Brugge (Belgien), Abbaye de Saint André; Prof. Dr. Hermann Eising, Münster, Besselweg 12; Dr. Pius Engelbert, Gerleve, Abtei St. Joseph; Prof. Dr. Paulus Engelhardt, Bornheim-Walberberg; Prof. Dr. Gustav Ermecke, Bochum, Buscheystr.; Prof. Dr. Josef Finkenzeller, München, Neideckstr. 45; Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Weberbach 17/18; Prof. Dr. Heinrich Flatten, Bensberg, Overather Str. 21–23; Prof. Dr. Bernhard Fraling, Paderborn, Leostr. 19; Hubert Frankemölle, Münster, Breul 13a; Gotthard Fuchs, Münster, Wilhelmstr. 71; Prof. Dr. Josef Glazik, Münster, Warendorfer Str. 14; Prof. Dr. Joachim Gnilka, Münster, Kirchherrngasse 13; Dr. Lic. Erwin Gotenburg, Münster, Hoher Heckenweg 109; Prof. Dr. Norbert Greinacher, Tübingen, Neckarhalde 41; Prof. Dr. Alois Guggenberger, Gars/Inn, Kirchpl. 65; Prof. Dr. Herbert Haag, Tübingen, Denzenberghalde 16; Prof. Dr. Peter Henrici, Rom, Via S. Nicola da Tolentino 13; Prof. Dr. Otto Hiltbrunner, Münster, Hoyastr. 13; Prof. Dr. Paul Hoffmann, Bamberg, Hainstr. 37; Prof. Dr. Rudolf Hofmann, Freiburg, Burgunderstr. 17; Prof. Dr. Erwin Iserloh, Münster, Krumme Str. 46; Prof. Dr. Hans Jorissen, Beuel-Vilich-Müldorf, Im Ziegelfeld 7; Prof. Dr. Karl Kertelge, Trier, Weberbach 17; Prof. Dr. Adel-Théodore Khoury, Münster, Königsberger Str. 139; Prof. Dr. Adolf Kolping, Freiburg, Rosastr. 7; Ernst Korn, Toulouse, (Frankreich), Avenue Lacordaire; Prof. Dr. Georg Langgärtner, Würzburg, Rinderfelderstr. 9; Prof. Dr. Oswald Loretz, Münster, Weseler Str. 218; Prof. Dr. Georg May, Budenheim, Fränzenbergstr. 14; Prof. Dr. Johannes Messner, Wien, Seegasse 30; Prof. Dr. Heinrich Missalla, Bochum, Alte Marktstr. 96; Prof. Dr. Franz Mußner, Regensburg, Schützenheimweg 27; Prof. Dr. Ludwig Neundörfer, Frankfurt/M., Schaumainkai 36; Prof. Dr. Burkhard Neunheuser, Roma-Ostiense, Pontificio Istituto di S. Anselmo; Dr. Leo J. O'Donovan SJ, Münster, Antoniuskirchpl. 11; Prof. Dr. Ludwig Ott, Eichstätt, Am Graben 17; Prof. Dr. Rudolf Padberg, Bochum, Markstr. 293; Doz. DDr. Rudolf Pesch, Freiburg, Erwinstr. 72; Prof. Dr. Albrecht Peters, Ziegelhausen-Petersthal, Peter-Wenzel-Weg 2; Dr. Vinzenz Pfnür, Amelsbüren, Sudhoff 38; Manfred Probst SAC, Münster, Zum Guten Hirten 11; Prof. Dr. Leopold Prohaska, Salzburg, Bärengäßchen 6; Prof. Dr. Joseph Ratzinger, Pentling bei Regensburg; Prof. Dr. Fritz Rauh, Eichstätt, Phil.-Theol. Hochschule; Doz. Dr. Anton Rauscher SJ, Mönchengladbach, Viktoriastr. 76; Dr. Viktor Reichmann, Münster, Ostmarkstr. 51; Prof. Dr. Hermann Reifenberg, Bamberg, Kunigundendamm 64; Prof. DDr. Joseph Reuss, Würzburg, Neiderstr. 68; Doz. Dr. Wolfgang Richter, Gauting, Am Schloßpark 14; Erich Rohner OMI, Münster, Josefstr. 2; Dr. Lothar Roos, St. Peter/Schwarzwald, Kirchpl. 2; Dr. Michael Seemann OSB, Beuron, Erzabtei; Prof. DDr. Georg Siegmund, Fulda-Neuenberg, Abt-Richard-Str. 28; Prof. Dr. Karl Theodor Schäfer, Bonn, Endenicher Allee 5; Prof. Dr. Josef Scharbert, München 55, Pählstr. 7; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, München 19, Hanfstaenglstr. 20; Prof. DDr. Karl Hermann Schelkle, Tübingen, Österbergstr. 11; Prof. DDr. Heinz Robert Schlette, Königswinter 41, Kantering 5b; Prof. Dr. Josef Schmid, München 19, Franz-Marc-Str. 12/I; Prof. Dr. Heinrich Schneider, Mainz, Kaiserstr. 66; Prof. DDr. Alois Schröer, Münster, Horsteberg 15/16; Prof. Dr. Johannes Stöhr, Bamberg, Ferdinand-Tietz-Str. 7a; Prof. Dr. Hermann Tränkle, Greifensee (Schweiz), Meierwis 5; Dr. Hans Waldenfels SJ, Wittlaer bei Düsseldorf-Kaiserwerth, Grenzweg 2; Prof. DDr. Wilhelm Weber, Münster, Theissingstr. 1–3; Prof. Dr. Rudolf Weigand, Würzburg F 22, Alandsgrund.

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.

SIGELVERZEICHNIS

Amst – Amsterdam;
Antw – Antwerpen;
Aschffbg – Aschaffenburg;
Augsb – Augsburg;
B – Berlin;
Ba-Ba – Baden-Baden;
Balt – Baltimore;
Barc – Barcelona;
Bas – Basel;
Bbg – Bamberg;
Berk – Berkeley;
Beu – Beuron;
Blf – Bielefeld;
Bo – Bonn;
Bol – Bologna;
Bost – Boston;
Brau – Braunschweig;
Bresc – Brescia;
Brug – Brügge (Bruges);
Brux – Brüssel (Bruxelles);
BuAir – Buenos Aires;
Budap – Budapest;
Cambr – Cambridge;
CdV – Città del Vaticano;
Chev – Chevetogne;
Chic – Chicago;
Dmst – Darmstadt;
Dnwth – Donauwörth;
Dortm – Dortmund;
Dubl – Dublin;
Düs – Düsseldorf;
Ed – Edinburgh;
Eichst – Eichstätt;
Eins – Einsiedeln;
Erl – Erlangen;
Ess – Essen/Ruhr;
Ffm – Frankfurt a. Main;
Fir – Florenz (Firenze);
Flor – Florentiae (Firenze);
Frb/B – Freiburg i. Breisgau;
Frb/S – Freiburg/Schweiz (Fribourg);
Fu – Fulda;
Gembl – Gembloux;
Gen – Genève;
Gi – Gießen;
Gö – Göttingen;
Gron – Groningen;
GrR – Grand Rapids, Mich.;
Gü – Gütersloh;
Hal – Halle/Saale;
Han – Hannover;
Hbg – Hamburg;
Hei – Heidelberg;
Hels – Helsinki;
Hild – Hildesheim;
Jer – Jerusalem;
Innsbr – Innsbruck;
Kald – Kaldenkirchen;
Karlsr – Karlsruhe;
Kas – Kassel;
Kev – Kevelaer;
Kgst – Königstein/T.;
Kop – Kopenhagen (København);
Kref – Krefeld;
Kstz – Konstanz;
Laus – Lausanne;
Lei – Leiden;
Lmbg – Limburg/Lahn;
Lo – London;
Lpz – Leipzig;
Lu – Luzern;
Lü – Lüneburg;
Lv – Löwen (Louvain, Leuven);
Lxbg – Luxemburg (Luxembourg);
Maastr – Maastricht;
Madr – Madrid;
Manch – Manchester;
Mannh – Mannheim;
Marb – Marburg/Lahn;
Mars – Marseille;
Mchn – München;
Mdl – Mundelein, Illinois;
Mechl – Mecheln (Mâlines);
Meit – Meitingen;
Mex – Mexiko;
M-Gladb – Mönchen-Gladbach;
Mil – Mailand (Milano);
Milw – Milwaukee;
Mlhs – Mülhausen/Els. (Mulhouse/Als.);
Montr – Montréal;
Mstr – Münster/Westf.;
Mz – Mainz;
Nap – Neapel (Napoli);
Nashv – Nashville;
Neuch – Neuchâtel (Neuenburg);
Neuk – Neukirchen, Krs. Moers;
NH – New Haven;
Nijk – Nijkerk;
Nijm – Nimwegen (Nijmegen);
Nü – Nürnberg;
NY – New York;
Osn – Osnabrück;
Ott – Ottawa;
Oxf – Oxford;
P – Paris;
Pad – Paderborn;
Pas – Passau;
Pdv – Padua (Padova);
Petr – Petrópolis;
Phil – Philadelphia;
Princ – Princeton;
Quar – Quaracchi;
R – Rom (Roma);
Reckl – Recklinghausen;
Rgb – Regensburg;
Roerm – Roermond;
Rott – Rotterdam;
Rottb – Rottenburg/Neckar;
Sa – Salzburg;
Salm – Salamanca;
sGravh – Haag (Den Haag, 'sGravenhage, La Haye);
Sp – Speyer;
StBon – St. Bonaventure, N. Y.;
Sto – Stockholm;
Strasb – Strasbourg (Straßburg);
Stu – Stuttgart;
StWandr – St. Wandrille;
To – Turin (Torino);
Tor – Toronto;
Toul – Toulouse;
Tourn Tournai (Doornik);
Tr – Trier;
Tü – Tübingen;
Upps – Uppsala;
Utr – Utrecht;
War – Warschau (Warszawa);
Wash – Washington;
Wei – Weimar;
Wiesb – Wiesbaden;
Woodst – Woodstock;
Wstm – Westminster;
Wü – Würzburg;
Wup – Wuppertal;
Zo-Zü – Zollikon-Zürich;
Zü – Zürich;

AAB – Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin;
AAG – Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-histor. Klasse, Göttingen.
AAH – Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-histor. Klasse, Heidelberg;
AAMZ – Abhandlungen (der geistes- u. sozialwissenschaftl. Klasse) der Akademie der Wissenschaften u. der Literatur, Mainz und Wiesbaden;
AANLM – Atti della Accademia nazionale dei Lincei. Memorie, Roma;
AANLR – Atti della Accademia nazionale dei Lincei. Rendiconti, Roma;
AAS – Acta Apostolicae Sedis, Roma;
AASOR – The Annual of the American schools of oriental research, Philadelphia;
AAug – Analecta Augustiniana, Roma;
AbhPhPsSozRel – Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, München, Paderborn & Wien;
AChr – Arzt und Christ, Salzburg;
ACist – Analecta cisterciensia, Roma;
AcRBelg – Académie royale de Belgique. Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques, Bruxelles;
ActOFM – Acta Ordinis Fratrum Minorum, Florentiae;
ACW – Ancient christian writers, Westminster/Maryland;
AÉAls – Archives de l'Église d'Alsace, Strasbourg;
Aegyptus – Aegyptus, Milano;
AER – The American ecclesiastical review, Washington;
AFP – Archivum Fratrum Praedicatorum, Roma;
AfrER – African ecclesiastical review, Masaca;
AFrH – Archivum franciscanum historicum, Florentiae/Ad Claras Aquas;
AGFNRW,Geistwiss – Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften, Köln & Opladen;
AGKatKN – Archief voor de geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland, Utrecht, Antwerpen;
AGPh – Archiv für Geschichte der Philosophie, Berlin;
AHC – Annuarium historiae conciliorum, Amsterdam;
AHDL – Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, Paris;
AHP – Archivum historiae pontificiae, Roma;
AHSJ – Archivum historicum Societatis Jesu, Roma;
AHVNrh – Annalen des historischen Vereins f. den Niederrhein, Düsseldorf;
AIA – Archivo ibero-americano, Madrid;
AItStP – Archivio italiano per la storia della pietà, Roma;
AJA – American journal of archaeology, Wiscounsin;
AkathKR – Archiv für katholisches Kirchenrecht, Mainz;
AKG – Archiv für Kulturgeschichte, Köln & Graz;
ALMA – Archivum latinitatis medii aevi, Bruxelles;
ALW – Archiv für Liturgiewissenschaft, Regensburg;
AmBenRev – American benedictine review, Collegeville, Minn.;
AMrhKG – Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte, Speyer;
AnalOCarmD – Analecta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum, Roma;
AnBibL – Analecta biblica, Roma;
AnBoll – Analecta Bollandiana, Bruxelles;
AnCan – L'année canonique, Paris;
Angelicum – Angelicum, Roma;
AnGr – Analecta Gregoriana, Roma;
ANKuPad – Alte und neue Kunst im Erzbistum Paderborn. Jahresgabe d. Vereins f. christl. Kunst i. Erzb. Paderborn, Paderborn;
AnLov – Analecta Lovaniensia biblica et orientalia, Louvain;

AnOCist – Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis, Roma;
AnOr – Analecta orientalia, Roma;
AnOSBM – Analecta Ordinis S. Basilii Magni, Roma;
Anthropos – Anthropos, Freiburg/Schw.;
Antike – Antike. Zeitschrift für Kunst und Kultur des klassischen Altertums, Berlin;
Antonianum – Antonianum, Roma;
AOAW – Anzeiger der phil.-hist. Kl. d. Österr. Akademie der Wissenschaften, Wien;
APh – Archiv für Philosophie, Stuttgart;
APhil – Archives de philosophie, Paris;
Apollinaris – Apollinaris, Città del Vaticano;
APraem – Analecta Praemonstratensia, Tongerloo;
Aquinas – Aquinas. Rivista di filosofia, Roma;
ARG – Archiv für Reformationsgeschichte, Gütersloh;
ArSKG – Archiv für schlesische Kirchengeschichte, Hildesheim;
AschffbJb – Aschaffenburger Jahrbuch für Geschichte, Landeskunde und Kunst des Untermaingebietes, Aschaffenburg;
ASNU – Acta seminarii neotestamentici Upsaliensis, Uppsala;
ASR – Archives de sociologie des religions, Paris;
AST – Analecta sacra Tarraconensia, Barcelona;
ASThI – Annual of the swedisch theological institute, Leiden;
AStIt – Archivio storico italiano, Florenz;
ATG – Archivo teológico granadino, Granada;
ATh – L'Année théologique, Paris;
AThA – L'Année théologique augustinienne, Lormoy & Paris;
AThANT – Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Zürich;
AThR – Anglican theological review, Evanston, Ill.;
Aug – Augustinianum, Roma;
Augustiniana – Augustiniana, Louvain;

BA – The Biblical archaeologist, New Haven/Conn.;
BAGB – Bulletin de l'Association G. Budé, Paris;
BAL – Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Leipzig;
BBB – Bonner biblische Beiträge, Bonn;
BBGG – Il Bolletino della badia greca di Grottaferrata, Roma;
BDLG – Blätter für deutsche Landesgeschichte. N. F. des Korrespondenzblattes [des Gesamtvereins der Deutschen Geschichts- und Altertumsvereine], Wiesbaden;
BÉCh – Bibliothèque de l'École des Chartres, Paris;
Begegn – Begegnung, Köln;
BeitrABKG – Beiträge zur altbayer. Kirchengeschichte, München;
BEvTh – Beiträge zur evangelischen Theologie, München;
BFChTh – Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Gütersloh;
BGBH – Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik, Tübingen;
BGE – Beiträge zur Geschichte der neutestamentlichen Exegese, Tübingen;
BGEssen – Beiträge zur Geschichte von Stadt und Stift Essen, Essen;
BGPhThMA – Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Münster/Westf.;
BHTh – Beiträge zur historischen Theologie, Tübingen;
BHVBamb – Bericht des Historischen Vereins (für die Pflege der Geschichte des ehem. Fürstbistums) Bamberg, Bamberg;
Bibl – Biblica, Roma;
BiblEcFrAthR – Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, Paris;
BiblELit – Bibliotheca "Ephemerides liturgicae", Roma;
BiblEThL – Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, Paris & Gembloux;
BiblRHE – Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain;
BIES – The Bulletin of the Israel exploration society, Jerusalem;
BIFAO – Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale, Le Caire;
BIHR – Bulletin of the Institut of historical research, London;
Bijdr – Bijdragen, Maastricht;
BiKi – Bibel und Kirche, Stuttgart;
BiLi – Bibel und Liturgie, Klosterneuburg;
BiOr – Bibliotheca orientalis, Leiden;
BiTrans – The Bible translator, London;
BJRL – Bulletin of the John Rylands library, Manchester;
BL – Bibel und Leben, Düsseldorf;
BLE – Bulletin de littérature ecclésiastique, Toulouse;
BlWtbKG – Blätter für württembergische Kirchengeschichte, Stuttgart;
Bridge – The Bridge. A yearbook of Judeo-christian studies, New York;
BS – Bibliotheca sacra, Dallas/Texas;
BSHPF – Bulletin de la Societé de l'histoire du protestantisme français, Paris;
BSt – Biblische Studien, Neukirchen;
BThAM – Bulletin de théologie ancienne et médiévale, Louvain;
BThom – Bulletin thomiste, Paris;
BVSAW – Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Berlin;
BWANT – Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Stuttgart;
BZ – Biblische Zeitschrift, Paderborn;

Byz – Byzantion, Bruxelles;
ByZ – Byzantinische Zeitschrift, München;

CahArch – Cahiers archéologiques, Paris;
CahIntSoc – Cahiers internationaux de sociologie, Paris;
CahJos – Cahiers de joséphologie, Montréal;
Car – Caritas, Freiburg/Br.;
Carmelus – Carmelus, Roma;
Catechèse – Catechèse, Paris;
Cath – Catholica, Münster;
CBQ – The Catholic biblical quarterly, Washington;
CChr – Corpus Christianorum, Turnhout;
CCist – Collectanea Cisterciensia, Scourmont;
CCM – Cahiers de civilisation médiévale, Poitiers;
CD – La ciudad de Dios, Madrid;
CF – Ciencia y fe, San Miguel;
ChH – Church history, New York;
CHM – Cahiers d'histoire mondiale, Neuchâtel;
ChPBl – Christlich-pädagogische Blätter, Wien;
ChQR – Church quarterly review, London;
CHR – Catholic historical review, Washington;
Cist – Cistercienser-Chronik, Bregenz;
Cît – Cîteaux. Commentarii Cistercienses, Achel;
CivCatt – La Civiltà cattolica, Roma;
Civitas – Civitas. Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung, Mannheim;
Clar – Claretianum, Roma;
ClassPhil – Classical philology, Chicago;
ClR – Clergy review, London;
CM — Classica et mediaevalia, Copenhague;
CO – Het christelijk Oosten, Nijmegen & Jerusalem;
Collationes – Collationes. Vlaams tijdschrift voor theologie en pastoraal, Gent;
CollFr – Collectanea franciscana, Roma;
CollTh — Collectanea theologica, Warszawa;
Communio – Communio. Commentarii intern. de Ecclesia et theologia, Granada;
Comp – Compostellanum, Santiago di Compostela;
ComRel – Commentarium pro religiosis et missionariis, Roma;
Conc – Concilium, Einsiedeln/Zürich/Mainz;
ConiNT – Coniectanea neotestamentica, Uppsala;
CQ – The Classical quarterly, London;
CRA – Cahiers des religions africaines, Kinshasa;
CS – Communicatio socialis, Paderborn;
CSCO – Corpus scriptorum christianorum orientalium, Louvain;
CSEL – Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Vindobonae [Wien];
CThR – Calvin theological review, Grand Rapids, Mich.;
CTom – La Ciencia tomista, Salamanca;
CUA (Pr) – The Catholic University of America (Press), Washington;
CUA. CLSt – Catholic University of America. Canon law studies, Washington;
CUA. PatrSt – Catholic University of America. Patristic studies, Washington;
CUA. PhSt – Catholic University of America. Philosophical studies, Washington;
CUA. StAmChH – Catholic University of America. Studies in American church history, Washington;
CUA. StAnt – Catholic University of America. Studies in antiquity, Washington;
CUA. StMedH – Catholic University of America. Studies in mediaeval history, Washington;
CUA. StSTh – Catholic University of America. Studies in sacred theology, Washington;
CV – Communio viatorum, Prague;

DA – Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters, Köln & Graz;
DC – La Documentation catholique, Paris;
DE – Il Diritto ecclesiastico, Roma;
Diakonia – Diakonia. Der Seelsorger, Mainz, Freiburg/B.;
DissLov – Dissertationes Lovanienses, Louvain;
Div – Divinitas, Roma;
DoctCom – Doctor communis, Roma;
Dok – Dokumente, Köln;
DOP – Dumbarton Oaks Papers, Cambridge/Mass.;
DR – The Downside review, Downside Abbey/Bath.;
DTh – Divus Thomas, Piacenza;
DublinR – The Dublin review, London;
DVfLG – Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Stuttgart;

ECarm – Ephemerides carmeliticae, Roma;
EcclX – Ecclesiastica Xaveriana, Bogotá;
EChR Eastern churches review, London;
ECQ – Eastern churches quarterly, London;

ED – Euntes docete, Roma;
EE – Estudios eclesiásticos, Madrid;
EF – Estudios franciscanos, Barcelona;
EFil – Estudios filosóficos, Santander;
EglTh – Eglise et théologie, Ottawa;
ÉglViv – Église vivante, Paris;
EHK – Eine Heilige Kirche, München & Basel;
ÉHPhR – Études d'histoire et de philosophie religieuses, Paris;
EHR – English historical review, London;
EIC – Ephemerides juris canonici, Roma;
ELit – Ephemerides liturgicae, Roma;
EMZ – Evangelische Missions-Zeitschrift, Stuttgart;
ÉPhM – Études de philosophie médiévale, Paris;
EphMar – Ephemerides mariologicae, Madrid;
ER – The Ecumenical review, Genève;
Eranos – Eranos-Jahrbuch, Zürich;
ErbAuftr – Erbe und Auftrag. Benediktinische Monatsschrift. N. F., Beuron;
EspMis – España misionera, Madrid;
EstB – Estudios bíblicos, Madrid;
EstLul – Estudios lulíanos, Palma de Mallorca;
EstMar – Estudios marianos, Madrid;
ÉtF – Études franciscaines, Paris;
ÉtGreg – Études grégoriennes, Solesmes;
EThL – Ephemerides theologicae Lovanienses, Louvain;
EThSchr – Erfurter theologische Schriften, Leipzig;
EThSt – Erfurter theologische Studien, Leipzig;
ETr – Estudios trinitarios, Salamanca;
Etudes – Etudes, Paris;
EvE – Der evangelische Erzieher, Frankfurt/M;
EvKomm – Evangelische Kommentare, Stuttgart;
EvQ – The evangelical quarterly, London;
EvTh – Evangelische Theologie, München;
ExOrLux – Ex Oriente lux, Leiden;
ExpT – The Expository times, Edinburgh;

FF – Forschungen und Fortschritte, Berlin;
FForsch – Franziskanische Forschungen, Werl/Westf.;
FGLP – Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, München;
FKDG – Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Göttingen;
FKGG – Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, Stuttgart;
FMSt – Frühmittelalterliche Studien, Berlin;
FoiT – Foi et temps, Gembloux;
FoOrhLG – Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte, Freiburg/Br.;
FoV – Forschungen zur Volkskunde, Münster/Westf.;
FreibDA – Freiburger Diözesan-Archiv, Freiburg/Br.;
FreibThSt – Freiburger theologische Studien, Freiburg/Br.;
FrkfH – Frankfurter Hefte, Frankfurt a. Main;
FRLANT – Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Göttingen;
FSThR – Forschungen zur systematischen Theologie und Religionsphilosophie, Göttingen;
FStudien – Franziskanische Studien, Werl/Westf.;
FStudies – Franciscan studies, St. Bonaventure/N. Y.;
FuGBl – Fuldaer Geschichtsblätter, Fulda;
FZPhTh – Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Freiburg/Schw.;

GCS – Die griech. christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Berlin;
GesAufsKultGSp – Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, Münster/Westf.;
GGA – Göttingische gelehrte Anzeigen, Göttingen;
GiornMet – Giornale di metafisica, Genova;
GOThR – The Greek Orthodox theological review, Brookline/Mass.;
Gr – Gregorianum, Roma;
GRM – Germanisch-romanische Monatsschrift, Heidelberg;
GThT – Gereformeerd theologisch tijdschrift, Kampen;
GuL – Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik, Würzburg;
GWissUnt – Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, Stuttgart;

HeilL – Das Heilige Land, Köln;
HerKorr – Herder-Korrespondenz, Freiburg/Br.;
HessJLG – Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte, Marburg;
HeythrJ – The Heythrop journal, Heythrop/Oxon.;
HibJ – The Hibbert journal, London;
Hist – Historia, Wiesbaden;
HJ – Historisches Jahrbuch, München, Freiburg/Br.;
HJud – Historia Judaica, New York;
HlD – Heiliger Dienst, Salzburg;
Hochland – Hochland, München & Kempten;
HRel – History of religions Chicago;
HS – Hispania sacra, Madrid;
HThR – The Harvard theological review, Cambridge/Mass. & London;
HUCA – The Hebrew union college annual, Cincinnati;
HZ – Historische Zeitschrift, München;

IDZ – Internationale Dialogzeitschrift, Wien, Freiburg, Basel;
IER – The Irish ecclesiastical record, Dublin;
IJbR – Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, Köln, Opladen;
IJPhR – International journal for philosophy of religion, The Hague;
IKZ – Internationale kirchliche Zeitschrift, Bern;
Interpr – Interpretation, Richmond/Va.;
Irénikon – Irénikon, Chevetogne;
IRM – The International review of missions, London & New York;
Istina – Istina, Boulogne-sur-Seine ‹Seine›, France;
IThQ – Irish theological quarterly, Maynooth;
IusCan – Ius canonicum, Pamplona;

JA – Journal asiatique, Paris;
JAAR – Journal of the American Academy of religion, Philadelphia;
JAC – Jahrbuch für Antike und Christentum, Münster/Westf.;
JbChrSozWiss – Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften, Münster/Westf.;
JBL – The Journal of biblical literature, Philadelphia;
JCW – Jahrbuch für Caritaswissenschaft und Caritasarbeit, Freiburg/Br.;
JEH – Journal of ecclesiastical history, London;
JESt – Journal of ecumenical studies, Philadelphia;
JGNKG – Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte, Blomberg;
JHessKG – Jahrbuch der hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung, Darmstadt;
JHI – Journal of the history of ideas, Lancaster/Pa. & New York;
JJS – Journal of Jewish studies, London;
JKGV – Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins, Köln;
JLH – Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie, Kassel;
JMH – The Journal of modern history, Chicago;
JNES – Journal of Near Eastern studies, Chicago;
JPPA – Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und medizinische Anthropologie, Freiburg/B - München;
JQR – Jewish quarterly review, Philadelphia;
JR – The Journal of religion, Chicago;
JRA – Journal of religion in Africa, Leiden;
JSchlesKG – Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte, Düsseldorf;
JSS – Journal of semitic studies, Manchester;
JStJ – Journal for the study of Judaisme, Leiden;
JThSt – The Journal of theological studies, London;
Judaica – Judaica, Zürich;
JuKi – Junge Kirche, Dortmund;
Jurist – The Jurist, Washington;
JustM – Justice dans le monde, Louvain;
JVWestfKG – Jahrbuch des Vereins für westfälische Kirchengeschichte, Bethel b. Bielefeld;

KA – Kyrkohistorisk årsskrift, Stockholm;
Kairos – Kairos, Salzburg;
KatA – Katholiek archief, Amersfoort;
KatBl – Katechetische Blätter, München;
KathGed – Der katholische Gedanke, Regensburg;
KathLebKpf – Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, Münster/Westf.;
KblRefSchw – Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, Basel;
KfS – Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Köln;
KD – Kölner Domblatt, Köln;
KgstBl – Königsteiner Blätter, Königstein/Ts.;
KiOst – Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde, Göttingen;
KJ – Kirchliches Jahrbuch für die evangelische Kirche in Deutschland, Gütersloh;
KKSt – Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Paderborn;
KlBl – Klerusblatt, München;
KlT – Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, Berlin;
KmJb – Kirchenmusikalisches Jahrbuch, Köln;
KS – Kirkehistoriske samlinger, Copenhague;
KuD – Kerygma und Dogma, Göttingen;
KuK – Kunst und Kirche. Ökumenische Zeitschrift für Architektur und Kunst, Linz;
KurtrJb – Kurtrierisches Jahrbuch, Trier;
Kyrios – Kyrios, Berlin;

Latomus – Latomus. Revue d'études latines, Bruxelles;
Laurentianum – Laurentianum, Roma;
LavThPh – Laval théologique et philosophique, Quebec/Can.;
LebZeugn – Lebendiges Zeugnis, Paderborn;
LJ – Liturgisches Jahrbuch, Münster/Westf.;
LQF – Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Münster/Westf.;

LQHR – The London quarterly and Holborn review, London;
LR – Lutherische Rundschau, Stuttgart;
LUA – Lund Universitets årsskrift, Lund;
LuJ – Luther-Jahrbuch, Hamburg;
LuM – Liturgie und Mönchtum, Laacher Hefte, Maria Laach;
LumVie – Lumière et vie, Lyon;
LumVitae – Lumen vitae, Bruxelles;
Luther – Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft, Hamburg;
LuthMH – Lutherische Monatshefte, Berlin;

MAev – Medium aevum, Oxford;
Manuscripta – Manuscripta, St. Louis;
Mar – Marianum, Roma;
MASchr – Münchener Akademie-Schriften, München;
MCom – Miscelánea Comillas, Comillas ‹Santander›;
MD – La Maison-Dieu, Paris;
MdKI – Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts, Bensheim;
MemDom – Memorie domenicane, Firenze;
MF – Miscellanea francescana, Roma;
MFCusG – Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, Mainz;
MIÖG – Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Graz und Wien;
MIÖSA – Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs, Wien;
MissHisp – Missionalia hispanica, Madrid;
MissWerk – Het Missiewerk, Nijmegen;
MJb – Mittellateinisches Jahrbuch, Ratingen;
MNAWL – Mededelingen d. K. Nederl. Akademie van Wetenschappen. Afd. letterkunde, Amsterdam;
ModSch – The Modern schoolman, St. Louis;
MonEccl – Monitor ecclesiasticus, Roma;
MRS – Mediaeval and renaissance studies, London;
MS – Mediaeval studies, Toronto/Can.;
MSR – Mélanges de science religieuse, Lille;
MThSt – Münchener theologische Studien, München;
MThZ – Münchener theologische Zeitschrift, München;
Münster – Das Münster, München;
MusAlt – Musik und Altar, Freiburg/Br.;
Muséon – Muséon, Louvain;
MusKi – Musik und Kirche, Kassel;
MusLess – Museum Lessianum, Paris, Bruxelles & Louvain;
MusSacr – Musica sacra. Cäcilien-Verbandsorgan, Köln;
MWAT – Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Münster/Westf.;

NAG – Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-histor. Klasse, Göttingen;
NAKG – Nederlands archief voor kerkgeschiedenis, Leiden;
NewSchol – The New scholasticism, Washington;
NO – Die Neue Ordnung in Kirche, Staat, Gesellschaft, Kultur, Paderborn;
NoVet – Nova et vetera, Fribourg/S.;
NovT – Novum Testamentum, Leiden;
NRTh – Nouvelle revue théologique, Tournai & Paris;
NTA – Neutestamentliche Abhandlungen, Münster/Westf.;
NThT – Nederlands theologisch tijdschrift, Wageningen;
NTS – New Testament studies, Cambridge;
Numen – Numen, Leiden;
NZM – Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Nouvelle revue de science missionaire, Schöneck/Beckenried (Schweiz);
NZSTh – Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie, Berlin;

OChP – Orientalia christiana periodica, Roma;
ÖAKR – Österreichisches Archiv für Kirchenrecht, Wien;
Oec – Oecumenica. Jahrbuch für ökumenische Forschung, Gütersloh, Minneapolis, Neuchâtel;
OekRu – Oekumenische Rundschau, Stuttgart;
OGE – Ons geestelijk erf, Antwerpen;
OK – Ordenskorrespondenz, Köln;
Or – Orientalia, Roma;
OrBiblLov – Orientalia et biblica Lovaniensia, Louvain;
OrChr – Oriens christianus, Wiesbaden;
OrChrA – Orientalia christiana analecta, Roma;
Ortg – Orientierung, Zürich;
OstkSt – Ostkirchliche Studien, Würzburg;
OTS – Oudtestamentische studiën, Leiden;

PaedRu – Pädagogische Rundschau, Ratingen;
PädW – Pädagogische Welt, Donauwörth;
ParLit – Paroisse et liturgie, Abbaye de St.-André, Bruges;
ParOr – Parole de l'Orient, Kaslik ‹Liban›;
PastBl – Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Köln, Osnabrück, Köln;
Pens – Pensamiento, Madrid;
PEQ – The Palestine exploration quarterly, London;
PerRMCL – Periodica de re morali, canonica, liturgica, Roma;
PhJ – Philosophisches Jahrbuch, Freiburg/Br./München;
PhR – Philosophische Rundschau, Tübingen;
PM – Il Pensiero missionario, Roma;
POC – Proche-Orient chrétien, Jérusalem;
POr – Patrologia orientalis, Paris;
PUCSaCuore – Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore, Milano;

QDisp – Quaestiones disputatae, Freiburg/Br., Basel & Wien;
QFIAB – Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken, Tübingen;
QFRG – Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Gütersloh;
QLP – Les Questions liturgiques et paroissiales, Mont-César ‹Louvain›;
QuStGPhil – Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, Berlin;

RA – Revue archéologique, Paris;
RAM – Revue d'ascétique et de mystique, Toulouse;
RB – Revue biblique, Paris;
RBén – Revue bénédictine, Maredsous;
RBibl – Rivista biblica, Roma;
RBPH – Revue belge de philologie et d'histoire, Bruxelles;
RClA – Revue du clergé africain, Mayidi, Inkisi/Congo;
RDC – Revue de droit canonique, Strasbourg;
RDMond – Revué des deux mondes, Paris;
RÉA – Revue des études anciennes, Bordeaux;
RÉArm – Revue des études arméniennes, Paris;
RÉB – Revue des études byzantines, Paris;
REBras – Revista eclesiástica brasileira, Petrópolis;
RechAug – Recherches augustiniennes, Paris;
REDC – Revista española de derecho canónico, Madrid;
RÉG – Revue des études grecques, Paris;
RÉL – Revue des études latines, Paris;
RelLife – Religion in life, Nashville;
RÉS – Revue des études sémitiques, Paris;
RÉSlaves – Revue des études slaves, Paris;
REspir – Revista de espiritualidad, Madrid;
RET – Revista española de teologia, Madrid;
RevÉtAug – Revue des études augustiniennes, Paris;
RevFil – Revista de filosofía, Madrid;
RevSR – Revue des sciences religieuses, Strasbourg;
RF – Razón y fe, Madrid;
RFN – Rivista di filosofia neo-scolastica, Milano;
RGB – Revue générale belge, Bruxelles;
RGStT – Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Münster/Westf.;
RH – Revue historique, Paris;
RhArch – Rheinisches Archiv, Bonn;
RHE – Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain;
RHÉF – Revue d'histoire de l'Église de France, Paris;
RhJV – Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde, Bonn;
RHM – Römische historische Mitteilungen, Graz & Köln;
RHPhR – Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Strasbourg-Paris;
RHR – Revue de l'histoire des religions, Paris;
RhV – Rheinische Vierteljahrsblätter, Bonn;
RhWZV – Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde, Bonn;
RicRel – Ricerche religiose, Roma;
RivAC – Rivista di archeologia cristiana, Roma;
RLit – Rivista liturgica, Torino-Leumann;
RLSE – Rivista di letterature e di storia ecclesiastica, Napoli;
RM – Revue Mabillon. Archives de la France monastique, Ligugé ‹Vienne›;
RMA – Revue du moyen âge latin, Lyon & Strasbourg;
RMet – The Review of metaphysics, New Haven/Conn.;
RMM – Revue de métaphysique et de morale, Paris;
RomF – Romanistische Forschungen, Frankfurt/M.;
RömQu – Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Freiburg/Br.;
RPAA – Rendiconti della Pontificia Accademia romana di archeologia, Roma;
RPhil – Recherches philosophiques, Bruges;
RPhL – Revue philosophique de Louvain, Louvain;
RPol – The Review of politics, Notre Dame/Ind.;
RPortFil – Revista portuguesa de filosofia, Braga;
RQ – Revue de Qumran, Paris;
RR – The Review of religion, New York;
RSBen – Rivista storica benedictina, Roma;
RSCI – Rivista di storia della Chiesa in Italia, Roma;
RSF – Rivista di storia della filosofia, Milano;
RSH – Revue des sciences humaines, Lille;
RSIt – Rivista storica italiana, Napoli;
RSPhTh – Revue des sciences philosophiques et théologiques, Paris;
RSR – Recherches de science religieuse, Paris;
RStLR – Rivista di storia e letterature religiosa, Firenze;
RThAM – Recherches de théologie ancienne et médiévale, Louvain;

RThom – Revue thomiste, Paris;
RThPh – Revue de théologie et de philosophie, Lausanne;
RTL – Revue théologique de Louvain, Louvain;
RUHSch – Religionsunterricht an Höheren Schulen, Düsseldorf;
RUnOtt – Revue de l'Université d'Ottawa, Ottawa;
RyMde – Rythmes du monde, Lyon & Paris;

SAB – Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Phil.-histor. Klasse, Berlin;
SacDoctr – Sacra doctrina, Bologna;
SacrPolMill – Sacrum Poloniae millenium, Rzym (Romae);
Saeculum – Saeculum, Freiburg/Br.;
SAH – Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-histor. Klasse, Heidelberg;
Sales – Salesianum, Roma/Torino;
Salm – Salmanticensis, Salamanca;
SalzbJPh – Salzburger Jahrbuch für Philosophie, Salzburg & München;
SAM – Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-histor. Klasse, München;
Samml – Die Sammlung, Göttingen;
Sap – Sapienza, Roma-Napoli;
SapLPl – Sapientia, Buenos Aires, La Plata;
SAW – Sitzungsberichte der Österr. Akademie der Wissenschaften in Wien, Wien;
SBTh – Studies in biblical theology, London;
SC – La Scuola cattolica, Venegono Inferiore ‹Varese›;
ScE – Science et esprit, Montréal;
SchlPrJb – Schlesisches Priesterjahrbuch, Stuttgart;
SchrInstChrSozWiss – Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Münster/Westf.;
SchrKRG – Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte, Tübingen;
SchrMonGermHist – Schriften der Monumenta Germaniae historica, Stuttgart;
SchrVRefG – Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Gütersloh;
SchrVSchlHolstKG – Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte, Kiel;
Scriptor – Scriptorium, Bruxelles;
ScriptVict – Scriptorium Victoriense, Victoria;
SE – Sacris erudiri, Steenbrugge/Brugge;
Seminarium – Seminarium, Roma;
Semitica – Semitica, Paris;
SgPol – Sammlung Politeia, Heidelberg & Löwen;
SGV – Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiete der Theologie und Religionsgeschichte, Tübingen;
SHCSR – Spicilegium historicum congregationis SSmi Redemptoris, Roma;
SJTh – Scottish journal of theology, Cambridge;
SKZ – Schweizerische Kirchenzeitung, Luzern;
SM – Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige, München;
SMon – Studia monastica, Montserrat;
SMSR – Studi e materiali di storia delle religioni, Roma;
SO – Symbolae Osloenses, Oslo;
SocComp – Social compass, La Hague;
SocRel – Sociologia religiosa, Padova;
Soph – Sophia, Padova;
SourcesChr – Sources chrétiennes, Paris;
SourcOr – Sources orientales, Paris;
SP – Studia Patavina, Padova;
Speculum – Speculum, Cambridge/Mass.;
SpF – Spicilegium Friburgense, Freiburg/Schw.;
SpFo – Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft, Münster/Westf.;
SR – Schweizer Rundschau, Zürich;
SSL – Spicilegium sacrum Lovaniense, Louvain;
StANT – Studien zum Alten und Neuen Testament, München;
StC – Studia catholica, Nijmegen;
StCan – Studia canonica, Ottawa;
StChrAnt – Studies in christian antiquity, Woodstock;
StDogGSystTh – Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, Zürich;
StdZ – Stimmen der Zeit, Freiburg/Br.;
StenCath – Stenoniana catholica, Kopenhagen;
StG – Studia Gratiana, Bologna;
STK – Svensk teologisk kvartalskrift, Lund;
StLit – Studia liturgica, Nieuwendam;
StMed – Studi medievali, Spoleto, Roma;
StMis – Studia missionalia, Roma;
StMon – Studia monastica, Montserrat;
StMor – Studia moralia, Roma;
StTh – Studia theologica, Oslo;
StudBiblFranc – Studii biblici franciscani liber annuus, Jerusalem;
StudFranc – Studi francescani, Firenze;
StudFrib – Studia Friburgensia, Freiburg/Schw.;
StudGen – Studium generale, Berlin, Göttingen & Heidelberg;
StudGktMorTh – Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, Regensburg;
StudGreg – Studi gregoriani, Roma;
Studium – Studium, Madrid;
SubsHag – Subsidia hagiographica, Bruxelles;
SupplNovT – Supplements to Novum Testamentum, Leiden;
SvExÄrsb – Svensk exegetisk årsbok, Uppsala;
Symb – Symbolon. Jahrbuch f. Symbolforschung, Basel & Stuttgart;
SZG – Schweizerische Zeitschrift für Geschichte, Zürich;

TA – Texte und Arbeiten, Beuron;
TeolEsp – Teologia espiritual, Valencia;
ThA – Theologische Arbeiten, Berlin;
ThB – Theologische Bücherei, München;
Theokratia – Theokratia. Jahrbuch des Institutum Judaicum Delitzschianum, Leiden;
ThEx – Theologische Existenz heute, München;
ThF – Theologische Forschung, Hamburg-Bergstedt;
ThG – Theologie der Gegenwart, Bergen-Enkheim bei Frankfurt/M.;
ThGl – Theologie und Glaube, Paderborn;
ThLZ – Theologische Literaturzeitung, Berlin;
ThOek – Theologie der Oekumene, Göttingen;
Thom – The Thomist, Washington;
ThPh – Theologie und Philosophie (früher: Scholastik), Freiburg, Basel, Wien;
ThPQ – Theologisch-praktische Quartalschrift, Linz;
ThPr – Theologia practica, Hamburg;
ThQ – (Tübinger) Theologische Quartalschrift, München und Freiburg;
ThR – Theologische Rundschau, Tübingen;
ThRv – Theologische Revue, Münster/Westf.
ThSt – Theological studies, Woodstock/Maryl;
ThStK – Theologische Studien und Kritiken, Berlin;
ThToday – Theology today, Princeton;
ThViat – Theologia viatorum. Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Berlin, Berlin;
ThZ – Theologische Zeitschrift, Basel;
TPh – Tijdschrift voor philosophie, Leuven;
Tr – Traditio, New York;
TrThSt – Trierer theologische Studien, Trier;
TrThZ – Trierer theologische Zeitschrift. Pastor bonus, Trier;
TsGL – Tijdschrift voor geestelijk leven, Antwerpen & Utrecht;
TsLit – Tijdschrift voor liturgie, Hekelgem;
TTh – Tijdschrift voor theologie, Nijmegen;
TU – Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Berlin;

UDHildesh – Unsere Diözese in Vergangenheit und Gegenwart. Zeitschrift des Vereins für Heimatkunde im Bistum Hildesheim, Hildesheim;
Univ – Universitas, Tübingen;
UnSa – Una Sancta, Meitingen;
UpUnÄs – Upsala Universitets årsskrift, Uppsala;
UtOU – Ut omnes unum, Paderborn;

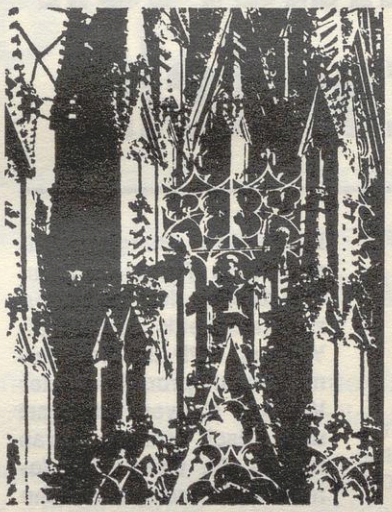
VC – Verbum caro, Taizé;
VChr – Vetera christianorum, Bari;
VD – Verbum domini, Roma;
VEG – Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Mainz;
VEGL – Veröffentlichungen der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung, Göttingen;
Verbum – Verbum SVD, Roma;
VF – Verkündigung und Forschung, München;
VigChr – Vigiliae christianae, Amsterdam;
VIM – Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaften der Westf. Wilhelms-Universität Münster, Münster;
ViPens – Vita e pensiero, Milano;
Vivarium – Vivarium, Assen;
VjWPäd – Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Pädagogik, Bochum;
VlSQ – St. Vladimir's Seminary quarterly, Crestwood/NY;
VS – La Vie spirituelle, Paris;
VT – Vetus Testamentum, Leiden;
VyV – Verdad y vida, Madrid;

WAAGFNRW – Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Köln & Opladen;
WDGB – Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter, Würzburg;
Westf – Westfalen, Münster;
WF – Westfälische Forschungen, Münster;
WichmJ – Wichmann-Jahrbuch, Berlin;
WissPr – Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft (früher: Monatsschrift für Pastoraltheologie), Göttingen;
WissW – Wissenschaft und Weltbild, Wien;
WiWei – Wissenschaft und Weisheit, Düsseldorf;

WMonANT – Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Neukirchen/Moers;
Worship – Worship, Collegeville/Minn.;
WoWa – Wort und Wahrheit, Freiburg/Br.;
WuD – Wort und Dienst, Bethel;
WUNT – Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Tübingen;
WZ – Westfälische Zeitschrift, Münster;
WZUHalle – Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle;
WZUJena – Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Jena;
WZULeipzig – Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig, Leipzig;

ZAGV – Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins, Aachen;
ZAW – Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Berlin;
ZBKG – Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte, Nürnberg;
ZDADL – Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur, Wiesbaden;
ZDMG – Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Wiesbaden;
ZDP – Zeitschrift für deutsche Philologie, Berlin;
ZDPV – Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins, Wiesbaden;
ZEvE – Zeitschrift für evangelische Ethik, Gütersloh;
ZevKR – Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht, Tübingen;
ZGAErml – Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands, Braunschweig;
ZGObrh – Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, Karlsruhe;
ZKG – Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart;
ZKst – Zeitschrift für Kunst, Leipzig;
ZKTh – Zeitschrift für katholische Theologie, Wien;
ZKuG – Zeitschrift für Kunstgeschichte, Berlin;
ZMR – Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, Münster/Westf.;
ZNW – Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, Berlin;
ZPhF — Zeitschrift für philosophische Forschung, Meisenheim/Glan;
ZRGG – Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Köln;
ZSavRGGerm – Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung, Weimar;
ZSavRGKan – Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung, Weimar;
ZSavRGRom – Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung, Weimar;
ZSG – Zeitschrift für schweizerische Geschichte, Zürich;
ZSKG – Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte. Revue d'histoire ecclésiastique, Freiburg/Schw;
ZSlPh – Zeitschrift für slavische Philologie, Heidelberg;
ZThK – Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen;
ZW – Zeitwende, Gütersloh;
Zwing – Zwingliana, Zürich;

Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters



Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Die „Neue Folge" der Reihe wird herausgegeben von Ludwig Hödl und Wolfgang Kluxen. Insgesamt sind in der Reihe über 200 Bände erschienen, von denen etwa 50 Bände lieferbar sind.

Aschendorff Münster

Das aristotelische Kontinuum in der Scholastik. Von Wolfgang Breidert. Die Scholastik an der Wende von der physikalischen Kontinuumslehre zur modernen Mathematik des Unendlichen. Breiderts Untersuchung ist nicht nur ein positiver Beitrag zur Philosophie- und Mathematik-Geschichte, sondern entwickelt zugleich ein Exempel für ein Modell der Wissenschaftsgeschichte überhaupt. 84 Seiten, kart 14,— DM (Best.-Nr. 3145).

Das Alte Testament in der Heilsgeschichte. Von Venicio Marcolino. Untersuchung zum dogmatischen Verständnis des Alten Testaments als heilsgeschichtlicher Periode nach Alexander von Hales: Die Stellung Christi in der Heilsgeschichte, Wegbereiter des Neuen Bundes im Alten Bunde, die heilswirksame Gegenwart Christi im Alten Testament, die alttestamentlichen Heilszeichen (Sakramente), die Erfüllung des Alten Testaments durch das Neue. 378 Seiten, kart. 58,— DM (Best.-Nr. 3146).

Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. Von Hans-Gerhard Senger. Er zeigt, daß Nikolaus von der Auseinandersetzung mit der spätmittelalterlichen Inkommensurabilitätslehre seinen Weg zur Erkenntniskritik der „Docta ignorantia" findet und daß zugleich schon hier eine Vorausleistung für die Erkenntnismetaphysik der Spätwerke erbracht wurde. Im Druck.

Leben und Schriften des Prager Magisters Adalbert Rankonis de Ericinio. Von Jaroslav Kadlec. In einer glänzenden geistesgeschichtlichen und literarhistorischen Einleitung stellt Kadlec Leben und Schriften und in einer kritischen Edition das literarische Werk des Magisters der Philosophie und Theologie vor. Sein Buch ist ein bemerkenswerter Beitrag zum philosophischen, theologischen und soziologischen Verständnis des 14. Jahrhunderts. 372 Seiten, 4 Abbildungen auf Tafeln, kart. 60,— DM (Best.-Nr. 3148).

Scholastik und kosmologische Reform. Von Ferdinand Fellmann. Auf dem Hintergrund der spätscholastischen Naturphilosophie wird die philosophische Bedeutung der kopernikanischen Himmelsreform sichtbar gemacht. 75 Seiten, kart. 12,— DM (Best.-Nr. 3900).

Neue Entwürfe für einen problemorientierten Religionsunterricht

Religionspädagogische Praxis (RPP)

Rolf Lüpke/Georg Friedrich Pfäfflin: Herausforderung durch die Dritte Welt

Dargestellt am Beispiel Brasiliens. Eine fächerübergreifende Unterrichtseinheit. Etwa 152 Seiten. Paperback ca. DM 12.–. Reihe: Religionspädagogische Praxis 1. In Zusammenarbeit mit dem Calwer Verlag, Stuttgart. Titelnummer: 925229 [Frühjahr 1971].

Ausgangspunkt dieser problemorientierten Unterrichtseinheit ist die Behandlung des Themas ›Dritte Welt‹ im Religionsunterricht. Die Materialien und ihre inhaltliche und methodische Darstellung sind jedoch auch fächerübergreifend für den Geschichtsunterricht, Sozialkundeunterricht und für die außerschulische Bildungsarbeit. Ein ergänzendes Arbeitsheft [etwa 48 Seiten ca. DM 2.80] bietet Texte und Aufgaben für den Schüler.

Franz Kaspar: Gruppenpädagogische Unterrichtsverfahren für den Religionsunterricht

Eine schulpraktische Arbeitshilfe für Information, Kommunikation, Kooperation. Etwa 150 Seiten. Paperback ca. DM 12.–. Reihe: Religionspädagogische Praxis 2. In Zusammenarbeit mit dem Calwer Verlag, Stuttgart. Titelnummer: 925230 [Frühjahr 1971].

Die Reihe ›Religionspädagogische Praxis‹ tritt an die Stelle der ›Schriften zur Katechetik‹ des Kösel-Verlags. RPP ist eine Gemeinschaftsproduktion der Verlage Calwer, Stuttgart und Kösel, München, was bereits die überkonfessionelle Zielsetzung der Reihe dokumentiert.
RPP bildet zugleich die Brücke zwischen den beiden Zeitschriften ›zB‹ und ›Katechetische Blätter‹, deren Hauptschriftleiter dem Herausgeberkreis der Schriftenreihe angehören.
Auf diese Weise entsteht ein dichtes, aufeinander abgestimmtes religionspädagogisches Angebot für Pfarrer, Katecheten, Religionslehrer und Pädagogen beider christlicher Konfessionen.

Kösel-Verlag

Alfred Klose / Rudolf Weiler

Menschen im Entscheidungs-prozeß

Eine grundlegende Entscheidungshilfe für Unternehmer, Gewerkschaftler, Politiker, Juristen, Publizisten und Wissenschaftler.

Der vorliegende Sammelband mit internationalem Mitarbeiterstab will einen klärenden Beitrag zu diesem zentralen Problem menschlicher Existenz in der Welt von heute leisten.

Der 1. Teil bietet die Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der empirischen Sozialanthropologie, mit den Dimensionen „Geschichte und Tradition" und mit der bisherigen christlichen Sozialethik.

Im 2. Teil kommen konkrete Entscheidungssituationen ins Blickfeld. Dadurch wird dieses Buch zu einer echten Entscheidungshilfe.

Autoren: Albrecht Beckel (Münster) / Götz Briefs (Washington) / Anton Burghardt (Wien) / Gustav Ermecke (Bochum) / Urs K. Hedinger (Bern) / Phillipp Herder-Dorneich (Bochum) / Charles E. Johnson (Boston) / Heinz Kienzl (Wien) / Alfred Klose (Wien) / René Marcic (Salzburg) / Johannes Messner (Wien) / Akira Mizunami (Fukuoda) / L. R. Mobley (Maryland) / Gerhard Müller (Köln) / Anton Rauscher (Münster) / James E. Richard (Boston) / Herbert Schambeck (Wien) / Johann Schasching (Rom) / Wolfgang Schmitz (Wien) / Johannes K. Sugano (Tokio) / Wilhelm Weber (Münster) / Rudolf Weiler (Wien) / Ferdinand A. Westphalen (Wien) / Ernst Wüthrich (Bern).

Reihe: „Sozialethik und Gesellschaftspolitik", herausgegeben von Gustav Ermecke, Charles E. Johnson, Johannes Messner, Akira Mizunami, Johann Schasching.
416 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag, S 224,—, DM 36,20.

VERLAG HERDER · WIEN

„Der Glaube ist sozusagen der letzte Sinn dessen, was bereits vorhanden ist, nämlich der menschlichen Erfahrung!“ (Leslie Dewart)

Leslie Dewart
Die Grundlagen des Glaubens

Band 1: Historische Analyse

In Dewarts Werk *Die Zukunft des Glaubens* hieß die Frage: Darf man annehmen, daß sich der christliche Glaube wirklich entwickelt, wenn man voraussetzt, daß dieser Glaube *übernatürlich* und sein Gegenstand *geoffenbart* ist? In dem vorliegenden Buch lautet die Frage: Darf man annehmen, daß sich der christliche Glaube wirklich entwickelt, wenn vorausgesetzt wird, daß dieser Glaube *wahr* und sein Gegenstand *wirklich* ist?

Diese Frage ist in der gegenwärtigen Situation vor allem der römisch-katholischen Kirche keine theoretische Angelegenheit. Denn die gegenwärtigen Auseinandersetzungen um traditionalistische oder progressive Standpunkte gehen letztlich auf die Frage zurück: *Kann sich der Glaube entwickeln?* Der erste hier vorliegende Band des Werkes befaßt sich vor allem mit dem geschichtlichen Weg, den das christliche Denken gegangen ist. Dabei werden die Zulänglichkeiten und Unzulänglichkeiten des Entwicklungsprozesses im christlichen Denken aufgezeigt, die zu den gegenwärtigen Schwierigkeiten geführt haben.

Ca. 180 Seiten, geb. ca. 18,80 DM. Bestell-Nr. 3 545 24028 2.

Band 2: Neue Grundlagen des Glaubens, in Vorbereitung.

Früher von Leslie Dewart erschienen:
Die Zukunft des Glaubens

Pressestimmen:

Endlich wieder einmal das Konzept eines Theologen, der sich in bester katholischer Tradition befindet, wenn er sich in so großer Öffentlichkeit und Unbefangenheit den wirklichen Problemen der Gegenwart stellt. (Wilhelm Breuning in Religion und Theologie)

Ich bin geneigt, dieses Buch zu den bedeutendsten Beiträgen in der Diskussion der heutigen Gottesfrage zu zählen. (Bernhard Neumann in Lebendiges Zeugnis)

Dewarts Buch ist zweifellos außergewöhnlich. Er spricht aus, was viele seiner Glaubensgenossen nicht zu denken wagen, und er ist bereit, den katholischen Glauben neu zu konzipieren. (Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts)

244 Seiten, Leinen 22,80 DM. Bestell-Nr. 3 545 24017 7.

Benziger Verlag Köln

Theologische Neuerscheinungen (in Auswahl)

Klaus Demmer

Sein und Gebot

Die Bedeutsamkeit des transzendentalphilosophischen Denkansatzes in der Scholastik der Gegenwart für den formalen Aufriß der Fundamentalmoral

XVII, 254 Seiten, ca. DM 36,—. Best.-Nr. 7201. – Der Autor, Professor für Moraltheologie an der Gregoriana/Rom, stellt hier die Frage nach den Denkvoraussetzungen moraltheologischer Argumentation. Er bedient sich hierbei des transzendentalphilosophischen Denkansatzes in der Scholastik der Gegenwart. Die Arbeit macht sichtbar, wie die Klärung metaphysischer Grundbegriffe und Vorentscheidungen der Moraltheologie eine Hilfe für ihr Gespräch mit zeitgenössischem Denken sein kann. Das gilt auch und zumal auf der Ebene der ökumenischen Begegnung.

Romano Guardini

Theologische Briefe an einen Freund

Einsichten an der Grenze des Lebens

Ca. 70 Seiten, ca. DM 5,—. Best.-Nr. 73452. – Die Briefe Guardinis enthalten Gedanken, die – trotz der zum Teil durchaus unfertigen Formulierung – für den Christen von heute Wesentliches und Orientierendes über das Christsein aussagen. „Vielleicht liegen in ihnen Ansätze zu neuen theologischen Problemen bzw. einer neuen Art, sie anzufassen" (Notiz Guardinis über seine Briefe).

Romano Guardini

Die Existenz des Christen

516 Seiten, Leinen ca. DM 38,—. Best.-Nr. 73451. – „Die Existenz des Christen", eine Niederschrift von Vorlesungen der Jahre 1958 bis 1961 fragt weit ausholend und intensiv nach den Grundlagen des Christlichen. Einen Eindruck davon vermitteln die Hauptthemen: Glaube und Offenbarung – Der wirkliche Gott – Der Anfang aller Dinge – Die Urschuld und der christliche Geschichtsbegriff – Die Erlösung und die Person Jesu Christi – Der Fortgang des Werkes Christi in der Geschichte: Die Kirche.

Ulrich Horst

Gesetz und Evangelium

Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Band 13

Das Alte Testament in der Theologie des Robert von Melun. – Ca. 145 Seiten, kartoniert ca. DM 15,—. Best.-Nr. 794013. – Robert v. M., einer der großen Meister des 12. Jahrhunderts, hat sich zu dem in der Kirche stets umstrittenen Verhältnis des AT zum Evangelium besonders ausführlich geäußert. Eine zusammenfassende Darstellung scheiterte bislang, weil große Teile der Sentenzen Roberts noch nicht ediert sind. Die vorl. Untersuchung stellt Roberts Lehre über das AT und seine heilsgeschichtliche Stellung dar, konfrontiert sie mit seinen Zeitgenossen und bietet umfangreiches hss. Material.

Johannes Kadenbach

Das Religionsverständnis von Karl Marx

Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, Band 24–25

Ca. 500 Seiten, kart. ca. DM 50,—. Best.-Nr. 701124. – Die umfassende Themastellung schließt neben der Untersuchung des Religionsverständnisses Marxens auch dessen Kritik der Religion ein. Die Arbeit erweist sich nicht nur als grundlegender Beitrag für die heutige in sich gespaltene Marx-Interpretation, sondern auch für das Verständnis des hegelianischen wie des leninistisch-russischen Denkens.

Hermann Schalück

Armut und Heil

Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Band 14

Eine Untersuchung über den Armutsgedanken in der Theologie Bonaventuras. – XXVI, 215 Seiten, kartoniert ca. DM 24,—. Best.-Nr. 794014. – Die vorliegende Untersuchung über die bonaventurianische ‚speculatio pauperis in deserto' greift das besonders seit Vaticanum II betonte Anliegen einer dienenden und armen Kirche auf und stellt im Anschluß an einen Hauptvertreter der mittelalterlichen Franziskanerschule einige grundlegende theologisch-systematische Reflexionen zu diesem noch wenig erörterten Problemkreis zur Diskussion.

Herman Schell

Katholische Dogmatik

Kritische Ausgabe, hrsg. von J. Hasenfuß und P.-W. Scheele

Band II: Die Theologie des dreieinigen Gottes. Die Kosmologie der Offenbarung. – Ca. 400 Seiten, Leinen ca. DM 40,— (Subsk.-Preis). Der verbilligte Subskriptionspreis erlischt mit dem Erscheinen von Band III

„Mit Recht wird man sagen können, daß Schells Tragik darin besteht, die Initiative zum Dialog in einer Zeit ergriffen zu haben, die noch völlig vom Geist der Defensive beherrscht war; daß er heute zu den Theologen erster Größe zählen würde" (THEOLOGISCHE REVUE).

Alfons Skowronek

Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart

Haupttypen der Sakramentsauffassungen in der zeitgenössischen, vorwiegend deutschen evangelischen Theologie

268 Seiten, Leinen DM 28,—. Best.-Nr. 7856. – Der Autor untersucht die in den letzten Jahrzehnten vertretenen, oft gegensätzlichen Äußerungen evangelischer Theologen zum Sakrament und konfrontiert dann deren Aussagen mit der Bibel. Im Blick auf eine zukünftige Einigung zeigt sich als verheißungsvoller Befund das Ringen um die bibelgemäße Aussage über das Sakrament als Mittel des Heils neben dem Wort oder mit dem Wort.

Albert Warkotsch

Die antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter

Texte in Übersetzungen

Ca. 540 Seiten, Leinen ca. DM 34,—. Best.-Nr. 7962. – Der vorliegende Quellenband enthält Texte bekannter Kirchenväter und Kirchenschriftsteller zur antiken Philosophie. Diese werden nach Autoren und Richtungen angeordnet und gut gegliedert dargeboten. Bei jedem vorgestellten Kirchenvater oder Philosophen findet der Benutzer eine knappe Hinführung zu Person, Lehre und Hauptwerken als Vorbereitung auf eine ergiebige und kritische Lektüre der folgenden Quellentexte. Mit Sach- und Personenregister.

Schöningh München Paderborn Wien

HABBEL AKTUELL

Was heißt christlich?

E. BIRRER SJ

Was heißt christlich?

160 Seiten, Leinen, 14,80 DM

„Was haben Priester und Laien, die sich in der Kirche wirklich engagieren, heute eigentlich zu tun?" Viele Jahre Tätigkeit in Entwicklungsländern zeigten die christliche Existenz durch die Gegenwart der Industrie so sehr in Frage gestellt, „daß wir unsere Arbeit von Grund auf überdenken mußten". Dieses Buch ist das Resultat davon: Sehr unkonventionell, von großem Wert für jeden aktiven Christen, als Versuch, die Welt, das Sein, unsere Rolle darin neu zu verstehen. „Wenn das Buch Mut zum Einsatz gibt, dann hat es sein Ziel erreicht."
Ohne Zweifel wird das Buch eine Diskussion auslösen.
Es zeigt in hervorragender Weise, wie eine tiefe philosophische und theologische Bildung und Besinnung einerseits und die Begegnung mit der konkreten Situation des Lebens anderseits zu einem neuen fruchtbaren Verständnis des kirchlichen Lebens führt.

Der wirkliche Gott

BRUNO BORUCKI SJ

Der wirkliche Gott und seine Offenbarung

296 Seiten, Leinen, 19,80 DM

Das Werk bietet eine überaus glückliche Synthese von altbewährten und neuerarbeiteten Gedanken zu den Grundfragen des Glaubens und der Theologie. Die traditionellen Positionen werden nicht aufgegeben, sondern durch die Konfrontation mit den existentialistischen Begriffen zu modernem Verständnis geführt. Die exakte, klare Sprache vermeidet die üblichen Schlagworte und verwirrende Weitschweifigkeit. So erreicht das Buch wirklich das gesteckte Ziel.
In der heutigen Glaubenskrise vermag es Klärung zu verschaffen und zum Nachdenken anzuregen. In der immer mehr anschwellenden Flut moderner religiöser Literatur wirkt es in seiner sachlichen Konzentration ungemein wohltuend. Prof. B. H.
Das Buch behandelt u. a. die natürliche Gotteserkenntnis und die damit zusammenhängende Problematik, Funktion und Thematik des Dogmas, Tatsache und Tradition der Offenbarung, Inhalt und Werden des Glaubensaktes, das Glaubensgut in Tradition, Anpassung, Theologie, Kirche und Lehramt. Der präzise Stil Boruckis erleichtert das Mitgehen außerordentlich.

Zölibat und Glaubenskrise

DIETRICH VON HILDEBRAND

Zölibat und Glaubenskrise

160 Seiten, 11,80 DM

Der als bedeutender Philosoph bekannte Verfasser hat in seinen Schriften viel über die Größe und Schönheit der Ehe geschrieben. In vorliegendem, tiefgründigem Werk nimmt er als Laie, Ehemann und Vater Stellung zur vieldiskutierten Zölibatsverpflichtung der Priester. Was er über Sinn und Würde des Zölibats zu sagen weiß, sollten besonders unsere jungen Priester, wie auch interessierte Laien gründlich studieren und überdenken.
Amtsblatt der Diözese Regensburg

Die neue Theologie in Holland

P. Dr. CARLO STRAETER SJ

Die neue Theologie in Holland

56 Seiten, engl. brosch., Format 17x24 cm, DM 5,80

Aus einem Brief an den Verleger:
„nicht nur gut, sondern vorzüglich. Man wird klar, sachlich, anhand klug gewählter Zitate orientiert, die so umfangreich sind, daß man sowohl die Hauptthesen wie die „Atmosphäre" vermittelt bekommt. Dazu wird nicht nur jede emotionale Polemik vermieden, sondern sauber argumentiert." Dr. K. M.
Die vielen, auch längeren Zitate, ermöglichen es dem Leser sich selbst ein Urteil zu bilden. Eine kritische Beurteilung beschließt die ausgezeichnet informierende Arbeit.

VERLAG JOSEF HABBEL REGENSBURG 9

KARSTEN BÜRGENER

Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten

Sind die biblischen Berichte von der Auferstehung Jesu historisch unglaubwürdig? Sind sie nichts als das Produkt urchristlicher Legendenbildung? Bisher hatten die Vertreter dieser Auffassung ein starkes Argument auf ihrer Seite: Die vielen schwerwiegenden Widersprüche zwischen den verschiedenen Osterberichten.

Diesen Widersprüchen ist der Verfasser systematisch nachgegangen. Er stößt dabei unverhofft auf eine Reihe schwerer Fehler der zeitgenössischen Exegese, angefangen bei einfachsten grammatikalischen Übersetzungsfehlern und völlig willkürlicher Textkritik bis hin zur Nichtbeachtung zahlreicher biblisch-orientalischer Denkgewohnheiten. Auf der anderen Seite gelingen ihm einige neue, entscheidende exegetische Beobachtungen. Das Ergebnis ist erstaunlich. Es erweist sich, daß eine fast reibungslose Harmonie aller neutestamentlichen Osterberichte möglich ist. Die vielen Widersprüche sind offenbar nur scheinbar. Sie können fast ausnahmslos auf die besondere Art biblischer Berichterstattung zurückgeführt werden.

Dieses Buch ist die erste fast vollständig gelungene Osterharmonie überhaupt. Aber nicht nur das, es ist zugleich eine recht umfassende Abhandlung der Osterberichte, die auch dem interessierten Laien verständlich ist und ihn an einem der zentralsten Punkte in die heutige Auseinandersetzung um die Bibel einführen kann.

Aus dem Inhalt: Ein aussichtsloser Versuch? Zwei juristische Grundsätze. Das Problem der unvollständigen Personenangaben. Kollekive Ausdrucksweise. Fehlende Zeit- und Ortsangaben. Ein Evangelium ohne Schluß. Allgemein unvollständige Berichterstattung im Neuen Testament.

Salbung am „dritten" Tag? Jerusalem contra Galiläa? Und sagten kein einziges Wort? Wo liegt Emmaus? Jesus erscheint den Jüngern am Ostersonntagabend. Ostern und Pfingsten auf einen Tag? Die Rückkehr nach Galiläa. Die Epiphanie auf dem Berge. Die Reihenfolge der Erscheinungen in Galiläa, die Rückkehr der Apostel nach Jerusalem und die Himmelfahrt Jesu.

Als Manuskript gedruckt, 212 Seiten, DM 7,50.

Bestellen Sie bitte direkt beim Verfasser: K. Bürgener (Pastor an der Ev.-Luth. St. Stephanuskirche)
2 Hamburg 19, Hellkamp 68

GESELLSCHAFT
UND
THEOLOGIE

Reiner Strunk
POLITISCHE EKKLESIOLOGIE IM ZEITALTER DER REVOLUTION
Gesellschaft und Theologie/Systematische Beiträge
Ca. 320 Seiten. Snolin. Ca. 19,50 DM
Die vorliegende Arbeit führt Grundtypen „politischer Ekklesiologie" auf dem Hintergrund der Revolutionskritik des 19. Jahrhunderts vor. Ein wichtiger Beitrag zur heutigen Diskussion um eine neue „politische Theologie".

Margaretta K. Bowers u. a.
WIE KÖNNEN WIR STERBENDEN BEISTEHEN
Aus dem Amerikanischen von Doris Meindl.
Mit einer Einführung von M. P. Engelmeier und Y. Spiegel
Gesellschaft und Theologie/Praxis der Kirche
Ca. 200 Seiten. Snolin. Ca. 16,50 DM
Der sterbende Mensch ist heute in erschreckendem Maße allein gelassen. Um ihm zu helfen, bedarf es der Hilfe für jene, die sich in der letzten Zeit therapeutisch um ihn bemühen.

Wolfgang Marhold
FRAGENDE KIRCHE
Über Methode und Funktion kirchlicher Meinungsumfragen
Mit einer Einführung von N. Greinacher
Gesellschaft und Theologie/Praxis der Kirche
196 Seiten. Snolin. Ca. 18,— DM
Hier liegt eine neuartige Studie vor, die auf die theologische Bedeutsamkeit empirischer Befragungen im Raum der Kirche hinweist und gleichzeitig konkrete Vorschläge und Anregungen für künftige Umfrage entwickelt.

Matthias-Grünewald-Verlag, 65 Mainz, Postfach 3080. In Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag, München

Dem Worte verpflichtet
Festschrift zum 250jährigen Jubiläum des Verlages Aschendorff
Mit einer Bibliographie der Verlagswerke von 1912 bis 1970



»Einer jener seltenen und fast immer nur von Verlagsseite selbst erbrachten Beiträge zur allgemeinen Geschichte einer noch lange nicht hinreichend beachteten Potenz des kulturellen Lebens, in der sich Anregung, Formierung und Kalkulation des Geistigen auf eine schwer durchschaubare überpersönlich-persönliche Weise vermischen« (Archiv für Kulturgeschichte).

»Respekt vor solcher Leistung, vor einem alten Hause, das jung und von den Anfängen bis heute immer im Besitz derselben Familie geblieben ist« (Bücherschiff).

»Dem Worte verpflichtet« behandelt den Zeitraum von 1912 bis heute, denn für die Zeit bis 1912 erschien seinerzeit schon ein umfangreiches Werk »Die Aschendorffsche Presse«, das schon seit langem vergriffen ist. Die neue Festschrift enthält Beiträge von Gottfried HASENKAMP über »Werden und Wirken des Hauses bis 1970«, Klaus GRUNA »Bemerkungen zum geistigen Profil des Hauses Aschendorff« und Karl-Heinz KIRCHHOFF »Von der Bergstraße zur Gallitzinstraße«, eine genealogisch und stadtgeschichtlich interessante Darstellung der wechselnden Betriebsstätten des Verlages.

Die von Helga OESTERREICH erarbeitete Bibliographie füllt mit Namenregister nicht weniger als 457 Seiten. Sie ist nach Sachgruppen geordnet und macht die Vielseitigkeit des verlegerischen Schaffens deutlich: Religion, Theologie, Philosophie – Psychologie, Pädagogik – Recht, Verwaltung, Wirtschafts- und Sozialwissenschaften – Geschichte, Kulturgeschichte, Kunst, Volks- und Landeskunde – Sprach- und Literaturwissenschaft – Schöne Literatur, Musik – Jugendbücher – Naturwissenschaften, Medizin – Schulbücher – Reihen und Sammlungen – Zeitschriften, Jahrbücher, Adreßbücher, Kalender, Zeitungen.

»Diese, übrigens reichbebilderte, Festschrift kann sich sehen lassen. Aus ihr können kommende Generationen lernen, daß Traditionen auch heute noch sinnvoll sein können und daß die Zukunft eben von diesen Traditionen her mitgestaltet werden kann« (Deutsche Tagespost).

»Questo volume celebrativo, arricchito anche da interessanti illustrazioni, costituisce un prezioso contributo per un aspetto importante della vita culturale tedesca e per la storia dell'editoria, ed è un esempio di come avvalersi su un piano di serietà anche delle più fauste ricorrenze commemorative« (La Civilta Cattolica).

»Die Festschrift macht auch in drucktechnischer Hinsicht den Betrieben des Hauses Ehre« (Antiquariat).

Dem Worte verpflichtet
Im Auftrage des Verlages herausgegeben von Gottfried HASENKAMP. 589 Seiten, 3 Abbildungen im Text, 47 Abbildungen auf Tafeln, 1 Falttafel, Leinen 40,– DM.
Bezug durch Ihre Buchhandlung.

Aschendorff
Münster

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 **1971** **67. Jahrgang**

Unfehlbar? Wilhelm Breuning (A) und Heribert Schauf (B) zu der „Anfrage" von Hans Küng . . . . Spalte 161

Exegese des AT und NT

Kilian: Die Verheißung Immanuels Jes 7,14 (Rehm)
Langlament: Gilgal et les récits de la traversée du Jourdain (Jos. III–IV) (Soggin)
Müller: Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie (Knoch)
Beyerlin: Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht (Gross)
Beyer: Althebräische Grammatik (W. Richter)
Brox: Die Pastoralbriefe (Schierse)
Roloff: Das Kerygma und der irdische Jesus (W. Pesch)
Lindblom: Geschichte und Offenbarungen. Vorstellungen von göttlichen Weisungen und übernatürlichen Erscheinungen im ältesten Christentum (Lohfink)

Kirchen- und Dogmengeschichte

Fink: Der Mars Camulus-Stein in der Pfarrkirche zu Rindern (S. Frank)
Mayer: Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus (H. Becker)
Miczka: Das Bild der Kirche bei Johannes von Salisbury (Pellens)
Roscher: Papst Innocenz III. und die Kreuzzüge (Iserloh)
Skobel: Das Jungfräuliche Klosterstift zur Heiligen Maria Magdalena von der Buße zu Lauban in Schlesien von 1320–1821 (Wesemann)
Madey: Kirche zwischen Ost und West (Khoury)
Menzel: Abt Franz Stephan Rautenstrauch von Břevnov-Braunau (Engelbert)
Ostbairische Grenzmarken. Passauer Jahrbuch Bd XI/1969 (Sydow)
Braunfels: Abendländische Klosterbaukunst (Angenendt)

Dogmatik und Konfessionskunde

Bernardi de Trilia: Quaestiones disputatae de cognitione animae separatae (Dettloff)
Schillebeeckx: Gott– Die Zukunft des Menschen (L. Karrer)
Winklhofer: Kirche in den Sakramenten (Breuning)
Christen wollen das eine Abendmahl. Mit Beiträgen von H. Bacht u. a. (Schauf)
Stählin: Mysterium (Brandenburg)
Gallus: „Der Nachkomme der Frau" in der Altlutheranischen Schriftenauslegung, 1. Bd (Brandenburg)
Olearius: Die Umbildung der altprotestantischen Urstandslehre durch die Aufklärungstheologie (Greschat)

Moraltheologie und Christliche Sozialwissenschaft

Van Kol: Theologia Moralis (Demmer)
Hörmann: Lexikon der christlichen Moral (Ermecke)
Diederich: Kompetenz des Gewissens (Casetti)
Messner: Du und der andere (Berg)
Roos: Demokratie als Lebensform (Weiler)
Macht von unten. Bürgerrechtsbewegung, außerparlamentarische Opposition und Kirchenreform. Hrsg. von Th. Ebert und H.-J. Benedict (Siefer)
Bennemann: Verbände – von der Last ihrer Erneuerung (Oelinger)

Kirchenrecht

Weigand: Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus (Merzbacher)
Schelauske: Naturrechtsdiskussion in Deutschland (F. X. Kaufmann)
Wetzel (Hrsg): Die öffentlichen Sünder oder soll die Kirche Ehen scheiden? (H. Herrmann)
Kirche und Staat. I und II. Hrsg. von E. Eichmann (Steinmüller)
Schwendenwein: Priesterbildung im Umbruch des Kirchenrechts (Astrath)
Arneth: Das Ringen um Geist und Form der Priesterbildung im Säkularklerus des siebzehnten Jahrhunderts (Astrath)

Liturgiewissenschaft

Jungmann: Messe im Gottesvolk (Schnitzler)
Mortari: Consacrazione episcopale e collegialitá (K. Richter)
Von Arx: Das Klosterrituale von Biburg (v. Severus)
Praepositini Cremonensis Tractatus de Officiis (Lengeling)
Schenk: Aus der Geschichte der Liturgie in Polen (Kurzeja)

Pastoraltheologie

Via indirecta. Beiträge zur Vielstimmigkeit der christlichen Mitteilung. (Th. Kampmann zum 70. Geburtstag.) Hrsg. von G. Lange und W. Langer (Hanssler)
Die neue Gemeinde. Hrsg. von A. Exeler, J. B. Metz und W. Dirks (Schuster)
Jansen: Die Kirche in der Großstadt (Greinacher)
Balducci: La Chiesa come eucaristia (Berning)
Anciaux: Sakrament und Leben (Greinacher)
Höfer: Predigt und heutige Exegese (Massa)
Sobotta: Die Heilswirksamkeit der Predigt in der theologischen Diskussion der Gegenwart (Massa)
Schilling: Grundlagen der Religionspädagogik (Padberg)
Dreher: Berufsschulkatechesen (Missalla)

Religionswissenschaft und Philosophie

Welte: Determination und Freiheit (Bröker)
Thorpe: Der Mensch in der Evolution (Bröker)
Reines: Maimonides and Abrabanel on Prophecy (Freimark)

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

Unfehlbar?

Wilhelm Breuning (A) und Heribert Schauf (B) zu der „Anfrage" von Hans Küng*

A

Küng legt eine Kampfschrift vor. Mir scheint, es geht ihm darum, daß im kirchlichen Lebensstil die absolutistischen Formen der Führung radikaler abgelehnt und abgebaut werden, als es nach seiner Auffassung bisher geschehen ist. Die entscheidende Schlacht muß noch geschlagen werden. Auch das II. Vatikanum brachte sie noch nicht. Deshalb zielt sein Stoß auf einen Punkt, an dem sich die triumphale Selbsteinschätzung der Kirche in einer besonders hinderlichen Weise zeigt: in der Art, wie „Unfehlbarkeit" für gewisse Aussagen des kirchlichen Lehramts beansprucht wird und – vielleicht noch stärker – um die Weise, wie dieser Anspruch in der Praxis durchgeführt wird. Dabei versucht er, den Weg zu gehen, der den Unfehlbarkeitsanspruch am gründlichsten widerlegen könnte: den Weg der Tatsachen, die zeigen sollen, daß der „römische" Anspruch nicht stimmt. Der konkrete Ansatzpunkt ist die Enzyklika „Humanae vitae", die aber – um zu dem Zweck geeignet zu sein – durch theologische Interpretation zu einem im „römischen" Sinn unfehlbaren Dokument aufbereitet werden muß.

Für diese Auffassung von Unfehlbarkeit sieht Küng die Grundlage im I. Vatikanum. Mit dessen theologischer Problematik befaßt er sich – wieder durchweg auf dem methodischen Weg, Fakten

* **Küng, Hans: Unfehlbar. Eine Anfrage.** – Zürich-Einsiedeln-Köln: Benziger 1970. 204 S. engl. br. DM 13.80

sprechen zu lassen –, um die Unfehlbarkeitsaporie, wie er sie versteht, herauszupräparieren: „Die der Kirche gegebenen Verheißungen fordern Anerkennung... Auf der anderen Seite: die Irrtümer in der Kirche fordern Anerkennung!" (141).

K. bemüht sich um eine Überwindung des Dilemmas auf einer höheren Ebene: „Die Kirche wird in der Wahrheit erhalten, trotz aller immer möglichen Irrtümer" (143). Der Schlußteil versucht diese Synthese verständlich zu machen: Gott wird als Grund der Unzerstörbarkeit der Kirche geglaubt, und gerade damit kann doch das Vorkommen aller möglichen Irrtümer auch beim kirchlichen Lehramt unbefangen zugegeben werden.

Man wird, wenn man zur Kritik übergeht, gerade diesem Schlußteil bestätigen können, daß er in oft schlichter und viele ansprechender Form Gott als Glaubensgrund auch für den Glauben an die Kirche herausstellt. Andererseits zeigen die Gedanken ein gutes Einfühlungsvermögen in die ökumenischen Probleme, die mit dem Thema verbunden sind. Nun ist aber – wie eingangs schon erwähnt – das Buch eine einigermaßen leidenschaftlich verfaßte Kampfschrift. Gegen wen richtet sie sich? Es liegt auf der Hand: Gegen das römische Verständnis von Unfehlbarkeit und die daraus folgende Praxis. Aber gerade deshalb gerät man in eine gewisse Zwiespältigkeit. Nicht so sehr, daß man die eigene Stellungnahme scheuen würde, sondern man wird in der Anvisierung des Gegners unsicher. Soweit in eine bestimmte Richtung vorgeprescht wird, artikuliert sich hier ein Protest, der einem wohl breiten Verständnis entgegenkommt. Aber wenn man mitzuschlagen soll, fragt man sich doch, ob hier die richtige, die angesichts der ernsten Problematik des Themas weiterführende Schlacht geschlagen wird. Von daher sehe ich das ganze Buch unter dem Unstern, daß der Anknüpfungspunkt von „Humanae Vitae" her nicht stimmt. Gewiß mag Küng eine Richtung innerhalb der Auslegung dessen, was Unfehlbarkeit bedeutet, richtig getroffen haben. Es mag auch noch stimmen, daß diese Interpretation für das „römische" Verhalten recht bedeutend ist. Doch dazwischen steht der ganze Teil der Kirche – vielleicht noch einmal in vielfältiger Abschattierung der Meinungen –, der sich mit der „römischen" Interpretation nicht identifiziert, aber auch nicht die Folgerungen ziehen kann, die K. gezogen hat. Denn m. E. hat er sich das Problem zu leicht gemacht, indem er einem triumphalistischen Verständnis von „Unfehlbarkeit" zwar einen entscheidenden Schlag versetzt hat, aber die Aporie, die aus der Frage nach der Wahrheit von Sätzen bedrängend auf uns einstürmt, nicht tief genug gesehen hat. Diese Kritik, in die meine Frage an Küng im wesentlichen mündet, ist noch etwas zu erläutern. Ich meine nämlich, es genüge, sich auf diesen Punkt zu beschränken. Bei dem *genus litterarium* einer engagierten Streitschrift sollte man nicht jedes Wort auf die Goldwaage legen.

Nun hat Küng versucht, dieses grundsätzliche Wahrheitsproblem aufzugreifen. Seine Kritik am I. Vatikanum dürfte darin auch weitgehend richtig sein, daß er – eigentlich beiden Richtungen – den Vorwurf nicht ersparen kann, sie hätten das Unfehlbarkeitsproblem nur im Bereich eines verengten Wahrheitsverständnisses bedacht, wonach die Wahrheit von Sätzen selbstverständlich in der Klarheit von ein für allemal richtig konzipierten Begriffen begründet werden könne. Wenn er demgegenüber darauf hinweist, daß jede menschliche Aussage nie für sich allein ihren Wahrheitsgehalt adaequat zum Ausdruck bringen kann, sondern der Auslegung aus ihrem umfassenden Gesamtzusammenhang bedarf, so trifft er damit einen entscheidenden Sachverhalt aus dem Problembereich „unfehlbarer" Aussagen. Es wird bei letztbindenden Sätzen also immer auch um die Frage der Relation zwischen der im Satz intendierten Einzelwahrheit zum Gesamtzusammenhang gehen. Es ist richtig, daß hier ein Fragepunkt bewußt geworden ist, der in der Diskussion früherer Zeiten um die Unfehlbarkeit so nicht genug bedacht wurde. Das macht die ganze Frage tatsächlich wieder offener, als es nach dem I. Vatikanum der Fall zu sein schien. Hier liegt auch der Spielraum für K. Angriff. Wenn es ihm nur darum gegangen wäre, aufzuweisen, daß es keine Sätze gibt, „die von vornherein des Irrtums enthoben sind", also „von vornherein gar nicht falsch sein können" (142), wäre ihm zuzustimmen. Kein Satz ist so vorne, daß er aus sich die Wahrheit entspringen lassen kann. Auch die Autorität Gottes kann und will keinen Satz in solcher Weise vergötzen. Solche „unfehlbaren" Sätze würden ja auch dann überhaupt außerhalb des menschlichen Erkenntnishorizontes stehen. Sie könnten dem Menschen nichts sagen. Aber dann bleibt doch die Frage, wenn es keine im vorhinein absolut mißverständnisfreien Aussagen gibt, ob es nicht im nachhinein ein Ja gibt, das eine Eindeutigkeit im Sinn einer absoluten Zuverlässigkeit gewinnt? K. übersieht dieses absolut zuverlässige Ja nicht. Er begründet die Unzerstörbarkeit der Kirche in den Glauben an die Verheißung Gottes. Aber daß diese Verheißung auch „Sprache" geworden ist und nur als sprachlicher Inhalt dem Menschen nahegebracht werden kann, wirft doch eben wieder neu das Problem der absoluten Zuverlässigkeit einer ihrer Form nach kontingenten Aussage auf. Meine Kritik an K. läuft darauf hinaus, daß er so tut, als ob dieses Problem gar nicht bestände. Er sieht das Problem Unfehlbarkeit nur unter dem ekklesiologisch gefährlichen Aspekt, – daß es sich nämlich im Interesse einer kirchlichen Selbstetablierung verselbständigt. Und wer ist nicht bedrückt, wenn er sieht, daß es nicht nur bei der Gefahr geblieben ist, sondern daß ideologischer Mißbrauch vorgekommen ist? Aber wie kann andererseits einer auf Gottes Verheißung bauen, wenn er sie nicht als verbürgten Inhalt vernommen hat? Und wo lebt sie anders weiter als in der gläubigen Gemeinde? Gewiß ist es schön zu vertrauen, daß dort, wo die Kirche irrt, Gott sie doch in der Wahrheit hält. Aber damit ist das Problem kirchlich-verantwortlichen Sprechens doch noch nicht gelöst. Denn die Kirche hat doch nun die Funktion, Gottes Verheißung als Gottes Verheißung anwesend sein zu lassen. Sie ist dabei in gewisser Beziehung selbst der Kontext, der ihren Einzelaussagen den zusammenhängenden Sinn gibt. In diesen Kontext gehört die Frage der Zuverlässigkeit des Heilswortes, das sie verkündet, unvermeidlich mit hinein. Nur müßte diese Funktionalität sogenannter unfehlbarer Aussagen noch viel stärker bedacht werden. K. Beitrag ist wertvoll, um eine falsche Manipulation der Funktion einer „unfehlbaren" Kirche zu entlarven. Er läßt im Stich, wenn man fragt, welche Zuverlässigkeit den kirchlichen Aussagen hinsichtlich des Aufbaus eines Glaubens an den allein seine Verheißungen verbürgenden Gott zukommt. Er macht aber auch deutlich, wie wenig das I. Vatikanum das Thema erschöpft hat. Die funktionalen Bedingungen von „unfehlbaren" Aussagen sind nicht so klar, wie es scheint. Das gilt vor allem schon grundsätzlich für die Bindung des inhaltlichen Wortes der Verkündigung an die Funktionen der Gemeinde oder einzelner Personen in der Gemeinde. Denn der Inhalt der Verkündigung schwebt ja nicht in sich, sondern die Kirche als Gemeinde gehört zum Verständnishorizont mit hinzu. Überall da scheint mir die Antwort K.s zu kurz, wo er dem Mißbrauch nur die nicht näher artikulierten und damit inhaltlich nicht konkretisierten Verheißungen Gottes gegenüberzustellen weiß. Kirche ist doch der Ort, an dem Gott im nachhinein seine Verheißungen bewährt. Haben dann die Verheißungen so wenig mit der konkreten Kirche zu tun, daß Gott, lediglich dem je einzelnen das Vertrauen schenkt, er werde die Kirche trotz ihres allgemeinen Irrtums in der Wahrheit halten, oder geschieht dieses in der Wahrheit-Halten nicht auch im gemeinsamen artikulierbaren Glauben der Kirche? So zwar, daß die Kirche keine unfehlbaren Aussagen für ihren Selbstbestand manipulieren kann, aber daß Gottes schon eindeutig bewährtes Ja, das ein inhaltlich gebundenes Ja ist, eben in der Kirche dieses Ja bleiben muß, wenn es einen Sinn haben soll. Das wird allerdings auch nicht erreicht, wenn ‚Unfehlbarkeit' nur als Deus ex machina, bzw. mechanische Sicherung eingesetzt wird. Gegenüber solcher Deutung hätte K. Anfrage recht. Letztbindende Aussagen setzen voraus, daß in ihnen in irgendeiner Form der Zusammenhang deutlich wird, daß es um das Ganze geht. Das ist ein gesamtkirchlicher Prozeß. Die Funktion des Lehramts steht in diesem Prozeß, auch wenn es darin einen Auftrag ausübt, der nicht von der Autorität der Gemeinde legitimiert ist. K. Versuch einer Versöhnung auf einer höheren Ebene scheint mir jedoch zu früh angesetzt, deshalb zu allgemein und deshalb auch konkret nicht hilfreich genug.

Bonn Wilhelm Breuning

B

1. Nach einem „offenen Vorwort", zu dem einiges zu sagen wäre, aber doch in Anbetracht der vielen anderen zu behandelnden Fragen nichts gesagt werden soll, wendet sich K. in einem 1. Kapitel unter der Überschrift „Unfehlbares Lehramt?" (25ff) verschiedenen Einzelthemen zu. Zuerst werden „Die Irrtümer des kirchlichen Lehramtes" (25ff), wohlgemerkt K. sagt nicht „Die Irrtümer des unfehlbaren Lehramtes", avisiert. Den Katalog der von ihm angeführten Beispiele leitet K. mit dem Satz ein: „Gleichsam klassische und heute weithin zugegebene Irrtümer des kirchlichen Lehr-

amtes sind ... " (25). Mit diesen Worten gibt er selbst zu erkennen, daß die angeführten Beispiele keine allgemeine Anerkennung finden. Im Hinblick auf die Zielsetzung der Schrift wären die Beispiele zudem nur dann von Wert, wenn durch sie das unfehlbare Lehramt und unfehlbare Aussagen getroffen würden. Sehen wir zu.

Für die Frage der Zinsnahme könnte man auf V. Cathrein, Moralphilosophie, II, Freiburg 1904, 349–364 verweisen. K. nennt, an den Kirchenstaat denkend, die „Aufrechterhaltung der mittelalterlichen Welt-Macht des Papstes bis zum Ersten Vatikanischen Konzil mit allen weltlichen und geistlichen Mitteln der Exkommunikation" (25). Es ist bekannt, daß die unter Pius IX. eingesetzte Theologenkommission, die untersuchen sollte, ob der Papst von der Lehre her gesehen auf den Kirchenstaat verzichten könne, der eindeutigen Überzeugung war, daß die Doktrin den Verzicht nicht verbiete. Diese Tatsache zeigt, daß man den Kirchenstaat nicht aus Gründen einer unaufgebbaren Lehre aufrechterhalten wollte. Im Fall Galilei wurden päpstliche Behörden tätig. Der Irrtum trifft nicht die Spitze des Lehramtes, und erst recht nicht in einer definitiven Entscheidung. Auch die Entscheide der Bibelkommission werfen die Frage nach dem Stellenwert dieser Instanz auf. Nicht selten wird aus dem Text klar, daß es um das *tutum* ging. Man sah keine zwingenden Gründe, von der herkömmlichen Ansicht abweichen zu müssen. Man beschritt den aus der damaligen Perspektive gesehenen sichereren Weg. Bei der „Indizierung" ging es nicht einmal nur um das *verum* und *tutum*, sondern es waren auch andere Rücksichten maßgebend. Man denke an die Skala der theologischen Zensuren. Die Entscheidungen im Ritenstreit, die Zensurierung des Photius, die im Zusammenhang mit dem Modernismus von K. genannten Verurteilungen und auch der als Beispiel für eine peinliche Apologetik angeführte Fall des Honorius geben bei genauer Betrachtung nichts her.

Ohne das von der Theologie erarbeitete und für die richtige Wertung der Fakten notwendige Instrumentarium sollte man die „Irrtümer des kirchlichen Lehramtes" einem breiteren Publikum nicht unterbreiten. Es geht doch in erster Linie um das Lehramt im strengen Sinn des Wortes. Genuin lehramtliche Tätigkeit ist an die Person ihres Trägers, des Papstes und der Bischöfe, gebunden; sie kann nicht delegiert werden. Welcher lehramtliche Wert kommt also den sog. päpstlichen Behörden, früher der „Inquisition" und dem „Hl. Offizium", heute der „Kongregation für Glaubens- und Sittenlehre" und der „Bibelkommission", zu? Echte lehramtliche Entscheidungen unterscheiden sich von den sog. lehrpolizeilichen Maßnahmen. Das Lehramt kann in seiner Spitze, dem Papst und dem Bischofskollegium mit dem Papst, sprechen. Es können einzelne Bischöfe und es können Gruppen von Bischöfen lehramtlich tätig werden. Nicht alle lehramtlichen Urteile beanspruchen, definitiver Natur zu sein. Es gibt präsumtiv wahre Urteile. Es geht gewiß um das *verum*, aber oft auch nur um das *tutum* im Dienste des *verum*. Die sog. theologischen Zensuren spielen eine Rolle. Leider spürt man nicht, daß K. dieses Instrumentarium an die „Irrtümer des kirchlichen Lehramtes" herangetragen hat, wenn er pauschal sagt: „Die Irrtümer des kirchlichen Lehramtes waren in jedem Jahrhundert zahlreich und unbestreitbar" (26). Sollte K. an das Lehramt im eigentlichen Sinn und in seiner Spitze und dazu in definitiven Lehräußerungen denken, so muß man um Beweise bitten. K. behauptet: „Und die Apologetik katholischer Theologen verstand es lange Zeit trefflich, im Dienste des kirchlichen Lehramtes die Infragestellung der Unfehlbarkeit abzuwehren mit dem im Grunde einfachen Rezept: entweder war es kein Irrtum, oder ... dann war es keine unfehlbare Entscheidung gewesen" (26). Demgegenüber wäre allen Ernstes zu fragen: 1. Gibt es Beispiele dafür, daß vom zuständigen Lehramt des Papstes oder des Bischofskollegiums mit dem Papst als definitiv und damit als unfehlbar ausgegebene Lehren falsch gewesen sind? 2. Welche eindeutigen Beispiele eines Irrtums des kirchlichen Lehramtes in seiner höchsten Spitze, Papst und Bischofskollegium zusammen mit dem Papst, können nachgewiesen werden, wenn dieses Lehramt nicht seine letzte Autorität in Anspruch nehmend, aber doch die Gesamtkirche eindringlich und in wichtigen Fragen belehrend, gesprochen hat? Daß Einzelbischöfe, Gruppen von Bischöfen, ja Bischofssynoden geirrt haben, ist seit der Zeit des Arianismus notorisch. Auch Päpste haben sogar in Predigten (Johannes XXII.) irrige Anschauungen vorgetragen. Aber es geht aus der Zielrichtung der Schrift um die Fragen 1 und 2, und hier hat K. nichts bewiesen.

Dann aber nennt K. als „nicht weit zurückliegendes Beispiel ... für eine irrige Stellungnahme des kirchlichen Lehramtes, bei der solche theologischen Manöver nicht mehr möglich sind" (26), „die neueste lehramtliche Entscheidung über die Unsittlichkeit der Geburtenregelung" (26). Damit stehen wir vor einer der beiden großen Triebkräfte der Küngschen Schrift. K. setzt voraus, und nicht alle werden zustimmen, diese Lehre werde als eine sicher feststehende unfehlbare des ordentlichen Lehramtes angesehen. Weil für K. diese Lehre falsch ist, stellt er das kirchliche Lehramt in Frage. Die andere Triebkraft, die K. bewegt, ist seine ökumenische Einstellung, der es um die Beseitigung jenes Hindernisses geht, das einer Vereinigung aller Christen am meisten entgegenzustehen scheint. So kommt es zu dem Versuch, die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes zu hinterfragen.

„Eine Enzyklika als Anlaß zur Gewissenserforschung" (27ff) heißt deshalb auch der 2. Abschnitt des 1. Kapitels. Man fragt sich, woher K. die Gewißheit nimmt, daß die avisierte Lehre von *Humanae vitae* falsch sei. Nicht wenige Theologen, und unter ihnen auch der Rezensent, sind anderer Ansicht. Ist es denn evident, der Mensch besitze dort, wo er zur Zeugung beitragende Kräfte weckt bzw. in Dienst nimmt, ein *dominium* über sein Tun, so daß er diese Kräfte wecken und zugleich durch eigenes Tun möglicher Fernwirkung berauben dürfte? Weil effektive Zeugung dazu beiträgt, daß ein Wesen entsteht, das für die Ewigkeit zu existieren bestimmt ist, und weil Gott der Schöpfer des durch Natur und Bestimmung für die Ewigkeit berufenen Menschen ist, scheint es angebracht, daß das *dominium* des Menschen an dieser Stelle Grenzen findet. Aber aus der Sicht K.s heraus versteht man es, warum im Zusammenhang mit *Humanae vitae* die dort anwesende „Frage nach der Autorität" (31ff), so die Überschrift des 3. Abschnittes, angegangen wird. K. sagt, es belaste die Autorität des Rundschreibens aufs stärkste, „daß der Papst gegen die überwiegende Mehrheit der von ihm selbst berufenen Kommission ... entschieden hat" (31). Man wird einwenden: Majorität sei doch noch kein Beweis für die Wahrheit. Der Kommission gehörten Ärzte, Demographen usw. an. Lag eine Majorität unter moraltheologischem Aspekt vor? Der Papst hatte auch Widersacher der traditionellen Lehre, auch theologische Widersacher, berufen. Er hat es aus guten und ihn ehrenden Gründen getan. Er wollte über alles und jedes orientiert sein. Ferner sei Einspruch dagegen erhoben, als ob der Papst in seinem Lehrurteil von dem berufenen Rat und seiner Majorität abhängig gewesen wäre. Das dekretorische Urteil hatte der Papst allein und in eigener Verantwortung zu fällen. Wäre die Majorität entscheidend, so hätte im 4. Jahrhundert nie gegen die Arianer entschieden werden können. K. spricht von einem „unkollegialen Alleingang" des Papstes. Aber er sagt auch: „Hat nicht der Episkopat selbst ... es ... zugelassen, daß der Papst diese Entscheidung ... ohne ernsthafte Begründung einfach an sich gezogen hat" (32)? Der Papst konnte die anstehende Frage rechtmäßig an sich ziehen, zumal verschiedene Gründe für ein solches Vorgehen vorlagen. Sollte über diese Frage in aller Weltöffentlichkeit diskutiert werden? Welche Folgen für das sittliche Verhalten befürchtete man aus der Tatsache eines Dissenses verschiedener Bischöfe, der offenbar geworden wäre? So ist es auch nicht angebracht, wenn K. abwertend von dem „seit dem Hochmittelalter üblich gewordenen Stil, ‚allein' zu entscheiden" (32) spricht. Weiter: Gibt es „problematische Bestimmungen des Vatikanum I über den päpstlichen Primat" (32), die das Vatikanum II wiederholte, „ohne sich und die Kirche gegen einen möglichen absolutistischen Mißbrauch päpstlicher Macht durch wirksame Kontrolle abzusichern" (32)? Im Zusammenhang mit der päpstlichen Entscheidung sei darauf aufmerksam gemacht, daß nicht wenige Voten von Bischöfen vorlagen, die vom Konzil ein Wort zur Ehefrage im traditionellen Sinne erwarteten. Jedem Bischof stand es zudem frei, dem Papste mitzuteilen, was man zur Frage zu sagen hatte.

Der 4. Abschnitt des 1. Kapitels steht unter dem Titel „Lehramt und Gewissen" (35ff). Das Gewissen, auch das irrige Gewissen, ist die letzte Norm des Handelns. Aber K. scheint die Rechte des Gewissens zu überziehen. Nach ihm müßte die Lossprechung (von den anderen Sünden) auch dort gegeben werden, wo sich jemand *bona fide* wichtigsten objektiven Normen Gottes und der Kirche nicht fügen will. Kann K. diese und andere Konsequenzen ausschließen?

Jedoch hat K. wiederum recht, wenn er sagt, es gehe im Grunde nicht um das subjektive Gewissen, sondern es müsse die objektive Problematik bereinigt werden (37). „Der neuralgische Punkt" (37ff), so führt K. in einem 5. Abschnitt aus, ist mit der Lehre der Tradition und der letzten Päpste über die Empfängnisverhütung gege-

ben. Kann diese Lehre auf Irrtum beruhen? K. zeigt in einem recht guten 6. Abschnitt, bei dem nur wenige Sätze nicht gefallen können, „warum der Papst nicht überzeugt wurde" (41ff). Es lag an der Wertung, die Paul VI. dem ordentlichen Lehramt und seinen Aussagen glaubte zuerkennen zu müssen. Die Frage nach der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes muß angegangen werden.

2. Es geht folglich im 2. Kapitel für K. darum, ob für die Lehre vom unfehlbaren Lehramt „sichere Grundlagen" vorhanden sind. Gewiß, der Papst wird durch die „Schulbuchargumentation" (51ff), so der Titel des 1. Abschnittes, und durch die Schultheologie gedeckt. Man gibt gerne zu, daß K. diese von ihm „Schultheologie" genannte Theologie richtig darstellt, aber die doch kritisch gemeinten Worte „Schulbuchargumentation", „Schultheologie", „neuscholastische Schultheologie" und „Schulbücher" können nicht gefallen. Sie werten ab, ohne daß im Einzelfall etwas bewiesen wäre. Sachlich steht K. vor der entscheidenden Frage, ob denn nicht „diese ganze Theorie der Unfehlbarkeit überhaupt in Frage zu stellen" (53) sei. Ist die Unfehlbarkeit der Glaubensverkündigung eine Voraussetzung der Einheit und Unzerstörbarkeit der Kirche?

In einem 2. Abschnitt „Das Vatikanum II und die Unfehlbarkeit" (54ff) legt K. die Lehre des letzten Konzils dar und stellt fest, daß sich diese Synode „die Lehre der Schultheologie über die Unfehlbarkeit des Gesamtepiskopates sowohl bezüglich des außerordentlichen wie des ordentlichen Lehramtes völlig zu eigen gemacht" (57) habe. In diesem Abschnitt, aber noch mehr in dem folgenden 3. unter dem Titel „Kritische Rückfragen" (62ff) finden sich Aussagen, die eine Stellungnahme verlangen. Sicherlich kann man fragen, wie denn die Unfehlbarkeit vom kirchlichen Lehramt und wie sie von der Kirche ausgesagt werde. Wie etwa vom Papst, vom Bischofskollegium mit dem Papst, von den Gläubigen, von der Kirche. Man wird auch zugeben, daß an dieser Stelle noch theologische Arbeit zu leisten ist. Allein es steht doch fest, daß dem der Kirche eingestifteten Lehramt eine eigene aktive Bedeutung für die Darbietung der wahren Lehre zukommt, ohne daß man deshalb den *sensus fidelium* rein passiv sehen müßte. Hinsichtlich der Ausdrucksweise „Unfehlbarkeit, mit der Christus die Kirche ausgestattet wissen wollte" wäre zu fragen, ob hier überhaupt an ein eigenes Subjekt vor, über oder neben dem Lehramt und den Gläubigen gedacht ist. Kommt die Unfehlbarkeit der Kirche primär und real vor allen Organen zu oder in und mit ihnen? Nach *Lumen gentium* n. 25 „s c h e i n t" (60) es nicht nur so, daß Papst und Bischöfe gehalten sind, sich nach der Offenbarung zu richten. Kann man sodann mit K. sagen: „In geschichtlicher Perspektive sind die Schriften des Neuen (und Alten) Testaments die einzigen Zeugnisse, die, obwohl längst nicht alle von Aposteln geschrieben, von der Kirche als gute ursprüngliche Tradition (also als ‚kanonische' Schriften) erkannt und anerkannt worden sind" (60)? Enthalten die doch auch von der Kirche anerkannten Schriften der apostolischen Väter, man denke an Ignatius von Antiochien, keine gute und ursprüngliche Tradition? Bei K. rücken kanonische Schrift, Inspiration und gute ursprüngliche Tradition zu eng zusammen. Wenn jedoch K. fragt, was sich denn schon an ursprünglicher Tradition außerhalb des NT befunden habe, so wäre zu antworten, daß damals wie heute die Kirche ihre Sicherheit hinsichtlich des gesamten Offenbarungsgutes nicht allein aus den geschriebenen Schriften schöpfen konnte. Man fragt sich auch, ob K. die katholische Lehre von der *traditio divino-apostolica* nicht so sehr herunterspielt, daß sie praktisch beiseitegeschoben ist. Die Frage nach der Unfehlbarkeit des Episkopates sei auf dem Vatikanum II nicht ernsthaft diskutiert oder überprüft worden. Man habe einfach übernommen, was die das Vatikanum I bestimmende Schultheologie gesagt habe. Man möchte fragen: Zu Recht oder zu Unrecht übernommen? Wegen einer Schultheologie oder weil diese wahr war? Zwei allgemeine Konzilien haben eine Lehre bezeugt. Schon damit ist ein theologischer Beweis gegeben. Gewiß verdiente die Unfehlbarkeit des über den Erdkreis zerstreuten Episkopates eine eingehendere Behandlung, auch unter dem Aspekt, ob man hier von einer kollegialen Tätigkeit sprechen soll oder ob es sich mehr um ein Zeugnis handelt, dem zwar eine einzigartige Autorität zukommt, das sich aber nicht als eine die Lehre auferlegende Instanz manifestiert, sondern nur sichere Bezeugung wahrer Lehre durch die Übereinstimmung der vielen qualifizierten und bestellten Zeugen ist.

Nun aber kommt es zu entscheidenden kritischen Aussagen K.s: „Die ganze Begründung der episkopalen Unfehlbarkeit hängt an der Voraussetzung, daß die Bischöfe in einer qualifizierten, direkten und exklusiven Weise Nachfolger der Apostel sind und die Apostel selber für sich Unfehlbarkeit beansprucht haben. Von der geschehenen Geschichte her ergeben sich einige Fragen" (64). Es ist kaum zu beweisen, „daß die Apostel als Kollegium und erst recht, wie die Schultheologie voraussetzt, die Apostel als einzelne eine Unfehlbarkeit im Schulsinn (Unmöglichkeit des Irrens) beansprucht haben" (64). „Es dürfte ebenfalls nicht zu beweisen sein, daß die Bischöfe in direktem und exklusivem Sinn die Nachfolger der Apostel (und gar noch des Zwölferkollegs) sind" (65). Die apostolische Sendung und der apostolische Dienst seien primär von der ganzen Kirche weitergetragen worden. Jeder Christ stehe in der Nachfolge der Apostel.

Bestreitet K. lediglich, die entsprechenden Aussagen seien bewiesen oder bestreitet er die Wahrheit der Aussagen selber? Welche Beweisquellen läßt K. gelten? Gibt es vielleicht für ihn nur e i n e, und da diese versagt, ist eben ein Beweis nicht möglich? Geht es allein um den Nachweis aus der Schrift und aus gleichzeitigen historischen Quellen? Es taucht erneut die Frage nach der Bewertung der Tradition, auch der dogmatischen Tradition, auf. Auch vermißt man den Hinweis auf die Dogmenentwicklung und die ihr zukommende Rolle. Das Konzil stützt sich auf die Tradition. Ihr ist man nachgegangen. Eine dogmatische Tradition lag vor. Sie hat man bezeugt. Die allgemeine Nachfolge aller im Apostelдienst hebt den b e s o n d e r e n Dienst und die Prärogativen, die ihm zukommen, nicht auf. Auch ist das, was der Verf. auf S. 64ff sagt nicht neu: Die göttliche Einsetzung der Bischöfe wird bestritten und lediglich einer langen und komplexen historischen Entwicklung zugeschrieben. Man versteht nur nicht, wie K., seine schmale Basis verlassend, sagen kann: „Die Aussagen über eine Unfehlbarkeit des Bischofskollegiums, die auf der traditionellen und ungeschichtlichen Auffassung von einer direkten und exklusiven apostolischen Sukzession der Bischöfe gründet, stehen exegetisch, historisch, theologisch auf tönernen Füßen" (68). Wieso theologisch, es sei denn, man schiebe den überzeugenden dogmatischen Traditionsbeweis einfach beiseite. (N. Afanassieff sieht z. B. mit einer „universellen Ekklesiologie", die er zwar ablehnt, die aber nach ihm schon früh im Westen entstanden ist, den Weg zum Primat offen. Kann man diese „universelle Ekklesiologie" beiseite schieben?) Wieso historisch, es sei denn, man denke historizistisch und übersehe eine echte Dogmenentwicklung. Wieso exegetisch, es sei denn, man kenne keine die Schrift interpretierende Erklärung an, die, in der Kirche gewachsen, Ausdruck wahrer Lehre ist. Und schließlich: Ist die Lage der Exegese so, wie sie K. schildert? Vieles von dem, was K. sagt, ist nicht mehr so selbtsverständlich, wie es zu sein schien.

Der 4. Abschnitt berichtet über „Das Interesse des Vatikanums I an Unfehlbarkeit" (69ff). Vieles ist hier überzogen und einseitig gesehen. „Die Unfehlbarkeit des Papstes wäre 1870 nicht definiert worden, wenn nicht für Papst und Kurie die ‚Römische Frage' als das unmittelbarst bedrängende Problem gegolten hätte" (72). Man wird mit Recht diese Behauptung bezweifeln. Siehe auch weiter unten zu S. 87ff u. 121.

Im 5. Abschnitt wendet sich K. der „Definition der Unfehlbarkeit des Papstes" (75ff) zu. Voraussetzung war die Definition des Jurisdiktionsprimats. Dem Jurisdiktionsprimat und noch mehr seiner Fortdauer und am meisten im römischen Bischof stehen jedoch, so K., „vom Standpunkt heutiger (und z. T. schon damaliger) Exegese und Historie schwerwiegende Schwierigkeiten entgegen" (77), obwohl die mögliche Unmöglichkeit eines exegetisch-historischen Aufweises der Sukzessionsreihe nicht ausschließt, daß der Primat eines einzelnen sogar schriftgemäß sein kann, dann aber auch im Sinne einer charismatisch möglichen Nachfolge im Geiste, in petrinischer Aufgabe und Sendung und in petrinischem Zeugnis (78). Die Beweisbasis beschränkt sich wiederum auf das Exegetisch-Historische. Andere Beweise kommen offenbar nicht in Frage. Der wahre und vollinhaltliche Jurisdiktionsprimat bleibt, wenigstens im Sinne der Beweisbarkeit, auf der Strecke.

Im 6. Abschnitt „Papst gegen Kirche" (81ff) geht es um den rechten Sinn der dem Papst zugesprochenen Unfehlbarkeit, besonders um das *ex sese*, den möglichen „Alleingang" des Papstes (83f). K. sagt: „Wenn der Papst nur will, so kann er alles ohne die Kirche" (84). Nein, der Papst muß immer als *vicarius Christi* handeln, als rechtmäßiger Nachfolger Petri, als der Kirche verbunden und als ihr Organ! K. spitzt die Frage noch mehr zu: „Kann der Papst, wenn vielleicht schon ohne, auch gegen die Kirche vor-

gehen" (86)? Im Hintergrund steht wieder *Humanae Vitae. Humanae vitae* muß nun einmal falsch und gegen die Kirche gerichtet sein. Von der Zustimmung, die das Rundschreiben bei den Bischöfen gefunden hat, hört man kein Wort.

Der folgende 7. Abschnitt trägt wieder den Titel „Kritische Rückfragen" (87ff). Hatte schon der Primat des Papstes seine Schwierigkeiten, so erst recht die auf ihm aufruhende Unfehlbarkeit. Es gibt Schwierigkeiten gegen den Lehrprimat des Petrus, gegen die Notwendigkeit seiner Fortdauer, gegen seine Fortdauer im römischen Bischof (87ff). Wieder bleibt K. bei seiner Exegese hängen. Die Zeugnisse der historischen Tradition sind mager. Die Geschichte bis zum Vat. I wird dem Leser als das Ergebnis machtpolitischen Strebens, restaurativen Denkens und als Folge gefälschter Urkunden erscheinen müssen (vgl. auch oben den 4. Abschnitt). Nichts von Überlegungen, wie sie etwa Afanassieff und katholische Theologen angestellt haben. Kein Hinweis darauf, wie es denn möglich sein konnte, daß gefälschte Urkunden widerspruchslos, was ihre Lehre angeht, angenommen werden konnten. Es geht K. nach dem bisher vorgenommenen radikalen Abbruch nur darum, in anderer Weise zu fragen, um zu einer andern (ihn) befriedigenden Antwort zu kommen.

3. So wird im 3. Kapitel (101ff) „Das Zentralproblem" angegangen. Die Fragestellung soll präzisiert und die Grundschwierigkeiten sollen lokalisiert werden. Es zeigt sich, daß bisher „die zentrale Frage ... noch immer nicht mit ausreichender Schärfe gesichtet wird" (101).

Ein 1. Abschnitt behandelt „Negative Abgrenzungen" (101ff). K. weist auf die aus verschiedenen Quellen gespeiste Befangenheit der Konzilsmehrheit des Vat. I hin. Aber, so K., die vielfach vorgebrachte Behauptung, das Konzil sei unfrei gewesen, läßt sich nicht aufrechterhalten. Die Definition entsprach dem Denken der Mehrheit (105). Man sollte meinen, diese Feststellung müßte für einen katholischen Theologen höchst bedeutsam sein. Die Altkatholiken hätten sich nicht getrennt, wenn man den Papst als den *Primus inter pares* in einem historisch gewordenen Primat verstanden hätte. In Entscheidungssituationen käme diesem Primas die Initiative zu. Man versteht nicht recht, wie K. hier die Chance einer Verständigung (107) sehen kann. Es geht doch um das mit dem Jurisdiktionsprimat gegebene Mehr. Mit der Frage des Primates ist die der Unfehlbarkeit noch nicht geklärt. Auch der Hinweis auf die Rechte des Gewissens (108ff) führt nicht weiter. „Besteht ... der Anspruch des Lehramtes auf ‚ordentliche' oder ‚außerordentliche', päpstliche oder bischöfliche) Unfehlbarkeit zu Recht oder nicht" (109)? Es geht also auch nicht um die Opportunität, um die Bedingungen und die Grenzen der Unfehlbarkeitsdefinition (110ff). Man kann auch nicht sagen, wie geäußert wurde, daß mit den Grenzen der Unfehlbarkeit die „Fehlbarkeit" dogmatisiert worden sei. Mit der bloßen Interpretation der vatikanischen Definition kommt man ebenfalls nicht weiter. „Es müssen vielmehr die Definitionen selbst kritisch hinterfragt werden. Einerseits bezüglich der Stichhaltigkeit ihrer Begründungen, wie im vorausgehenden Kapitel geschehen, andererseits, wie in diesem Kapitel bezüglich der Gültigkeit ihres Grundansatzes" (112). Es geht um den Begriff der „Unfehlbarkeit". Kann die Wahrheit Gottes durch die Kirche vollmächtig und autoritativ bezeugt werden? Kann die Kirche das in Menschenwort existierende Gotteswort ohne Irrtum bezeugen?

So stellt denn K. in einem 2. Abschnitt mit dem Titel „Positive Bestimmung" (116ff) das „Zentralproblem" so dar: „Ist die Infallibilität der Kirche angewiesen auf infallible Sätze" (116)? Christliche *fides qua* gibt es nicht ohne *fides quae*. Der erkennende und bekannte Glaube ist auf Worte und Sätze des Glaubens angewiesen. Die Kommunikation innerhalb der Glaubensgemeinschaft braucht Glaubensbekenntnisse. Aber es handelt sich dabei, so K., nicht um Dogmen im heutigen Sinne, nicht um Lehrgesetze. Diese Bekenntnisse wollten und konnten nicht „fixierte, unüberbietbare, undiskutable Sätze von definitivem und obligatorischem Charakter sein, die neue und andere Bildungen ausschließen" (118). Man stellt die Frage: Kommt den Bekenntnissen nicht doch der Rang von die Wirklichkeit treffenden unverbrüchlichen Aussagen in Bekenntnisform zu? Man könnte von Dogmen im materiellen und infolge der Vorlage durch die Kirche auch von solchen im formellen Sinn in der Form von Bekenntnissen sprechen. Weil aber diese Bekenntnisse abgefordert wurden, kommt ihnen auch der Charakter des Gesetzmäßigen zu. Dogmatische Sätze beanspruchen sodann gar nicht unüberbietbar und in diesem Sinne definitiv und fix und indiskutabel zu sein. Sie schließen keineswegs bessere und reichere Formulierungen aus. K. mag ein überzogenes Verständnis von Definitionen treffen, ihr richtiges trifft er nicht.

Der Glaube der Kirche sei ferner, so K., auf defensiv-definierende Sätze (Glaubensdefinitionen oder Glaubensdogmen) angewiesen (118). Hier handelt es sich nicht um eine für die Ewigkeit bestimmte grundsätzliche, sondern nur um eine rein situationsbedingte pragmatische Sprachregelung (120). Wie man sieht, wird die Bedeutung der gegen den Irrtum gerichteten Sätze stark minimalisiert. Insofern diese Sätze gegen einen bestimmten Irrtum der Vergangenheit oder Gegenwart, der auch später erneut in Erscheinung treten kann, gerichtet sind, erheben sie sich über diese oder jene Situation, auch wenn die Wahrheit und mit ihr der widersprechende Irrtum besser, allseitiger und tiefer ausgesagt werden können.

Schließlich ist der Glaube nicht auf „bewußt intendierte Dogmenentwicklung: auf tendenziös-explizierende Sätze" (120) angewiesen. Es muß „als Abweg angesehen werden, wenn eine Kirche, ohne gezwungen zu sein, Dogmen produziert, sei es aus kirchen- und theologiepolitischen Gründen (die zwei vatikanischen Dogmen vom Papst), sei es aus pietistisch-propagandistischen Gründen (die zwei vatikanischen Dogmen von Maria), insbesondere wenn dies die Spaltung der Christenheit vertieft" (121). Waren für die Dogmen des Vat. I wirklich politische, kirchen- und theologiepolitische, und für die beiden Mariendogmen pietistisch-propagandistische Gründe maßgebend? Dogmen werden „produziert". Soll man im katholischen Raum so sprechen? Liest man das Erste Schema *De Ecclesia*, so entdeckt man die wahren Gründe, die zu den Definitionen von 1870 geführt haben. Es ging um die Lehre von der Kirche und um das Verständnis des Amtes, Fragen, über die das Tridentinum nicht explizit gehandelt hatte. Im Hintergrund standen auch der Gallikanismus und Febronianismus, ja die protestantische Lehre vom Amt. Es ging um eine sichere lehramtliche Führung, und um die Stellung Roms in dieser Führung. Eine theologisch reflexe Mariologie stand im Zusammenhang mit der aufblühenden Ekklesiologie, wie es etwa in der Person und in den Werken C. Passaglias zu Tage tritt. So einfach, wie K. glauben machen will, liegen die Dinge nicht.

Die innere Dynamik treibt K. weiter zu der Aussage: „Daß der Glaube auch auf infallible Sätze angewiesen sei, ist nicht bewiesen" (122). Es dürfte klar sein, daß sich in der Schrift materiell und formell infallible Sätze, eben weil sie von der Schriftautorität gedeckt sind, finden. Ist aber die Kirche auf diese Sätze und jene in der Tradition enthaltenen, wie immer sie in der Zeit formuliert sein mögen, angewiesen, dann ist nicht einzusehen, warum die Kirche diese Sätze nicht auch bezeugen kann. Die Sendung der Kirche schließt jene zur Bezeugung der Offenbarung ein. Es ist nicht einzusehen, warum das, was in der Schrift gesagt ist, nicht auch mit anderen Worten und in anderen Sätzen ohne Verfälschung gesagt werden könnte. K. vermißt Schriftzeugnisse des Vat. I, daß unfehlbare Sätze gefordert seien. Ebenso vermißt er Traditionszeugnisse (122). Vom Zeugnis der auf dem Konzil lehrenden Kirche spricht er nicht. Es kommt ihm nicht in den Sinn, daß mit dem Tun der Kirche die Bezeugung der Worte und Sätze der Schrift, ihre Interpretation und Explikation und die Bezeugung der Tradition gegeben sind. Aber für K. ist es so, daß die der Kirche geschenkten Verheißungen sich nicht auf infallible Sätze beziehen (123ff). Aber können sie diese nicht geradezu einschließen und voraussetzen? Das Sprechen Gottes in Menschenwort und das Hören und Verstehen des Menschen setzen Worte und Sätze und ihren Sinn voraus. Die uns gegebene Offenbarungswahrheit ist an Worte und Sätze gebunden und in sie hineingegeben.

4. Im 1. Abschnitt des 4. Kapitels „Eine Antwort" geht es um „Die Problematik von Sätzen überhaupt" (128ff). „Sätze bleiben hinter der Wirklichkeit zurück" (129). Aber, so möchte man fragen, sagt das denn, im Wort und Satz könne die Wahrheit nicht zum Ausdruck kommen? „Sätze sind mißdeutbar" (129). Aber sind sie das immer und notwendigerweise? Möglichen Mißdeutungen kann vorgebeugt, Fehler können korrigiert werden. „Sätze sind nur bedingt übersetzbar" (130). Aber es ist nicht so, als ob das Übersetzte den richtigen Kontakt mit dem zu Übersetzenden verlieren müßte. „Sätze sind in Bewegung" (130). Gewiß, aber doch nicht so, daß die Bewegung nicht erkannt und in der „Übersetzung ins Heute" nicht aufgefangen werden könnte. „Sätze sind ideologieanfällig" (131). Aber Sinnverschiebungen können bemerkt und korrigiert werden. Sagt aber K.: „Wir meinen nicht, daß Sätze nicht Wahrheit auszusagen vermögen, daß alle Sätze gleich wahr und

falsch sind, daß sie nicht an der Wirklichkeit gemessen werden können, die auszusagen sie beanspruchen, daß keine Verständigung möglich ist" (131), so gibt er zurück, was er eben zu nehmen schien. Man möchte fast von einem Sturm im Wasserglas sprechen. Daß aber Sätze keineswegs immer so klar sind, wie sie scheinen, wer möchte das leugnen?

Der 2. Abschnitt steht unter der Überschrift „Der rationalistische Ursprung des Erkenntnisideals von klaren Sätzen" (132ff). Gewiß können sich hier gefährliche Tendenzen, besonders im Gefolge von Descartes, zeigen, aber trotz allem, was K. sagt, bleibt die Frage, ob denn in definierten Sätzen die Wahrheit nicht so ausgesprochen und damit die Wirklichkeit nicht so eingefangen werden könne, daß Gültiges und Bleibendes zum Ausdruck kommt?

Im 3. Abschnitt geht es um „Die Problematik kirchlicher Definitionen" (138ff). Alle möglichen Mißverständnisse, alle Formulierungen, die dieses oder jenes bedeuten können, heben nicht auf – und K. beweist es allein schon dadurch, daß er den verschiedenen Sinn von wortgleichen Sätzen zu erklären vermag –, daß irriges Verstehen entdeckt und den Sätzen ihr wahrer Sinn gegeben werden kann.

Den 4. Abschnitt betitelt K. „Die Aporie und ihre Aufhebung" (141ff). Die Aporie: Auf der einen Seite fordern die der Kirche gegebenen Verheißungen Anerkennung; auf der anderen Seite fordern die Irrtümer der Kirche Anerkennung (141), denn „mit Irrtümern in kirchlichen Glaubenssätzen (im weitesten Sinn des Wortes) ist zu rechnen, insofern es bei ihnen um menschliche Sätze geht" (141). Vielleicht, so wird man einwenden, wäre es so, wenn diese Sätze immer auch zugleich Wahrheit verurteilen oder verbiegen müßten. Das aber hat K. nicht bewiesen, weil die Sinnspitze der Aussage gerade auch in den verurteilenden polemischen Sätzen erkannt werden kann. Man sieht nicht, wieso Irrtümer in der Kirche Anerkennung fordern sollten. Daß Definitionen unter der Assistenz des Heiligen Geistes stehen, wird nicht beachtet.

K. fragt erneut: „Gibt es nicht vielleicht doch ausnahmsweise Sätze in der Kirche, die von vornherein des Irrtums enthoben sind..." (142)? „Darauf ist zusammenfassend zu antworten: 1. Schon unsere Ausgangsproblematik hat gezeigt; mindestens eine Lehre, die nach dem ordentlichen Lehramt als unfehlbare kirchliche Lehre zu gelten hat (die Unsittlichkeit ‚künstlicher' Geburtenregelung), wird von einem Großteil der Kirche als falsch und irrig angesehen" (142). Die in *Humanae vitae* ausgesprochene Lehre ist aber doch keine Aussage des definierenden außerordentlichen Lehramtes. Wenn sie auch für viele Theologen und Bischöfe den Charakter einer vom ordentlichen Lehramt bezeugten definitiven Wahrheit haben wird, muß man zugeben, daß nicht alle (innerhalb der Kirche) von diesem definitiven und damit wahren Charakter überzeugt sind. Hier stehen wir vor jenen Unsicherheiten, die mit der Tätigkeit des ordentlichen Lehramtes gegeben sind. K. spricht von einem „Großteil der Kirche". Stimmt diese Diagnose, besonders wenn man an den Eipskopat denkt?

K. sagt weiter: „2. Das Entscheidende: Es ist bisher von niemandem, weder vom Vatikanum I noch vom Vatikanum II noch von der Schultheologie begründet worden, was zu begründen wäre: daß die Kirche, ihre Leitung oder ihre Theologie, solche Sätze machen kann, die von vornherein gar nicht falsch sein können" (142). Unsere Entgegnung: Zunächst sind solche Sätze als Sätze der Schrift von der Kirche bezeugt worden. Kommt aber den Sätzen der Schrift zu, daß sie nicht falsch sind, so ist nicht einzusehen, warum alle übrigen Sätze möglicherweise falsch sein sollten. Die Kirche kann die Sätze der Schrift, ihren richtigen Sinn, interpretierend erklären. Sie weiß um ihre verpflichtende Tradition. Warum soll sie das Gemeinte nicht in eigenen wahren Worten und Sätzen aussprechen können?

„3. Faktische Irrtümer des kirchlichen ‚Lehramtes', des ordentlichen wie des außerordentlichen, lassen sich ehrlicherweise nicht bestreiten..." 142). Hier müßte eine Antwort auf schon früher Gesagtes (vgl. oben zum 1. Kapitel) verweisen. Eine echte Aporie liegt nicht vor. K. versucht nun seinerseits „die Aufhebung der Aporie" (143ff).

Man muß sagen: „Die Kirche wird in der Wahrheit erhalten trotz aller immer möglicher Irrtümer" (143). Doch hören wir K. näher zur Sache: „1. Eine solche Auffassung läßt sich von der Schrift her verteidigen, die zwar ein Gehaltensein der Kirche in der Wahrheit bezeugt, aber in keiner Weise von irgendwelchen unfehlbaren Sätzen der Kirche spricht" (143). Frage: Wie kann ein Gehaltensein in der Wahrheit gegeben sein, ohne daß Wahrheit, erkannte und mitgeteilte Wahrheit, und das bedeutet doch Wahrheit in Aussage, vorhanden wäre? Die Lehre von wahren unfehlbaren Sätzen ist implizit mit der Schrift und der *traditio divino-apostolica* als Offenbarungsgut gegeben.

„2. Eine solche Auffassung wird auch den kirchengeschichtlichen Fakten gerecht: einerseits den zahlreichen Irrtümern des kirchlichen Lehramtes, andererseits dem Durchhalten und Bestehenbleiben der Kirche und ihrer Verkündigung durch zweitausend Jahre" (143). An welche Irrtümer des kirchlichen Lehramtes (vgl. die Kritik zum 1. Kapitel) denkt K.? K. hätte nur dann etwas bewiesen, wenn das Lehramt in seiner Spitze und in definitiven Aussagen geirrt hätte. Diesen Beweis aber ist er schuldig geblieben.

„3. Gerade diese Problemstellung und Lösung wurde nicht nur im Vatikanum I, sondern auch im Vatikanum II und in der neuscholastischen Schultheologie nicht beachtet (143)." Weil diese Problemstellung nämlich verfehlt ist, ebenso wie ihre Lösung, brauchte sie nicht beachtet zu werden.

„4. Schließlich ist eine solche Antwort auf die Schwierigkeiten auch im Zusammenhang mit all den Diskussionen vor der Enzyklika ‚Humanae vitae' ... nicht beachtet worden" (143). Sie brauchte nicht beachtet zu werden, weil die Antwort irrig ist und an verpflichtenden Lehren der Kirche vorbeisieht. *Humanae vitae*, für K. die Achillesferse der römischen Unfehlbarkeitstheorie, „ist letztlich ein Mangel an Glauben" (144). Müßte K. nicht hinzufügen: wie jede Definition, die vom kirchlichen Lehramt ausgesprochen wurde? K. setzt Irrtümer voraus. Für Definitionen hat er sie nicht bewiesen. Ebenfalls nicht für definitive Aussagen des ordentlichen Lehramtes. Nicht einmal für Aussagen des ordentlichen Lehramtes, bei denen der definitive Charakter noch nicht über jeden Zweifel erhaben feststeht. Und doch müßte das alles die Voraussetzung einer schlüssigen Argumentation sein.

„Die Kirche auf dem Wege der Wahrheit" (145ff) lautet der Titel des 5. Abschnittes. Man fragt jedoch, ob es für K. nicht richtiger wäre, von einer Kirche zu sprechen, die sich immer wieder dem Irrtum, dem sie verfallen war, entringt? Die Kirche hat als die eine und indefektible aufgehört zu sein, wenn sie in ihrer Gesamtheit oder in den Organen ihrer höchsten Lehrtätigkeit definierend in Irrtum gefallen wäre. Man fragt, ob das noch Wahrheit und Irrtumslosigkeit genannt werden kann, wenn man sich durch je neue Irrtümer und ihnen zeitweise verfallend zur Wahrheit erneut durchringen muß?

Im 6. Abschnitt wird eigens gesagt, in welchem Sinne man auch weiter von „Infallibilität oder Indefektibilität" (147ff) sprechen kann. Es ist das „grundlegende Bleiben der Kirche in der Wahrheit, das auch von Irrtümern im einzelnen nicht aufgehoben wird" (148) gemeint. Das eben kritisch Gesagte hat auch hier seine Geltung. Außerdem trifft K. nicht das, was Tradition und Lehramt unter Indefektibilität oder Perennität in der Wahrheit verstehen. Gibt es keine unverbrüchlich wahre Lehre, in Sätzen aussprechbar und ausgesprochen, dann auch keine Autorität, die diese Sätze verbürgen könnte. Kirchliches Lehramt ist „tot" und ohne Bedeutung. Es mag lediglich eine Hilfe sein, daß man sich dem Irrtum wieder entwindet.

Auch im 7. Abschnitt handelt K. über „Das Bleiben der Kirche in der Wahrheit" (151ff). Weil der Kirche die Verheißung geschenkt ist, unterscheidet sie sich von menschlichen Institutionen. So ist diese Indefektibilität eine Glaubenswahrheit (153). Ist sie es in dem von K. gezeichneten oder in einem umfassenderen Sinne?

Der 8. Abschnitt behandelt „ökumenische Perspektiven" (157ff). Hier tritt die andere Kraft, die K. treibt, in Erscheinung. K. glaubt bei den in der Reformation entstandenen Gemeinschaften eine Auffassung zu finden, die mit seinem Vorschlag vereint werden kann (161f). Man zweifelt daran, insofern man dort doch an der in biblischen Sätzen ausgesprochenen und verpflichtenden Wahrheit festhält. K. ist aber sicher zu optimistisch, wenn er glaubt, seine Auffassung könne sich in der katholischen Kirche durchsetzen (162).

Im 9. Kapitel behandelt K. „die Wahrheit der Konzilien" (163ff). Es geht um ein Gespräch mit den Orthodoxen. Dort existiert die Lehre vom Sobornost. Wahrheit wird erst dadurch offenbar, daß sie sich in der Kirche durchsetzt. Damit sieht K. etwas gegeben, was seiner Auffassung nahe kommt. Die innere Wahrheit der Konzilsbeschlüsse selbst, die sich durchgesetzt hat, ist ausschlaggebend. Auch haben sich Konzilien gegenseitig korrigiert (167ff). K. unterscheidet nicht scharf genug. Er müßte zeigen, daß Lehraussagen, die Dogmen sind, in ihrer angezielten Wahrheit nicht nur anders und tiefer gefaßt, sondern vom Irrtum hin zur Wahr-

heit korrigiert wurden. Insofern bei der Lehre vom Sobornost und der Rezeption der Wahrheit durch die Kirche die gesetzten lehramtlichen kirchlichen Organe nicht erkannt oder richtig gewertet sind, kann katholische Auffassung nicht zustimmen.

Es bleibt das schon erwartete wichtige Thema: „Die Wahrheit der Schrift" (171ff), das im 10. Abschnitt zur Sprache kommt. Wie ist es um die Irrtümer der Heiligen Schrift bestellt? K. weist auf die auf dem Vat. II geführten Diskussionen hin. In dieser gewiß nicht leichten Frage wird man ohne Zweifel von der Aussageabsicht des Schriftstellers bzw. des Redaktors ausgehen müssen. Auch untersteht diese Absicht dem *salutis causa*, ohne daß damit die Wahrheit der Schrift auf die religiöse Wahrheit eingeengt wäre. Es geht um das *genus litterarium*, um sog. *citationes implicitae*, um symbolische Sprechweise, um mythologische Darstellung usw. Man müßte nachweisen, das vom Schriftsteller bzw. Redaktor Angezielte sei falsch, ehe man von einem der Heiligen Schrift eigentümlichen Irrtum sprechen könnte. Für K. jedoch steht es fest, daß weder die Kirche noch die Bibel unfehlbar sind.

Was, so K. im letzten Abschnitt, ist also „Ein Lehramt" (181ff)? Ein später und dunkler Begriff (181f). Jeder in der Kirche soll lehren und darf es auf Grund des gemeinsamen Priestertums. Es gibt auch besondere Berufung. Es wird gefragt, ob die Kirchenvorsteher auch automatisch Kirchenlehrer seien. Für K. gibt es in der Kirche keine uniforme, eingestaltige kirchliche Hierarchie, sondern eine multiforme, vielgestaltige kirchliche Diakonie. Weil aber die Vorsteherdienste nicht aus der Gemeinde oder aus dem gemeinsamen Priestertum kommen, sondern vom Herrn der Kirche, normalerweise durch Handauflegung oder Ordination, leugnet K. das Amt nicht schlechthin, obwohl er es in seiner katholischen Form in Frage stellt. Es folgen noch einige Gedanken zu Eph 2,2, die Theologen und ihre Bedeutung für die Kirche (188ff) und über die Zuordnung von Leitungs- und Lehrdienst. Ein Ausblick „wie der Papst sein könnte" (197ff) und ein Zitat aus Aug., De Trin. I, 2.5 statt eines „Nachwortes" (203f) schließen die Schrift ab.

Aachen Heribert Schauf

Kilian, Rudolf: **Die Verheißung Immanuels Jes 7,14.** – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk (1968). 129 S. (Stuttgarter Bibel-Studien 35) kart. DM 7.80

Die vielen Untersuchungen, die sich in letzter Zeit mit der Immanuel-Verheißung befaßten, haben deutlich gezeigt, daß sie tatsächlich zu den umstrittensten Bibelstellen gehört, wie im Vorwort der hier angezeigten Studie bemerkt wird. Kilian will nicht die Zahl der vorhandenen Deutungen vermehren, sondern durch fortgesetztes Befragen des Textes die Eigenart der jesajanischen Botschaft heben: ein Vorgehen, das selbstverständlich dann doch zu bestimmten Ergebnissen führt.

Auf das einleitende Kapitel, das den geschichtlichen Hintergrund des Vorgangs darstellt, folgen eine Übersetzung und versweise Erklärung des Textes. An der jesajanischen Herkunft des Abschnitts wird festgehalten. Doch werden zwei Überarbeitungen angenommen. Die erste brachte neben kleineren Erweiterungen vor allem die Umwandlung des ursprünglichen Ich-Berichts in einen Er-Bericht. Der zweiten ist die Ergänzung des Vs. 1 mit Hilfe der geschichtlichen Angaben in 2 Kg 16,5 zuzuweisen. Bei Besprechung des V. 4 wird die quietistische Deutung mit Recht abgelehnt. Die Mahnung, ruhig zu bleiben, verwendet die Vorstellungen von den „Kriegen Jahwes". Sie ist im Licht der Kriegsansprachen zu verstehen, die zwar das machtvolle und entscheidende Handeln Gottes betonen, aber auch die Mitwirkung des Volkes voraussetzen. In der Aussage über Razon als Haupt von Damaskus und Pekach als Haupt von Samaria (V. 8f) wird mit Hinweis auf Jes 31,1–3 der Gegensatz zur Stellung Jerusalems unter dem Schutz Jahwes gesehen. Die beiden Könige sind nur Menschen, die gegen Jahwe keine wirkliche Macht besitzen. Die Ausführungen zum Namen Schear-Jaschub enden mit der Feststellung, daß der „Restgedanke" in der Verkündigung des Propheten keine entscheidende Rolle spielt. Besser wäre wohl die Annahme, daß bei Jesaja zwar noch nicht die letzte Ausprägung der Restvorstellung, aber doch bereits entscheidende Inhalte vorhanden sind, die von seinen Nachfolgern weiter entwickelt wurden. Die Erwartung eines Strafgerichts, das alle bisherigen Leiden überbietet, und Äußerungen über eine bessere kommende Generation könnten in diesem Sinn gedeutet werden, selbst wenn das Wort „Rest" nicht gebraucht wird.

In den folgenden Abschnitten werden die verschiedenen Auslegungen besprochen, die man in letzter Zeit mit der Immanuel-Verheißung verbunden hat, und einer entsprechenden Kritik unterzogen. Mit besonderer Aufmerksamkeit wird sich der Leser den letzten Kapiteln des Buches zuwenden, in denen der Verf. seine eigene Meinung darlegt. Den Ansatzpunkt für die Rede des Propheten sieht K. im Davidsbund. Jesaja versichert, daß Gott auch in der augenblicklichen Lage bereit ist, ihn zu aktualisieren. Er setzt jedoch voraus, daß Achas auf die Verheißungen Gottes vertraut, das heißt von Gott, nicht aber von Tiglatpileser Rettung erwartet. Ein Bittgesuch an Assur würde den Bruch des Bundes bedeuten und alle Zusicherungen hinfällig machen. Aus dem tatsächlichen Verhalten des Königs folge, daß man V. 14 als Drohung zu verstehen habe, was auch die folgenden Verse 15–17 bestätigen würden, durch die V. 14 eine authentische Interpretation erfährt. Zu dieser Gerichtsbotschaft stehe jedoch der glückverheißende Name Immanuel in einem unüberbrückbaren Gegensatz. Diese Tatsache gibt dem Verf. Anlaß zu grundsätzlichen Ausführungen über die Entstehung prophetischer Ankündigungen. Er beginnt mit der Feststellung, daß Jesaja für seine Aussage in V. 14 eine geheime Erfahrung zuteil geworden ist, die es ihm ermöglicht hat, das Immanuelzeichen als Gotteszeichen zu verkünden (106). Ihr Inhalt mußte nun vom Propheten vor der Weitergabe geistig verarbeitet, das heißt in seine Anschauungs- und Auffassungsformen umgesetzt, den Hörern gedeutet und ihren Anliegen dienstbar gemacht werden. Dadurch kam es, „daß in einem als Jahwewort deklarierten Prophetenspruch dieses Gotteswort bereits prophetische Reflexionen und Erweiterungen birgt" (111). Der Prophet erhielt demnach den Inhalt des Gotteszeichens zugesprochen. Er mußte es weitergeben, und da es dunkel und geheimnisvoll war, auch deuten. Das Verhalten des Achas veranlaßte ihn, es als Drohzeichen auszulegen. Dies geschieht in V. 13, in der Einleitung zu V. 14 und in den Versen (15), 16 und 17. Nur der verheißungsvolle Name Immanuel fügt sich nicht in dieses Thema ein. Er findet auch keine Auslegung, da er dem Propheten selbst geheimnisvoll war. Durch ihn weist die Verheißung über ihre zeitgeschichtliche Gebundenheit hinaus und scheint „auf eine weitere göttliche Wirklichkeit (auf die neutestamentliche?) hin geöffnet" (123).

Die Arbeit stellt ein ernstes Bemühen um das Verständnis eines wichtigen biblischen Textes dar. Sie enthält sowohl in der Besprechung anderer Deutungen wie auch in ihren positiven Darlegungen wertvolle Anregungen und Erkenntnisse, die Beachtung verdienen.

Eichstätt Martin Rehm

Langlament, F.: **Gilgal et les récits de la traversée du Jourdain (Jos. III–IV).** – Paris: J. Gabalda & Cie. 1969. 158 S. (Cahiers de la Revue Biblique, 11) br. fr. Fr. 56.–

Eine monographische Studie über den Bericht vom Jordanübergang Jos. 3–4 war längst fällig und die vorliegende Schrift erfüllt alle Erwartungen, insofern es sich um die genannten Kapitel handelt. Die Arbeit untersucht in einem 1. Kap. die neueren Kommentare und Arbeiten über den Gegenstand; im 2. Kap. den Text; im 3. Kap. die verschiedenen redaktionellen Arbeiten am Text; im 4. Kap. die älteren, im Text erhaltenen Überlieferungen und bietet am Ende einen zusammenfassenden Abschluß. Reichliche Indices machen den Gebrauch des Werkes einfach und bequem.

Während die Abgrenzung von Jos. 3–4 gegenüber Kap. 1–2 klar verläuft, kann nun aber dasselbe von der Abgrenzung gegenüber 5,2ff und Kap. 6 kaum behauptet werden. Anders formuliert: In welchem Verhältnis stehen die verschiedenen kultischen Handlungen im Raume Gilgals und der Bericht von der Eroberung Jerichos, zu den Rezensionen vom Jordanübergang? Ist hier mehr oder weniger scharf zu scheiden, wie meistens geschieht, oder bilden 5,2ff und Kap. 6 die natürliche Fortsetzung der in Kap. 3–4 beschriebenen kultischen Handlungen? In diesem letzteren Sinn scheint doch wohl die Redaktion gedacht zu haben, da die Lade in ganz ähnlichen Umständen wie in Kap. 3–4 auch in Kap. 6 erscheint und Kap. 6 eine ganz ähnliche Struktur wie Kap. 3–4 aufweist; problematisch bleiben allerdings die Verse 5,2ff. Falls nun diese Ansicht zuträfe, hätten wir es mit einer einzigen Festliturgie zu tun, in der der Übergang des Schilfmeeres und die Landnahme gefeiert und aktualisiert wurden; zwischen den beiden wären dann auch die kultischen Handlungen im Raume Gilgal eingefügt und das ganze also zu einer einzigen Liturgie gestaltet worden.

Eine solche Möglichkeit wurde aber vom Verf. nicht in Betracht gezogen, und der Rezensent, der sich selbst, einmal im Rahmen eines kurzen Kongreßreferates und neuerdings in seinem Josuakommentar (vgl. Suppl. VT 15 [1965], S. 263–277 und Le Livre de Josué [CAT V,a], Neuchâtel 1970, z. St.), mit dem Problem befaßt hat, hätte auch ein negatives, doch auf breiteren Grundlagen ruhendes Urteil dankbar begrüßt.

Darin besteht aber die einzige Kritik, die der Rezensent an die Arbeit richten möchte. Denn weiter verdient sie, wie schon angedeutet, nur Lob. Eine Reihe von Problemen werden in ihr, vorläufig einmal endgültig, geklärt: z. B. der kultische Ursprung des Berichtes, wie H. J. Kraus es vor ungefähr 20 Jahren schon vorgeschlagen hatte; seine äußerst komplizierte Zusammensetzung (der Verf. unterscheidet etwa neun Strata, darunter einen dtr. Geschichtsschreiber und einen dtr. Redaktor); die Unzertrennlichkeit dieser Materialien vom Heiligtum Gilgal, zu dessen verwickelten, bis in die Hälfte des 8. Jh.s verfolgbaren Geschichte eine wichtige Sammlung von Quellen neu geboten wird. Ja, es ist nach dem Rezensenten gerade das Haften an Gilgal, welches die Frage nach der Fortsetzung von Kap. 3–4 in 5,2ff aufwirft.

Über den von ihm behandelten Gegenstand bietet der Verf. also eine sauber ausgearbeitete und vollständige Sammlung aller vorhandenen Materialien; sein Urteil ist immer klar wenn auch zurückhaltend. Die Arbeit ist aus einem Seminarreferat herausgewachsen: man kann sich nur darüber freuen, daß an der Universität Jerusalem solche Seminare gehalten werden.

Rom J. A. Soggin

Müller, Hans-Peter: **Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie.** – Berlin: Töpelmann 1969, 232 S. (Beihefte zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, 109) Lw. DM 46.–

Die Münsteraner Habilitationsarbeit führt das Gespräch über Eigenart und Wesen der biblischen, speziell atl. Eschatologie auf originelle und bedeutsame Weise weiter. In einer knappen Einleitung, die eine Übersicht über den Stand der Forschung bietet, umreißt der Autor Eschatologie als die Erwartung eines zukünftigen Endgültigen, die sich auf die Analogie bisherigen Heilshandelns Gottes stützt. Mit Hilfe der formgeschichtlichen Methode geht nun der Verf. – und hier liegt der eigentliche Ertrag seiner Untersuchung – den Erfahrens- und Verstehensstrukturen nach, mit denen sich eine solche eschatologische Erwartung verbindet. Diese gründen aber in typischen Erfahrungs- und Erwartungssituationen, näherhin im Eingreifen des transzendenten Gottes in die Geschichte, wobei dann eine doppelte Erfahrung gemacht wird: des weltüberlegenden Wesens Gottes wegen gewinnt das dadurch geschaffene Ereignis für den Menschen, der dies erfährt, den Charakter der vorläufigen Endgültigkeit; zugleich aber wird dieses Ereignis durch das Geschehen im Raum der kontingenten Geschichte überholt und dadurch relativiert. Damit streckt sich die Erwartung des diesem Gott begegnenden Menschen auf ein zukünftiges Endgültiges aus, das dem von Gott Bewirkten für den Menschen Dauer und Unüberholbarkeit verleiht.

Der Autor weist diese Grundeinsicht in knappen, material- und kenntnisreichen Kapiteln mit großer Schärfe der Gedankenführung und sauberer philologischer Methode an den Überlieferungseinheiten von Segen, Fluch und Bundesschluß nach. Gerade dieser Teil bietet reiche Teileinsichten, die auch theologisch von Belang sind. Aus der Aporie des (alten, auf Israel bezogenen) Bundes, daß er auf Grund der Unzuverlässigkeit des menschlichen Partners nicht voll seine Heilskraft entfalten und für die Dauer sichern könnte, bildete sich durch die prophetische Kritik und Verheißung seit Jeremia und Deuterojesaja die Vorstellung und Erwartung eines neuen Bundes, der reines Geschenk Gottes an den Menschen ist und diesen selbst zu einem treuen Bundespartner macht; der Inhalt der Bundesverheißung aber wird vergeistigt und konsequent personalisiert. Die Messias- bzw. Heilbringervorstellung hat an diesem Prozeß Anteil. Erst auf diesen neuen und ewigen Bund, seinen Segen und seine Dauer kann der Begriff eschatologisch voll angewandt werden. Alle vorhergehenden Heilsereignisse und Heilsgüter haben demgegenüber nur den Charakter einer bedingten, gebrochenen, vorläufigen und damit zugleich vorausweisenden Endgültigkeit. Zum Wesen der eschatologischen Endgültigkeit gehört inhaltlich notwendig die „volle, alle Dimensionen des Gegenständlichen durchbrechende Ungegenständlichkeit" (223). Dabei gewährleistet die Wesenseinheit Jahwes und seines Sich-Verhaltens zum Menschen, speziell zu seinem Volk, die Kontinuität der eschatologischen Erwartung und damit der alttestamentlichen Verkündigungsgeschichte. Wenn auch eine weiterführende Überprüfung des in dieser Untersuchung Entfalteten hier nicht geleistet werden kann, kann doch dieses Werk nach Thema, methodischer Gedankenführung, Materialreichtum und Ergebnis als wirklich bedeutsame Studie zu einem noch weithin unabgeklärten, theologisch zentralen Fragenkreis bezeichnet werden, die neue Ansätze und Einsichten für die weitere Forschung bietet. Der große Vorteil dieser Untersuchung liegt dabei in der strengen Beschränkung auf das AT selbst. Zu großen Synthesen geistes- und religionsgeschichtlicher Art ist angesichts des noch weithin unaufgearbeiteten Teilmaterials biblischer und außerbiblischer Art noch nicht die Zeit gekommen.

Passau Otto Knoch

Beyerlin, Walter: **Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht.** – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1970. 174 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des AT und NT, Heft 99) kart. DM 28.–; Lw. DM 33.–

Vorliegende Monographie untersucht eine sehr eingeengte Psalmengruppe auf ihre institutionell-kultischen Bezüge. Angestoßen wurde sie einerseits durch die Ansichten von H. Schmidt und L. Delekat, von denen die Beziehung der individuellen Feindpsalmen zum Kult weitgehend bejaht wird, andererseits von B. Gemser, der die Meinung vertritt, eine kultisch-institutionelle Deutung könne sich nur auf eklektisch herausgegriffene Psalmen beziehen, wobei dann Metaphern als unmittelbare Aussagen über reale Wirklichkeit verstanden und damit einseitig und falsch interpretiert würden.

B. neigt im Grunde der Auffassung von Schmidt und Delekat, also einer kultisch-institutionellen Deutung der individuellen Feindpsalmen, zu, doch grenzt er ihre Zahl beträchtlich ein und sieht das kultische Geschehen anders und differenzierter als seine beiden Vorgänger. Nach Schmidt handelt es sich dabei um ein Untersuchungsverfahren im Tempel von Jerusalem, wo dann später Schuld oder Unschuld des dort Inhaftierten durch ein Gottesgericht entschieden wurde. Delekat hat die Vielzahl der „privaten Feindpsalmen" von der Einrichtung der Asylie am Zionheiligtum und den in Jahwes Namen erteilten Schutzorakeln verstanden.

Nach B. reichen weder die angeführten Psalmen noch die außerpsalmischen Beweisstützen für die eine oder andere Hypothese hin. Wohltuend wirkt zunächst, daß er von den 25 der Gattung der individuellen Feindpsalmen zugehörigen Liedern nur 11 Lieder mit echten institutionsbezogenen Rettungsaussagen ausscheidet, die Psalmen 3. 4. 5. 7. 11. 17. 23. 26. 27. 57. 63. Die Texte Ex 22,7f; Dt 17,8–13; 19,16–20; 1 Kg 8,31f; Zeph 3,5 und Koh 9,2 belegen nach B. hinreichend und schlüssig die Existenz einer kultischen Gottesgerichtsinstitution im Jerusalemer Heiligtum. Es handelte sich dabei nicht um eine ständige Einrichtung gelegentlich der kultischen Feste am Heiligtum, vielmehr konnte dieses Gottesgericht im Bedarfsfall unabhängig vom Festkult in Anspruch genommen werden.

Aus den Psalmen lassen sich nach B. folgende Einzelelemente dieser kultisch-gerichtlichen Institution rekonstruieren: Zunächst erfolgte die Aufnahme des Bedrängten in den schützenden Tempelbereich. Diese Aufnahme wurde von einer genau festgelegten Voruntersuchung abhängig gemacht, die entweder mit einem positiven oder negativen Zulassungsbescheid endete. Das eigentliche Verfahren wurde mit der Bekanntgabe der strittigen Anschuldigung eröffnet. Für seine Durchführung wurden Unschuldsbekundung, auch der Ritus des Händewaschens, Reinigungseid und bedingte Selbstverfluchung verwendet. Der wichtigste Akt dürfte im Verhör des Angeklagten in Jahwes Namen und Auftrag bestanden haben; wahrscheinlich wurde diese Untersuchung zur nächtlichen Stunde durchgeführt. Der Gerichtsentscheid fand möglicherweise im Zusammenhang mit dem morgendlichen Opfer statt; eingeleitet wurde er mit dem Vortrag eines Bittgebets oder eines Lobgebets, das bisweilen mit instrumentaler Begleitung rezitiert wurde. Den Gerichtsentscheid erwartete man im Rahmen einer morgendlichen Theophanie, bei der Jahwes Macht und Herrlichkeit, seine Huld und Treue manifest wurden. Die richterliche Entscheidung bestand in der Zu- oder Abwendung der Jahwe-Panim. Die getroffene Entscheidung sollte alsbald von den Prozeßgegnern anerkannt werden.

Man muß B. bestätigen, daß er sich eingehend und konsequent mit den individuellen Feindpsalmen beschäftigt hat und allen vorschnellen Pauschalurteilen abhold ist. Die Untersuchung zeichnet sich durch nüchterne Sachlichkeit und bestechende Folgerichtigkeit aus und kommt zu Ergebnissen, die sich aus dem Gang der Untersuchung zwangsläufig auferlegen. Fraglich bleibt mir jedoch, ob das Gerichtsinstitut, von dem in den genannten außerpsalmischen Texten die Rede ist und das am Heiligtum in den Händen des levitischen Priesters oder Richters lag, tatsächlich seinen zentralen Akt in einer Kult-Theophanie hatte und ob folglich die untersuchten Psalmen nur von einem in der Kulttheophanie erfolgenden Gerichtsentscheid verstanden werden können. Vor allem scheint mir Zeph 3,5 dafür überinterpretiert. Die Vorentscheidung, ein kultisch gestaltetes Gerichtsinstitut am Tempel anzunehmen, wird so die Voraussetzung, aus der sich die vorgelegte Deutung der behandelten Psalmen dann notwendig ergibt. Obwohl B. nur in 11 Liedern der fraglichen Psalmengruppe die wichtigen kultischen Elemente gegeben findet, ist bei ihm, dem Schüler Weisers, wie bei seinem

Lehrer eine besondere Vorliebe für die kultische Deutung der Psalmen nicht zu erkennen.

Trotz allem wird man B. für seine Monographie dankbar sein müssen; denn sie zeigt an, daß die Thematik der kultischen Interpretation des AT, die mit P. Volz, Das Neujahrsfest (1912) und S. Mowinckel, Das Thronbesteigungsfest Jahwäs (1922) sich so nachdrücklich und vielversprechend, wenn auch weit übersteigernd, jedenfalls unüberhörbar zu Wort meldete, auf ein gesundes und kritisches Maß zurückgenommen und damit in eine neue sachliche Phase der Untersuchung eingetreten ist.

Regensburg Heinrich Gross

Beyer, Klaus: **Althebräische Grammatik.** Laut- und Formenlehre. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 68 S.; br. DM 9.80

Grammatiken der hebr. Sprache pflegen das Hebräische in der Form der tiberiensischen Massora zu ihrem Gegenstand zu machen; im besten Fall notieren sie Abweichungen in anderen massoretischen Vokalisationssystemen und in griechischen Transkriptionen. Dieser durch die Bibeltextausgaben autorisierte Brauch kann indes nicht verdecken, daß die massoretischen Traditionen besonders im Vokalstand zunächst unterschiedliche orthographische Systeme darstellen, die nicht unmittelbar die Aussprache erkennen lassen; ihre Aussprache scheint ferner in unterschiedlichem Maße unter anderssprachlichem, vorab aramäischem Einfluß zu stehen und somit nicht in allem hebr. zu sein. Es wäre interessant, die von den atl. Schriftstellern gesprochene und geschriebene Sprache zu kennen; aber ihre Aussprache ist weder für die Konsonanten noch für die Vokale überliefert, und in der Schrift ist nur die Konsonantenorthographie einigermaßen gesichert. Man ist dafür also auf Rekonstruktionen angewiesen. Dabei muß man sich klar sein, was man auf diesem Wege erreichen kann: neben orthographischen Regeln Einsichten in den Bau der Sprache und die Funktionen der einzelnen Elemente, selten in einzelne Aussprache-eigentümlichkeiten, kaum in die phonetische Seite des Hebr. Dieses Ziel kann man auf zwei Wegen angehen: durch eine Analyse der verschiedenen massoretischen orthographischen Systeme, ihrer Silbengesetze, einen Vergleich der Systeme und eine Reduktion der massoretischen Eigentümlichkeiten oder durch das Heranziehen außerbiblischer Belege der „kanaanäischen" Sprachen. Da Alttestamentler ihre Texte gern unter dem eingeschränkten Blick des Theologen angehen, ist diese Aufgabe kaum gesehen worden; wohl hat man begonnen, die massoretischen Systeme zu durchleuchten; der Ertrag der nordwestsemitischen Forschung ist für die althebr. Grammatik indes nur in Einzelfragen fruchtbar gemacht worden.

K. B. geht die Aufgabe an, indem er von der massoretischen Punktation absieht und sich von den „kanaanäischen" Belegen leiten läßt.Er zieht heran das „ostkanaanäische Amoritisch" (17ff), das „nordkanaanäische Ugaritisch" mit zwei Dialekten, der archaischen Literatursprache und der Umgangssprache (20ff), die „kanaanäischen Wörter der akkadischen Amarnabriefe" (23ff), das „mittelkanaanäische Phönizisch-Punische" (25ff), „südkanaanäische Namen und Wörter" in ägyptischen Quellen, in den protosinaitischen Inschriften, in den Amarnabriefen (27ff). Die „jüngeren Aussprache überlieferungen des Hebräischen" (30ff) – Qumran, LXX, Sekunda der Hexapla, Hieronymus und Massoreten – spiegeln nach ihm „den jeweiligen Stand der aramäischen Sprachentwicklung, gehören also zunächst in eine aramäische Grammatik" (14). Vorangestellt ist eine sprach- und wanderungsgeschichtliche Einleitung, in der das Hebr. nach seinem Verhältnis zum Aramäischen in Alt-, Mittel- und Neuhebr. eingeteilt wird. Die Grammatik beschränkt sich auf die althebr. Schriftsprache und behandelt die Laut- (Konsonanten, Vokale, Wortdruck) und die Formenlehre (Pronomen, Nomen, Verb und übrige Wortklassen), nicht die Syntax (Wortgruppe, Satz, Periode).

Die Arbeit enthält eine Fülle wertvoller Einzelbeobachtungen, auf die hier nicht eingegangen werden kann. (Erwähnt sei nur, daß Lang- und Kurzform der Präfixkonjugation bereits im Amoritischen angenommen werden; hingewiesen sei auf Beobachtungen zum Bau des „schwachen" Verbs.) Durch die Freilegung von der massoretischen Punktation erscheint das Hebr. in so einfacher Form, daß sich die Grammatik auf wenige Regeln reduzieren läßt, was das Lernen erheblich vereinfacht. Bezweifeln muß man allerdings, ob sich die Theologen je von der Massora freimachen werden.

Im folgenden werden einige Fragen berührt, die nach Ansicht des Rez. weiterer Diskussion bedürfen.

Bei seinem Überblick über die semitischen Sprachgruppen scheint Verf. von einem Entwicklungsschema geleitet zu sein, nach dem sich aus dem „Ursemitischen" (11 Anm. 1, vgl. die „29 ursemitischen Konsonanten" 16 Anm. 2) die übrigen Sprachen entfalteten. Jedenfalls „spaltete" sich nach ihm das Nordwestsemitische „in einen kanaanäischen und einen aramäischen Zweig" (1). Zum Erweis einer kan. Sprachengruppe genügen ihm einige wenige Indizien aus der Morphologie (das unsichere *milk* statt *malk/malik* für „König", *qāl, qēl, qōl* als Partizipien der Verben II *ă/ī/ū*, das Zugehörigkeitsaffix *-iy*; dann die 1. Pers. Sg. des selbständigen Personalpronomens, das *t-* der 3. Pers. Pl. fem. der Präfixkonjugation, ferner zwei lexikalische Besonderheiten) und Phonologie (*aw* > *ō* und *ay* > *ē*, *ś* > *š*, *ā* > *ō* [mit Ausnahmen]). Mit dieser viel zu schwachen Basis ordnet er auch das „Amoritische", d. h. das nicht akkadische semitische Namensmaterial auf akk. Tafeln und auf ägyptischen Tonscherben und Texten (usw.), ferner einige kan. Lexeme in altbab. Briefen (Mari), und das Ugaritische ein. Da sicher anzunehmen ist, daß Verf. mehr darüber zu sagen weiß, sollte er seine Ansicht gelegentlich präzisieren. Dabei sollte er prüfen, ob für die ungeprüft übernommene Annahme zweier Dialekte im Ugaritischen, der archaischen Literatur- und Kanzleisprache und der Umgangssprache, die wenigen Kriterien ausreichen. Z. B. ist nicht untersucht worden, in welchem Verhältnis das vor allem in Personennamen vermutete, für die ugaritische Umgangssprache reklamierte *H*-Kausativ zu dem in den amoritischen Personennamen steht, ob es also amoritischen Einfluß zeigt.

Wie sehr ein Entwicklungsschema die Methode leitet, zeigt die Zeichenerklärung. Danach sind mit * angezeigte Formen „rekonstruierte Vorformen" (10), nicht nur rekonstruierte Formen. Damit sind wir bei der grammatischen Terminologie, die für die angewandten Gesichtspunkte charakteristisch ist. Man wird des Verf. grammatische Terminologie als traditionell ansehen müssen. Dazu einige Hinweise: Verf. unterscheidet nicht genügend die orthographischen von den phonetischen Problemen. Ein orthographisches System muß nicht einem phonetischen deckungsgleich sein; ein unmittelbarer Schluß von einer Ebene auf die andere ist also kaum möglich. Die Aussprache der Konsonanten (vgl. die Tabelle S. 34) kann Verf. nur aus Indizien vermuten; wahrscheinlich gibt er sie auch nur als ungefähre Werte für die Schüler an. Bei den kurzen Vokalen berücksichtigt er nicht die Vokalfärbungen, sondern gibt nur die „Grenzwerte" *a/i/u* an, die grammatische Bedeutung haben (35 Anm. 2), d. h., seine Transkription ist „grammatisch" (wohl: morphologisch wichtig), nicht phonetisch; bei den langen Vokalen unterscheidet seine Transkription zwischen offenem und geschlossenem *ē* und *ō*, berücksichtigt also die (vermutete) Aussprache. Er notiert nicht, ob diese Aussprachevarianten grammatisch wichtig sind oder sich nur aus unterschiedlicher phonetischer Ableitung erklären (offen *ō/ē* < *ā/ī*, geschlossen: *ō* < *aw*, *ē* < *ay*). Mir scheint, daß es sich nur um phonetische Regeln handelt, die nicht in eine grammatische Transkription einzugehen brauchen, und daß sie im Grunde der tiberiensischen Vokalisation Rechnung tragen (vgl. S. 36, Anm. 3). Danach wäre Verf. bei den langen Vokalen mit *ā/ē/ī/ō/ū*, die Funktionsanzeiger in der Morphologie sind, ausgekommen und hätte eine Vermischung der Ebenen vermieden.

In der Morphologie heißt es beim Verf. immer noch „Perfekt-Imperfekt", obwohl es fraglich ist, ob diese Benennung die Bedeutungen der Konjugationsarten trifft, und nur als Bedeutungsklassifizierung hat sie Sinn. Es wird unterschieden zwischen regelmäßigem, dessen Basis drei Konsonanten (vgl. 55), und unregelmäßigem Verb, dessen Basis zwei Konsonanten aufweist. Das Substantiv, dessen Basis zwei oder weniger Kononanten aufweist, gilt aber nicht als unregelmäßig, sondern hier bezieht sich diese Bezeichnung auf die Flexion (53). Das Oppositionspaar ist nicht beschreibend, sondern bewertend; die Werte ergeben sich nicht aus der Stuktur der Sprache, sondern aus der Ansicht des Grammatikers. Verf. unterscheidet zwischen Prä- und Affix bei der Nominalbildung und Flexion des Nomens, Suffix für die enklitischen Pronomina und Prä- und Afformativ bei der Flexion des Verbs; bei den Zeichen für „Geschlecht", Numerus und Status wird von „Endungen" gesprochen. *-t* (Zeichen für fem.) ist so Element entweder einer Endung oder eines Afformativs. Die Morphologie muß auch die Nominalformen berücksichtigen, die, wie Verf. richtig meint, Bedeutungsklassen bilden. Analog stellt er die Stammesmodifikationen des Verbs dar, schließt aber – anders als beim Nomen – die Klassen des Grundstamms beim „regelmäßigen" und „unregelmäßigen" Verb aus. Die Unterscheidung von lexikalischen und grammatischen Morphemen scheint mir dem Bau der Sprache eher gerecht zu werden. Lexikalische Morpheme sind die Basiskonsonanten mit

Thema- und Oppositionsvokal, bei denen Qualitäts- und Quantitätsveränderungen möglich sind, ferner Basiserweiterungen vor, in und nach der Basis. Auch bei den Erweiterungen sind Morphemkombinationen möglich, aber nicht beliebig; zudem ist ihre Reihenfolge wichtig. Das so gebildete „Lexem" ist Bedeutungsträger. In der Morphologie genügt es indes, seinen Bau zu beschreiben, da Bedeutungen und sodann Bedeutungsgruppen nicht ohne seinen Stellenwert in Sätzen erkannt werden kann. Dennoch kann man, dieses Ergebnis vorwegnehmend, zumal aus pädagogischen Gründen, bereits hier Bedeutungsklassen angeben, dann aber konsequent für alle Hauptwortarten. Das Lexem ist Träger der grammatischen Morpheme, die Satzfunktionen angeben: Person, „Geschlecht", Numerus, (Kasus) Status. Person und Status bestätigen die Teilung der Lexeme in Verb und Nomen, da sie sich gegenseitig ausschließen und nicht, wie die übrigen, bei beiden Hauptwortarten gebraucht werden können. Grammatische Morpheme sind also wortklassentypisch (Person: Pronomen; adv. Endungen: Adverb); dies sollte man bei der Aufstellung der Tabellen berücksichtigen. Grammatische Morpheme sind kombinierbar, aber nicht beliebig und nicht in beliebiger Reihenfolge. Will man unbedingt die Bezeichnungen „-formativ" und „-fix" verwenden, dann paßt erstere besser für die lexikalischen Morpheme (Wortbildung), wobei man das Wort „Informativ" bilden müßte; letzteres paßt eher für die vorn oder hinten an das Lexem angehängten grammatischen Morpheme. Lexem + grammatische Morpheme sind Grundlage für pro- und enklitische Erweiterungen; proklitisch: Präpositionen *b-/l-*, Konjunktionen *k-/w-*; enklitisch: Personalpronomina. Es liegt nahe, daß die Anwendung dieser Gesichtspunkte zu einem teilweise anderen Aufbau der Morphologie führt. Ihre Berechtigung kann hier nicht nachgewiesen werden.

Wie schon festgestellt, schließt Verf. mit Hilfe von Entwicklungsschemata. Wenn im Hebr. auch nicht leicht der syn- und diachrone Gesichtspunkt angewendet werden kann, so hätte er doch vor schnellen Schlüssen bewahrt. Die Femininendungen *-ā* und *-t* werden (53) auf -at zurückgeführt; es wird nicht berücksichtigt, daß sich synchron die Verwendung unterscheidet: *-t* begegnet kaum beim attributiven Adjektiv.

Zu Einzelheiten: S. 17ff: Die Belege der „kanaanäischen Dialekte" werden in des Verf. für das Althebr. entworfenen Umschrift geboten, wenn sie nicht phönikisch, griechisch oder lateinisch sind. Das ist inkonsequent. Um die Probleme besonders der amoritischen Belege zu verdeutlichen, hätten sie in Keilschriftorthographie beigegeben werden müssen. – S. 22 Anm. 2: Hebr. Lang- und Kurzimperfekt ist weder in Form noch in Funktion mit akk. *iparras — iprus* vergleichbar; im Arabischen liegen die Dinge wieder anders, und wie sie im Ugaritischen liegen, darüber bestehen nur unterschiedliche Vermutungen auf Grund einiger Indizien. – S. 39: Wort- und Satzdruck sind sicher wichtig; des Verf. Sicherheit kann ich nicht im Hebr., geschweige denn im Amoritischen nachvollziehen. – S. 40f. 59f: Die enklitischen Personalpronomina behandelt Verf. beim Pronomen, wenn sie ans Nomen, und beim Verb, wenn sie ans Verb gehängt werden; das ist inkonsequent. Die angenommenen Bindevokale werden als Einheit mit den enklitischen Personalpronomina angegeben und so „Singular- und Pluralsuffixe" unterschieden. Das vereinfacht die Angaben bei Präpisitionen, unterschlägt aber die Erklärung des Problems von „Pluralsuffixen" an bestimmten Präpositionen. – S. 43: Für die Verwandtschaftsnamen *'ab-, 'aḥ-, ḥam-* kann man *qalī* als Nominalform annehmen. Ferner sollte man massoretische Längen nicht angeben (also nicht *qōl, qēl* für *qal, qil*). – S. 49: Warum die Adjektive *qata/i/ul* (usw.) nicht primär, sondern abgeleitet sind, leuchtet mir nicht ein; *'aḥad* ist nach S. 54 Adjektiv, nicht Substantiv. Nach *qatul* wäre eine Nominalform *qatullā* anzusetzen, die u. a. juristische Termini umfaßt. – S. 52f: Die Berechtigung der Kategorien „Feminin"- und „Geschlecht" wird nicht erklärt; das gilt auch für die Kardinalzahlen (54f). Ferner wird nicht erklärt, warum die Adverbialendungen lang (*-ōm, -ēm*), nicht kurz (*-um, -im*) angesetzt werden. – S. 56f: Eine Unterscheidung nach Aktions- und Zustandsverb wird nicht vollzogen; die angenommenen Klassen sind nicht erschöpfend, eine endgültige Regel über Ablautverhältnisse auf dieser Basis nicht möglich. Durchaus unzureichend ist die Angabe der Bedeutungsklassen bei den Stammesmodifikationen. – S. 60ff: Gerade beim „unregelmäßigen" Verb führt die Unterscheidung von Zustands- (abgeleitetes) und Aktions- (primäres) Verb zu anderen „Regeln". I *y* a) ist dann regelmäßiges Zustandsverb, b) regelmäßiges Aktionsverb von I W.

Es besteht kein Zweifel, daß Verf. mit dieser Arbeit einen gewichtigen Vorstoß unternimmt. Über sie sollte es zu einer Auseinandersetzung unter den Fachvertretern kommen. Sie bedeutet bereits eine wichtige Vorarbeit für eine neue hebr. Grammatik.

München Wolfgang Richter

Brox, Norbert: **Die Pastoralbriefe.** – 4., völlig neubearbeitete Auflage. Regensburg: Friedrich Pustet 1969. 343 S. (Regensburger Neues Testament, Band 7/2) Lw. DM 32.–

Vor einem knappen Jahrzehnt noch wäre dieser Kommentar eine innerkatholische Sensation gewesen, falls er überhaupt im RNT hätte erscheinen dürfen. Seit dem Konzil regt sich aber anscheinend niemand mehr über Einleitungsfragen auf, und das ist in mancher Hinsicht ein Fortschritt. So brauchte der Verf. auch nicht mehr mit Zensoren und Lesern Versteck zu spielen. Für seine klare Stellungnahme verdient er Dank, und man möchte nur wünschen, daß auch andere Exegeten – in zugegebenermaßen schwierigeren Fragen – einen ähnlichen Mut zur Entscheidung beweisen.

Die ursprüngliche Absicht, den verdienstvollen Kommentar von J. Freundorfer ([1]1950, [2]1953, [3]1959) in leichter Überarbeitung neu aufzulegen, ließ sich angesichts der veränderten Gesamtbeurteilung nicht durchführen. So ist ein völlig neuer Kommentar entstanden, der bis in die Einzelauslegung hinein mit der Erkenntnis ernstmacht, daß die Briefe nicht von Paulus stammen, sondern um 100 von einem unbekannten Amtsträger und kirchlichen Schriftsteller in Kleinasien verfaßt wurden (57f). Auch sonst ist von der früheren Auslegungsweise wenig übriggeblieben. Zu bedauern ist freilich, daß die an sich begrüßenswerte Versachlichung keinen Raum mehr läßt für Reflexionen oder Assoziationen, die ein wenig von der Persönlichkeit des Kommentators durchblicken lassen. Ob dieses Ideal strengster Wissenschaftlichkeit, wie es in einigen exegetischen Zirkeln kultiviert zu werden scheint, nicht schon wieder der Vergangenheit angehört?

Ein großer Teil der sehr ausführlichen Einleitung (9–97) beschäftigt sich naturgemäß mit der Verfasserfrage. Dadurch sind andere, nicht minder wichtige Themen vielleicht etwas zu kurz gekommen oder in den Sog des noch als zentral geltenden Verfasserproblems geraten. Man vermißt z. B. eine gründlichere Analyse der formalen Briefstrukturen im Vergleich zu anderen literarischen Zeugnissen der nachapostolischen Zeit (vgl. die knappen Hinweise 62f), einen synoptischen Überblick zu den drei Briefen oder eine grundsätzliche Erörterung zum Verhältnis von Tradition und Redaktion.

Der Rezensent möchte sich jedoch nicht wie ein unhöflicher Gast benehmen, der – statt herzhaft zuzulangen – erst einmal feststellt, was nicht geboten wird oder was ihm die eigene Küche pikanter zubereitet. Darum sei zunächst – um im Bilde zu bleiben – der reich gedeckte Tisch bestaunt und bedankt: die Auf- und Einarbeitung einer 18 Seiten umfassenden Spezialliteratur (78–95), die geduldige Auseinandersetzung mit der kirchlichen Tradition, die musterhaften, alles Wesentliche beinhaltenden Exkurse. Auch die sehr verständigen Ausführungen zur Häresie (31–42), zu Sprache, Stil und Theologie der Briefe (46–55) sowie zur Pseudepigraphie (60–66) müssen lobend erwähnt werden. Innerhalb der Auslegung gefällt besonders der Versuch, die Personal-, Orts- und Situationsangaben aus den Absichten des Autors heraus zu deuten, d. h. es handelt sich bei diesen oft als echte Paulusfragmente qualifizierten Texten um Fortsetzung der Paränese oder Polemik mit brieflichen Mitteln.

In einem wichtigen Punkt kann ich allerdings dem Kommentar nicht zustimmen, in der Frage des monarchischen Episkopats. Wie B. mehrfach erklärt, könne vom monarchischen Episkopat in den Pastoralen „noch nicht gesprochen werden" (43), gebe es „keine Anhaltspunkte" (149). Seine Argumente lauten (von mir zusammengestellt): 1. Der Singular in den Bischofsspiegeln ist generischer Natur; 2. Aus den Funktionen der Briefadressaten lassen sich keine Folgerungen ziehen, weil sie als Teil der Brieffiktion ungenau und nicht deskriptiv zu verstehen sind (149) – oder anders ausgedrückt: Weil Timotheus und Titus keinen bestimmten Amtstyp verkörpern, sondern die Überlieferung garantieren und das Ideal des Amtsträgers im allgemeinen, nicht eine spezielle Funktion repräsentieren, oder weil sie Paulus selbst vertreten (43). 3. Der Empfehlungsspruch 1 Tim 3,1 kann nicht auf den monarchischen Episkopat angewandt werden, es muß sich um einen „wirklich erstrebbaren hohen Dienst" handeln, um das ursprünglich kollektiv verwaltete Aufseheramt (141).

Zu 1. Daß der Singular in den Bischofsspiegeln durchaus generisch sein kann, ist ohne weiteres zuzugeben. Zu überlegen wäre nur, ob nicht aus dem Pflichtenkatalog selbst eine monarchische Stellung hervorgeht. So wird doch 1 Tim 3,4–5 die sicher monarchische Vorsteherfunktion im eigenen Haushalt mit dem Gemeindeamt parallelisiert. Gewiß, das ist kein durchschlagendes Argument,

paßt aber besser ins Bild als die Vorstellung von kollegial zusammenwirkenden Hausvorstehern oder Familienvätern. Und außerdem: Warum fehlt der generische Singular bei den Diakonen und Presbytern?

Zu 2. Auch hier muß ich zunächst B. recht geben, daß die Adressaten niemals mit einem festumrissenen kirchlichen Amtstitel angeredet werden und daß sich zwischen den Funktionen, die ihnen im fiktiven brieflichen Rahmen zugeschrieben werden, und denen, die sie dem Briefcorpus gemäß tatsächlich innehaben, ein erheblicher Widerspruch besteht. Andererseits sagt B. selbst, daß die „Aufgaben des Timotheus und Titus ... präzise umrissen werden" (42), und man fragt sich, warum dann diese Funktionen denen eines monarchischen Gemeindeleiters zum Verwechseln ähnlich sehen. Angenommen, der Verfasser der Briefe hätte den monarchischen Episkopat noch nicht gekannt, sondern nur kollegial verwaltete Gemeinden vor Augen gehabt, müßten dann die dienstlichen Anweisungen nicht vielfach anders lauten? Man kann m. E. nicht auf die briefliche Fiktion ausweichen, wenn es um Regeln geht, die ohne jeden Zweifel in den Gemeinden praktiziert werden sollten und ihrer Natur nach einen einzigen verantwortlichen Mann verlangten. Nehmen wir z. B. 1 Tim 5,19: „Gegen einen Presbyter nimm eine Anklage nur an, wenn sie ‚auf zwei oder drei Zeugen' gestützt ist." Hier wird doch dem Adressaten ganz unmißverständlich die Disziplinargewalt über Angehörige des Presbyteriums zugesprochen. Wer vertritt nun aber in concreto die Rolle des Timotheus? Irgendein anderes Mitglied des Presbyteriums, die Gemeinde als ganze – wie man aus dem zu diesem Vers recht schweigsamen Kommentar entnehmen könnte (200) – oder eben der Mann, den wir als „monarchischen Bischof" zu bezeichnen gewohnt sind? – Ein anderer Text scheint uns ebenfalls sehr klar die Beziehung zwischen den fiktiven Adressaten und den tatsächlich gemeinten Bischöfen auszusprechen. Im Titusbrief entwickeln sich aus dem Pflichtenkatalog des Bischofs ganz ungezwungen die Funktionen des Adressaten: er muß „in der Lage sein, in der gesunden Lehre zu unterweisen und die Widersacher zu überführen" (Tit 1,9). Für beide Aufgaben gibt der Brief – in chiastischer Anordnung – detaillierte Weisungen.

Zu 3. Weshalb das einfache, kollegiale Aufseheramt, nicht aber der monarchische Episkopat „erstrebenswert" sein soll, ist aus dem Text nicht zu begründen. Nun handelt es sich wohl nur um ein konfirmatorisches Argument, das keine selbständige Beweiskraft hat. Immerhin scheint aus den Überlegungen des Kommentars ein gewisser Vorbehalt gegenüber dem monarchischen Episkopat zu sprechen, als ob diese Verfassungsform doch nicht so recht in das Neue Testament passe. Wie man weiß, war die frühere Auslegung der Briefe oft dogmatisch-emotional besetzt. Während katholische Exegeten sich krampfthaft bemühten, den monarchischen Episkopat als unmittelbar paulinische Institution zu erweisen, wollten protestantische Kommentare (gleich ob sie die Echtheit annahmen oder nicht) nur eine kollegiale Administration zugeben. Seit von Campenhausen u. a. hat sich die Lage erheblich gewandelt, doch bedarf das Thema selbst, der monarchische Episkopat, noch einer gründlichen theologischen Diskussion. Unter dieser Rücksicht kann ich die Bedenken des Kommentars gegen eine restlose Identifizierung der Adressaten mit den monarchischen Bischöfen sehr gut verstehen. Die Bischöfe sind eben weder Schüler noch Nachfolger oder Stellvertreter der Apostel, weil das offenbarungsgeschichtlich einmalige Apostelamt nur durch die Gesamtkirche und ihre vielfältigen Dienste, nicht aber durch einen einzigen Amtstyp repräsentiert werden kann. Dieser „apostolische Vorbehalt" gilt jedoch gegenüber allen kirchlichen Funktionen, auch gegenüber einem Kollegium von Presbyter-Episkopen.

Alles in allem: ein Kommentar, zu dem man seinen Verfasser nur beglückwünschen kann – wie sich übrigens jede Hohe Theologische Fakultät glücklich preisen würde, wenn sie einen solchen Exegeten unter ihren Lehrstuhlinhabern zählen dürfte.

Hausen Franz Josef Schierse

Roloff, Jürgen: **Das Kerygma und der irdische Jesus.** Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 289 S. br. DM 30.–

Diese überarbeitete und ergänzte Habilitationsschrift (Hamburg 1968) will zeigen, daß historisierende Motive bei der Entstehung und Weitergabe der Jesusgeschichten schon im vorliterarischen Stadium eine wichtige Rolle spielten, ja daß gerade sie oft die primären und durch alle Stufen der Tradition durchgehaltenen Motive der Evangelienschreibung waren.

Der Verf. beginnt mit einem problemgeschichtlichen Überblick (9–50), der bei den theologiegeschichtlichen Voraussetzungen der klassischen Formgeschichte (mit M. Kähler, W. Herrmann und A. Schweitzer) einsetzt und sich ausführlich mit der Kerygmatheologie und Formgeschichte R. Bultmanns auseinandersetzt. Bultmanns Gespräch mit seinen Schülern und besonders mit G. Ebeling und E. Käsemann wird referiert und kritisiert, nicht zuletzt unter Hinweis auf J. Schniewind und J. Jeremias. R. sieht sehr genau, daß die Neubewertung der historischen Komponente in den Evangelien durch die Redaktionsgeschichte das in Frage stehende Problem neu in das Bewußtsein gehoben und einer Lösung ein Stück nähergeführt hat. Eine Lösung ist aber nur möglich, wenn sowohl Tradition wie Redaktion untersucht werden und wenn festgestellt werden kann, ob die historischen Vorgänge im Leben Jesu erst infolge einer redaktionellen Weichenstellung betont wurden oder ob sie schon wesentliche Komponenten jeder Jesustradition gewesen sind.

An drei Überlieferungskomplexen prüft R. seine These. Zunächst untersucht er den Konflikt Jesu mit den geheiligten Einrichtungen des Judentums, mit Sabbat und Tempel (51–110). Analysiert werden zuerst Mk 2,23–28; 3,1–6; Lk 13,10–17, 14,1–6 und einige Parallelen dazu, auch bestimmte einschlägige Texte des Johannesevangeliums. Es folgen die Perikopen von der Tempelreinigung (Mk 11,15–18 par). Immer wieder rekonstruiert R. alte Traditionsstücke, die noch keine messianisch-christozentrische Deutungen enthielten, sondern Jesu Taten als prophetische Bußrufe zeichneten und eine historisch-kausale Verbindung von Jesustaten und Jesusschicksal für die Nachwelt festhielten.

Der zweite Traditionskomplex ist der der Machttaten und Zeichen Jesu, des damit verbundenen Zuspruchs von Glaube und der Ermöglichung einer Umkehr zum Gott Israels (111–207). Nachdem der Verf. die beiden nach seiner Ansicht entgegengesetzten Möglichkeiten von rein historischer und rein symbolischer Wundertradition an Mk 1,29–31 und Mt 17,24–27 aufgezeigt hat, untersucht er die Blindenheilungen aller vier Evangelien mit dem Ergebnis, daß eine direkte Beziehung zwischen ihnen und dem urchristlichen Bekehrungstopos mit seiner Lichtsymbolik nicht aufweisbar sei. Eine Gegenüberstellung der Wunder Jesu und der nachösterlichen Machttaten in der Gemeinde, wie sie die Apostelgeschichte erzählt, bringt weitere Klärung: Die Jesuswunder wurden offensichtlich nicht nach dem Schema späterer Geschichten erzählt. In ihnen fehlt jeder Hinweis auf den Glauben des Wundertäters. Nie ist das Wunder Jesu wie das der Apostel ein sichtbarer Erweis von Glaube, Gebet und Beschwörung. Und während die Wunder Jesu sich oft an die außerhalb des Jüngerkreises Stehenden richten, sind die Wunder in der Kirche nie in den Dienst der Mission gestellt worden. Es dürfen die beiden Komplexe also nicht in denselben traditionsgeschichtlichen Zusammenhang gestellt werden. Vielmehr ist das Ineinander von Wunder und Glaubensangebot ein für das historische Erdenwirken Jesu charakteristischer Zug gewesen, den die Tradition bewußt treu bewahrt hat.

Schließlich untersucht R. die Texte über die Gemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern und Anhängern, die auf eine Zeit des Verhülltseins Jesu zurückschauen, die doch zugleich eine Zeit der herrlichen Gegenwart des „Bräutigams" bei den Seinen war (208–269). Analysiert werden Mk 14,3–9 par; Mk 2,18–22 par und alle Berichte über wunderbare Speisungen und über die Tischgemeinschaft mit dem irdischen Jesus. R. glaubt, in diesen Perikopen Anhaltspunkte dafür gewonnen zu haben, daß bewußte Rückerinnerung an die Jüngergemeinschaft der Erdentage Jesu an einigen Stellen der Evangelientexte ihren Niederschlag gefunden hat. Die Frage der eucharistischen Sinndeutung und damit die nach den Texten vom Letzten Abendmahl wird vom Verf. leider nur nebenbei erwähnt. Für ihn sind die nachösterlichen Mahle Demonstrationen der Leiblichkeit des auferstandenen Jesus, die Speisungsberichte aber Beweise wunderbarer leiblicher Hilfe des irdischen Jesus; und diese beiden Traditionsreihen sind von Anfang an aufeinander bezogen gewesen, d. h. die historischen Motive gehören zur grundlegenden Struktur auch des Auferstehungskerygmas.

Zum Schluß kommt R., allerdings nur sehr kurz, auf die Intentionen urchristlicher Schriftsteller zu sprechen, die diese Motive übernahmen und verstärkten (271–273). Hinter der Überlieferung vom Erdenwirken Jesu stehe eine nicht nur anonyme Urgemeinde, sondern es zeigten sich bestimmte autorisierte Überlieferungsträger („Erinnerungen der Apostel"). 1 Kor 15,3–5; 11,23ff und Röm 1,3f mit ihren betonten Rückverweisen seien für die „Ortung" solcher apostolischen Traditionen bedeutsam. Die palästinensische Kirche glaubte, analog zu dem Glauben Israels an die alttestamentlichen Heilsereignisse, an die Jesusgeschichte als an etwas Erfahrenes und Geschehenes. Und auch die hellenistische Kirche band ihr Bekenntnis an den Jesusnamen (1 Kor 12,3; Röm 10,9) und an die Geschichte des irdischen Jesus.

R. hat und wird viel Widerspruch erfahren. Zunächst weil er unvollständig ist; in der Auswahl seiner Texte wie in seinen Beweisen. Von der Tradition der Worte des historischen Jesus hört man bei ihm nichts. Unvollständig ist er auch bei der Absicherung seiner These, die sich doch gewiß mit der Frage des Verhältnisses des Paulus zum historischen Jesus oder des Johannesevangelisten zur historischen Wahrheit auseinandersetzen müßte. R. geht bei seinen Analysen zu unbesorgt, um nicht zu sagen voreingenommen,

an die Arbeit. Oftmals sind die redaktionellen Zusätze, die Spannungen und Brüche in den Perikopen deutlicher, als er wahrhaben will. M. E. kann man bei nicht wenigen Versen, die bei ihm die Last der Argumentation tragen, redaktionelle Bildung in Erwägung ziehen. Wenn R. z. B. sagt, die Tat der salbenden Frau (Mk 14,9) habe keine paradigmatische Bedeutung für die Markus-Gemeinde und werde berichtet als einfache Erinnerung an einen Vorgang aus dem Leben Jesu („Daß diese Tat an Jesus getan worden ist, macht, daß sie unvergessen sein wird, solange man des Erdenwirkens Jesu in der Verkündigung des Evangeliums gedenken wird" 220), dann übersieht er die Bindung dieser Tat an den in die Passion gehenden Jesus. Die Tradition schreibt der Frau ein Ahnen oder Wissen um das Todes- (und Begräbnis-)Schicksal Jesu zu, und so wird sie zum Vorbild für alle, die an den Leidenden und Gekreuzigten glauben. In der Deutung von R. muß 14,7 ohne apologetische Tendenz und ohne Beziehung auf die Passion Jesu gelesen werden; das dürfte aber nicht möglich sein. Im ganzen ist das Buch eine echte These und reizt zur Fortsetzung und zur Auseinandersetzung. R. hat eine von vielen und auch prominenten Exegeten vernachlässigte Eigenart der Evangelienüberlieferung gesehen und betont. Das Literaturverzeichnis (274–282) gibt nicht alle zitierten Bücher an; daher bedauert man das Fehlen eines Autorenregisters.

Mainz Wilhelm Pesch

Lindblom, Johannes: **Gesichte und Offenbarungen. Vorstellungen von göttlichen Weisungen und übernatürlichen Erscheinungen im ältesten Christentum.** – Lund: CWK Gleerup 1968. 254, IV S. (Acta Reg. Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis LXV) br. Kr. 50.–

J. Lindblom ist Alttestamentler. Er ist vor allem bekannt durch zahlreiche Arbeiten zum Thema „Prophetismus" (vgl. besonders „Prophecy in Ancient Israel", Oxford 1962). In der vorliegenden Monographie, die in einer klaren und unkomplizierten Sprache geschrieben ist, versucht Lindblom, seine Forschungen über „revelatorische Phänomene" durch Einbeziehung des frühchristlichen Materials abzurunden. Er behandelt nacheinander: 1. Omina und technische Offenbarungsmittel, 2. Träume, 3. Visionen, 4. Angelophanien und Engelepiphanien, 5. Christophanien und Christusepiphanien, 6. die Erfahrung des Christus internus bei Paulus, 7. die Erfahrung des Geistes, 8. den altchristlichen Prophetismus, 9. die Gesichte der Johannesapokalypse. Das neutestamentliche Material ist dabei vollständig erfaßt, es werden aber auch immer wieder Texte aus dem Judentum und aus der frühen Kirche herangezogen, zum Beispiel der Pastor Hermae und die Ascensio Isaiae.

Lindblom möchte untersuchen, wie sich die ersten Christen selbst die an sie ergangenen oder die von ihnen tradierten göttlichen Kundgebungen vorgestellt haben. Es geht ihm also nicht um die Frage: Hat Gott sich tatsächlich offenbart? Auch die Frage, wann und unter welchen Umständen Offenbarungen erlebt wurden, interessiert ihn nur ganz am Rande. Worum es ihm geht, ist vielmehr eine Phänomenologie, wie man sich damals Offenbarungen vorstellte und wie man sie beschrieb. Konkret sieht das so aus, daß Lindblom die in Frage kommenden Texte sammelt, klassifiziert und auf ihre besonderen Merkmale hin untersucht. Teilweise gelangt die Arbeit über eine Sammlung von Belegstellen nicht hinaus (so etwa bei der Aufzählung von Träumen im Neuen Testament), teilweise findet aber auch eine stärkere Auseinandersetzung mit dem Text selbst statt (so vor allem im letzten Kapitel „Die Gesichte der Johannesapokalypse"). Fragen der neutestamentlichen Terminologie werden dabei ständig bedacht. Über ὀφθῆναι zum Beispiel bietet Lindblom einen relativ ausführlichen Exkurs (85–89), der mit der richtigen und vernünftigen These schließt, „daß man aus der Vokabel ὀφθῆναι keine Schlüsse auf die spezifische Natur der Erscheinungen des Auferstandenen ziehen darf" (89). Diese Nüchternheit und Vorsicht in der Urteilsfindung ist charakteristisch für das gesamte Buch.

Wirklich abwegig ist bei Lindblom nur eine einzige These: Er behauptet, daß man in der Urkirche auf das genaueste zwischen Ostererscheinungen und „postpentekostalen" Christuserfahrungen unterschieden habe. Die Ostererscheinungen habe man sich als Epiphanien des Auferstandenen im irdischen Bereich vorgestellt, die postpentekostalen Erfahrungen jedoch als Erscheinungen des erhöhten Christus vom Himmel her. Selbst Paulus habe in 1 Kor 15 genau differenziert: In Vers 5 spreche er von den österlichen Epiphanien des Auferstandenen vor Petrus und vor den Zwölfen, in den Versen 6–7 hingegen von postpentekostalen Erscheinungen des Erhöhten vor 500 Jüngern, vor Jakobus, vor allen Aposteln und schließlich vor Paulus selbst (106–112).

L. erliegt hier, wie viele andere vor ihm, dem periodisierenden Vorstellungsschema des Lukas. Dieser unterscheidet tatsächlich zwischen Epiphanien des Auferstandenen und Erscheinungen des Erhöhten vom Himmel her. Zwischen beiden Erscheinungsweisen liegt als scharfer Markierungspunkt die Himmelfahrt. Aber das ist eben die Vorstellung des Lukas und nicht die des Paulus, der weder eine Himmelfahrt Jesu nach 40 Tagen noch ein Pfingstfest im lukanischen Sinne kennt. An der Fehlinterpretation von 1 Kor 15,3–7 zeigt sich, daß man heute in der Exegese ohne die traditions- und redaktionsgeschichtliche Methode nicht mehr auskommt. Hier liegt denn auch die eigentliche Schwäche des vorliegenden Buches. Nach der redaktionellen Arbeit der neutestamentlichen Autoren fragt Lindblom nur gelegentlich, nach den verarbeiteten Traditionen überhaupt nicht. Auch die Frage nach den literarischen Formen und Erzählstrukturen, in denen im Neuen Testament Offenbarungsphänomene zur Sprache kommen, liegt ihm völlig fern.

Diesem deutlichen Nachteil des Buches steht jedoch ein Positivum gegenüber, das unbedingt hervorgehoben werden muß: Weil L. eben vor allem religionsphänomenologisch arbeitet, zieht er häufig Texte von Mystikern und Visionären bis zu Juliana von Norwich und Theresia von Avila zum Vergleich mit den revelatorischen Phänomenen im Neuen Testament heran. Besonders bei der Interpretation der Johannesapokalypse (206–239) erweist sich dieser Weg als fruchtbar und gewinnbringend. Um nur ein Beispiel herauszugreifen: L. betont mit Recht, daß Unklarheit und scheinbare Unlogik innerhalb einer Visionsschilderung nicht immer Indiz für die Verarbeitung verschiedener Quellen sein muß. Der religionsgeschichtliche Vergleich zeigt vielmehr, daß – ähnlich wie bei Träumen – Unlogik typisch für viele Visionen ist (219). Der Blick in die Religionsgeschichte zeigt weiterhin, daß sich in der Schilderung von Visionen das Widerfahrnis selbst und die sekundäre Interpretation dieses Widerfahrnisses durch den Visionär untrennbar durchdringen (230); ferner, daß das Vorkommen religionsgeschichtlich gängiger Motive in einer Visionsschilderung noch keineswegs die Frage entscheidet, ob es sich um eine wirklich erlebte Vision oder um ein rein literarisches Erzeugnis handelt, denn jeder Visionär apperzipiert das, was ihm widerfährt, mit Hilfe von Motiven und Vorstellungen, die ihm bereits zur Verfügung stehen (61f, 221f).

All diese Beobachtungen scheinen mir für die Interpretation revelatorischer Phänomene im Neuen Testament von größter Wichtigkeit. K. Rahner arbeitete in seinem Buch „Visionen und Prophezeiungen" (Freiburg 1958) in ähnlicher Richtung. Es ist das Verdienst von J. L., die Neutestamentler erneut darauf hingewiesen zu haben, daß man ohne einen umfassenden religionsphänomenologischen Vergleich, der auch die Visionsliteratur späterer Jahrhunderte miteinbezieht, zu den Visionen und Erscheinungen im Neuen Testament nichts sagen kann. Hier liegt die Stärke und Bedeutung seines Buches.

Würzburg Gerhard Lohfink

Fink, Josef: **Der Mars Camulus-Stein in der Pfarrkirche zu Rindern.** Römisches Denkmal und christlicher Altar. – Kevelaer: Butzon und Bercker 1970. 80 S., 8 Textabbildungen und 19 Kunstdrucktafeln; Lw. DM 16.80

Der in diesem Buch untersuchte und vorgestellte Mars Camulus-Stein hat eine bewegte Geschichte hinter sich: Römischer Altarstein aus dem 1. Jh. – christlicher Altarstein im frühen Mittelalter – unbeachteter Steinblock am Wegesrand – Museumsstück – seit 1968 Altar der kath. Pfarrkirche in Rindern/Niederrhein. Die jüngste Lebensgeschichte des alten Steines hatte unter der beteiligten Bevölkerung und den zuständigen Instanzen erheblichen Wirbel, Unruhe und auch Streit ausgelöst. Die neue Weihe des Altars am 5. 1. 1968 ließ die aufgeregten Wogen wieder zur Ruhe kommen. Prof. Josef Fink, Archäologe an der Universität Münster, war an diesem Geschehen unmittelbar beteiligt und nahm sich der archäologischen Untersuchung des Steines an.

In seiner Veröffentlichung führt er in die Geschichte des kleinen niederrheinischen Dorfes Rindern ein, an dessen Stelle in römischer Zeit ein Kastell gewesen sein muß und das unter Willibrord wohl an die Abtei Echternach gekommen ist. Unter Willibrord soll auch der alte Römerstein zum christlichen Altarstein für die Kirche von Rindern geweiht worden sein (11–18). Das 2. Kapitel schildert die Rückführung des Steines aus dem Arkadenhof der Schwanenburg in Kleve in die Rinderner Pfarrkirche, die seit 1965 vom derzeitigen Ortspfarrer betrieben wurde (19–31). Das 3. Kap. hebt die archäologische Bedeutung des Altars hervor (32–52). Im 5. Kap. wird über die neue Weihe und Feiern von 1968 berichtet (53–65). Eine Dokumentation über gelehrten Streit um

den Stein ist angefügt (66–69). Ein umfangreicher Anmerkungsteil, der die intensive Arbeit des Verf. verrät (70–77) und Indices schließen das gut ausgestattete Buch ab.

Ein großer Teil des Buches hat natürlicherweise lokalgeschichtliche Bedeutung. Die 20 Seiten des 3. Kap. gehen jedoch weit darüber hinaus. Hier geht es um römische Archäologie und um ein gutes Stück abendländischer Religionsgeschichte. F. deutet den Stein als ursprünglichen Altarstein, dem Mars Camulus für das Heil des römischen Kaisers geweiht (32). Der Kaiser war Nero. Auch nach dem Tode Neros blieb der Stein in seiner kultischen Verwendung, erfuhr aber seine erste Veränderung. Die über Nero verfügte *abolitio memoriae* erforderte die Namensänderung auf dem Stein. Er wurde nun der Stein *pro salute Tiberii*, also des Claudius, des unmittelbaren Vorgängers Neros. Die Deutung ist nicht unbestritten und ihre Beweisführung auch nicht ganz überzeugend. Wohl ist der Hinweis gewichtig, daß gerade Claudius dem gallischen Adel das römische Bürgerrecht verliehen hatte. Aber das „Bürgerbewußtsein" hatte ja schon unter dem unbeliebten Nero auf der Altarinschrift – *ob cives servatos* – seinen Niederschlag gefunden. – Noch in heidnischem Kultgebrauch hatte der Stein eine zweite Veränderung erfahren. In die *corona civica* auf der Rückseite des Altars ist eine kleine Nische eingefügt worden. Ein neues Kultbedürfnis hat zu diesem Eingriff geführt. Fink sieht den neuen Kult im Mithrasdienst, dem der Altar dann zeitweilig gedient haben muß (42–43). Tatsächlich haben Mithrasaltäre solche Nischen, die als Lichtstellen dienten (die mineralogisch-chemische Untersuchung der Nischenwände ergab Spuren einstiger Lichtverwendung, 47–49). In der 3. Verwendungsphase als christlicher Altar unter Willibrord wurde diese Nische zum Reliquienbehältnis. Hier scheint mir der Ansatz für weiterausholende Untersuchungen zu liegen. Viel wurde schon gearbeitet über das Verhältnis von Märtyrergrab und Altar. Das kleine Reliquiengrab im Altar ist leicht als reduziertes Märtyrergrab auszugeben. Dabei sollte aber der technischen Vorlage der Nischen in den Mithrasaltären mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden. Wir begegneten dann auch hier – wie so oft im Problemkreis Antike und Christentum – der heidnischen Vorlage, die in christlichen Dienst genommen wurde.

Mainz-Wiesbaden Suso Frank ofm.

Mayer, Cornelius Petrus OSA: **Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus.** – Würzburg: Augustinus-Verlag 1969, 416 S. (Cassiciacum, Bd XXIV, 1) br. DM 49.50

Die vorliegende Studie stellt eine Untersuchung der Begriffe *signum, imago, similitudo, figura, typus, mysterium, sacramentum, umbra, vestigium, allegoria* und *aenigma* dar und beschränkt sich auf die Zeit bis zur Abfassung von *De vera religione*. Im ersten Abschnitt behandelt der Verf. die Zeichen als erfahrene, reflektierte Wirklichkeit im Leben Augustins, von der Kindheit bis zur Konversion: Vor allem an Hand der *Confessiones* wird in einem vorwiegend analytischen Verfahren die geistige Entwicklung im Hinblick auf die Zeichen dargelegt. Der zweite Abschnitt bringt die Theorie der Zeichen in den Frühschriften.

In beiden Teilen zeigt der Autor auf, welchen Antrieb Augustin durch die neuplatonische Ontologie (Philo?) erfuhr, die er zwar im Laufe der Zeit mit der Offenbarung in Einklang brachte, der er jedoch in ihren Grundzügen bis zum Ende seines Lebens treu blieb und die den gemeinsamen Nenner darstellt, auf den alle Zeichenbegriffe zu bringen sind: Der Dualismus zwischen kontingentem und absolutem Sein führt bei der Analyse des sinnlich Erfaßbaren zu dem Ergebnis, daß die Welt der *mutabilia* nur *veri-simile*, wahr-scheinlich ist, wobei die Nachahmung des Wahren in der Art der Bilder erfolgt (*imitatio — imago*). Der *mundus sensibilis* als Abbild des *mundus intelligibilis* besitzt als *vestigium* und *signum* so viel von seinem geistigen Ursprung, daß er den Betrachter auf eine transzendente Welt hinzuweisen imstande ist. Der Weg *per corporalia ad incorporalia* setzt voraus, daß der Mensch sich den *signa* zuwendet und sie als „Abschattung" ihres intelligiblen Ursprungs wiedererkennt, was nur möglich ist, „weil die Seele in der Mitte jener zwei Welten steht, von wo aus sie sich für die Zeichen, die stets ‚draußen' wie ‚unten' sind, nur darum interessiert, weil sie die Dinge, die sie bezeichnen, je schon drinnen oder von oben her kennt" (247). Damit ist der Weg zu Gott aufgewiesen: von innen durch die Reflexion des Geistes, von außen durch die *vestigia* der Schöpfung und die *signa* der Sakramente, die ihrerseits vom *sacramentum incarnationis* abhängen. Da die Ontologie der Sakramente die des *signum* ist, ist sie dualistisch: „Die Trennung von *signum* und *res* ist für das Sakrament konstitutiv" (330). Beide bilden gnoseologisch eine Einheit, sind jedoch ontologisch voneinander geschieden (oder sind sie nur zwei Aspekte des einen Seins?). Unter dem wachsenden Einfluß der Heiligen Schrift erfahren zwar die *corporalia* als materielle Grundlage der *signa* bei Augustin eine starke Aufwertung, nicht jedoch die *signa* selbst. Hier bleibt es bei der auf dem platonischen Chorismos begründeten Zeichenlehre, nach der die *signa* keine semantische, sondern nur eine admonitive Funktion haben, während die Erkenntnis innen geschieht. Ins Theologische übertragen gilt diese Behauptung auch für die Christologie und besonders für die Sakramentenlehre: Wie im natürlichen Bereich, so haben auch bei den Sakramenten die *signa* eine pädagogische Funktion. Analog zu den *artes* sind sie in der christlichen *instructio* Wegweiser von außen nach innen und Sprossen zum Aufstieg.

Die Arbeit zeichnet sich durch eine klare Gliederung, gute Zusammenfassungen der einzelnen Kapitel, eine Fülle von Literaturhinweisen, viele im Wortlaut wiedergegebene Belegstellen und ein über Personen- und Sachregister hinausgehendes vollständiges Stellenregister aus. Hinzukommt eine unscheinbare Tafel (37), in der alle zur Untersuchung herangezogenen Begriffe zahlenmäßig erfaßt sind. Sie ermöglicht es, festzustellen, wie oft die einzelnen Termini im Schrifttum der behandelten Epoche vorkommen und wie sich diese Zahl zu der aus dem Gesamtwerk Augustins sich ergebenden verhält. Die Tafel wird ergänzt durch eine Klassifizierung der einzelnen Begriffe mit genauer Stellenangabe (181–184. 216–219.350–360).

Die Studie stellt einen ersten Teil der Vorarbeiten für die geplante Ontologie der Zeichenbegriffe bei Augustinus dar. Man möchte wünschen, daß die Auswertung der antimanichäischen, antidonatistischen und antipelagianischen Schriften bald erscheint und somit die Grundlage geschaffen ist für die vom Verf. intendierte auf der Genese der einzelnen Begriffe basierende Auseinandersetzung mit der Zeichentheorie Augustins. Gerne würde man dabei erfahren, ob Augustin in seinen Frühschriften neben der soteriologischen Dimension der Sakramente (Heilszeichen) auch die ekklesiologische und latreutische (Glaubenszeichen) kennt und wie er in seinem Gesamtwerk das Verhältnis von *sacramentum — signum — confessio — communio* versteht.

München Hansjakob Becker

Miczka, Georg: **Das Bild der Kirche bei Johannes von Salisbury.** – Bonn: Ludwig-Röhrscheid-Verlag 1970. 240 S. (Bonner Historische Forschungen, Band 34) br. DM 29.–

Die hier anzuzeigende Bonner historische Dissertation (Abschluß Dez. 1966) wurde von H. Jedin angeregt und von P. E. Hübinger betreut. Ihr geht es darum (vgl. 31), die Vorstellung von der Kirche bei Johannes von Salisbury einmal nach der theologischen, übernatürlichen Seite, als Mysterium Gottes, zum andern aber unter dem Aspekt der konkreten Gegebenheit der empirischen Kirche zu erfassen. M. fragt nach der gegenseitigen Bedingtheit von Ideal und Wirklichkeit bei Johannes, nach seinen Vorstellungen von der Kirche im theologischen Sinn und von der sichtbar existierenden Kirche. Mit großer Sorgfalt sind die einschlägigen Stellen zusammengetragen und in folgender Weise in der Darstellung gruppiert: Grundlagen des Bildes der Kirche (Geschichte, Recht); Allgemeine Aussagen über das Bild der Kirche (Bildhafte Vorstellungen, Theologische Aussagen); Das Bild der Kirche nach ihrem Aufbau in der sichtbaren Wirklichkeit (Papsttum, *sedes apostolica* und *ecclesia Romana*, Bischof und Klerus, Das Mönchtum und die Frage der *vita apostolica*). Wer den Saresberiensis nur nach der verbreiteten Stilisierung vorwiegend als Philosoph und Staatsdenker kannte, ist erstaunt über die breite Präsenz dieser theologischen Aspekte in seinem Werk. Neben einem im Vorwort angekündigten Werk von G. W. Bonhage zu Johannes von Salisbury wird diese solide Zusammenschau Grundlage und Ausgangspunkt jeder weiteren Interpretation sein müssen.

Als Dissertation wird diese Studie ihre verdiente Anerkennung finden, aber sie schließt die aufgeworfenen Fragen nicht ab. Man möchte wünschen, daß die problemgeschichtliche Seite und die Einordnung der Konzeptionen in den Ausgang des 11. und in die Diskussion des 12. Jahrhunderts von dem erreichten Stand aus weitergeführt werden könnten. Nach einer breit notwendigen Deskription müßte man auch zu Urteil und Wertung, zu innerer Kritik und stärker zur Verknüpfung mit der folgenden Entwicklung kommen. Einerseits ist *ecclesia* bei Johannes weitgehend Klerikerkirche (114), andererseits ist zuweilen aber auch das gläubige Volk in diesen Begriff mit einbezogen (113). Wie verhält sich z. B. diese Spannung sowohl zur zeitgenössischen Wirklichkeit und Lehrmeinung als auch zu den theologischen Grundlagen, auf die Johannes sich selbst bezieht?

Nach J. Spörl, Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung. München 1935, Neudruck Darmstadt 1968, 90, auf den M. sich bezieht, ist es für den Saresberiensis die eigentliche Aufgabe der Kirche, „Hüterin des Geistigen" zu sein. Wenn dies nicht der Fall ist, müßte man zeigen, wie Johannes die Kategorie des Geistigen zum Geistlichen, zur Theologie, hin übersteigt; wenn dies aber der Fall ist, dann sollte auch ein Historiker andeuten, daß damit Johannes den Raum, in dem er sprechen will, nur teilweise füllt, daß er damit etwa der Bibel, die er immer wieder beizieht, nicht voll gerecht wird. Damit ist keine theologische Systematisierung, sondern eine historisch-immanente Kritik gefordert. Stehen Staats- und Kirchendenken beim Saresberiensis unverbunden nebeneinander, widersprechen sie sich oder ergänzen sie einander? Die *res publica* ist teilweise sicher säkularisiert, andererseits steht sie in unmittelbarer Verbindung zu Gott. Sieht Johannes hier keine theologisch positive Beziehung zur *ecclesia*? Wie kam es dazu, daß der Inhalt des Begriffs *ecclesia* weitgehend dem des Begriffs *sacerdotium* angenähert wurde? Ist diese Reduktion verständlich, polemisch einseitig oder gar angemessen? Auch ein differenzierender Blick auf die Folgen dieser Grundentscheidung dürfte sich nicht erübrigen. – Im 12. Jahrhundert stellt sich Kirche auch als *christianitas* dar, zu ihr gehört damals die Frage nach den Sakramenten, nach Schuld und Heiligkeit. Treten diese Aspekte im Werk des Johannes so weit zurück wie in dieser Studie?

S. 39 ist in Anm. gesagt, einzelne Punkte aus dem Fragenkomplex „Vorbildlichkeit der alten Kirche" seien bisher nicht behandelt worden, deshalb seien Rück- und Querverweise nicht möglich. Manche Autoren haben schon Ähnliches erstrebt, wenn sie den jeweiligen theologiegeschichtlichen Quellen der vorgebrachten Auffassungen nachgingen, vgl. etwa H.-X. Arquillière, Saint Grégoire VII, Paris 1934, Kap. IV; oder: Z. Zafarana, Ricerche sul „Liber de unitate ecclesiae conservanda": Stud. Med. Serie Terza 7 (1966) 653ff. Für den Normannischen Anonymus habe ich einen verwandten Ansatz erarbeitet. Zu letzterem, dessen Gesamtausgabe allerdings erst bei Abschluß der Arbeit von M. vorlag, ließe sich manch aufschlußreicher Vergleich anstellen, z. B. bei M. S. 160 in der gemeinsamen Gegnerschaft gegen kirchenrechtliche Ableitungen aus dem Heidentum. – S. 211 weist M. auf einen konservativen Zug in den Vorstellungen des Johannes von der Kirche hin. Wenige Jahrzehnte vorher waren in England ganz andere Arten von Konservativismus verbreitet, gegen die Johannes als sehr progressiv erscheint!

M. hat unsere Kenntnis vom Saresberiensis erweitert und vertieft und sich selbst damit für zukünftige Studien qualifiziert. Die vorstehenden Hinweise zeigen die Fruchtbarkeit der angeschnittenen Problematik; sie möchten zu weiterer Arbeit ermutigen.

Mainz Karl Pellens

Roscher, Helmut: **Papst Innocenz III. und die Kreuzzüge.** – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1969, 323 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 21) kart. DM 39.–

Die Arbeit – eine der evgl.-theol. Fakultät Göttingen vorgelegte Dissertation – will die Darstellungen der Geschichte der Kreuzzüge nicht um eine weitere vermehren, sondern beschränkt sich auf die Kreuzzugsidee Innocenz' III. und, soweit zum Verständnis notwendig, seiner Vorgänger und Nachfolger und den Einfluß des Papstes auf Vorbereitung und Durchführung solcher Unternehmen in Palästina, Spanien, Südfrankreich und im deutschen Osten. Vom 5. Kreuzzug wird folgerichtig deshalb nur die Vorbereitung bis zum Tode Innocenz' behandelt (140).

Damit verzichtet Verf. auf die Schilderung des bunten und spannungsreichen Verlaufs am Ort des Geschehens selber, wir erfahren z. B. auch nichts von den Auffassungen und Organisationsweisen der Ketzer in Südfrankreich und der konkreten Durchführung des Kreuzzuges gegen sie. Das macht die Darstellung etwas farblos und nüchtern. Dazu ist nach Auffassung des Verf. Sache des Historikers die Tatsachenfeststellung und nicht die Wertung, erst recht keine „vom heutigen Standpunkt aus" (240). Er weiß sich verbunden der Forschung der letzten Jahrzehnte, die „doch mindestens dieses Ergebnis gehabt, daß das neuprotestantische Klischeebild vom mittelalterlichen Papsttum ... als überholt gelten kann" (171). Mit F. Kempf, M. Maccarone und H. Tillmann ist Verf. der Meinung, daß Innocenz nicht die weltliche Gewalt für den Papst beansprucht, sondern mit seinem kanonistischen Lehrer Huguccio die Zweigewaltenlehre Gelasius I. festgehalten hat. Mit Hilfe seiner Christianitasvorstellung habe der Papst aber seine dualistische Grundauffassung zu relativieren vermocht (16; 155; 266f). Mit F. Kempf betont Verf. gegen W. Ullmann, daß Innocenz zwischen Kirche und Christenheit unterschieden hat. Er bringt aber diese seine These selbst in Gefahr, wenn er in den päpstlichen Generalkonzilen, vor allem im 4. Laterankonzil, eine Manifestation der Christenheit und nicht so sehr der Kirche sieht. Das kann man vom Konzil in Konstanz sagen, aber nicht schon vom 4. Laterankonzil, weil dort Fürsten durch Gesandte vertreten waren.

Die Christenheit ist als im christlichen Glauben begründete Einheit von Völkern und Ländern ein politisch-soziales Gebilde. „Dieses rechtlicht nicht faßbare nur vage zu umreißende Vorstellungsgefüge hatte keine Organisation und keinen allseits anerkannten Führer" (24). Mittelbar jedoch, sofern die Christenheit auf dem gemeinsamen Glauben und der Zugehörigkeit ihrer Glieder zur Kirche beruhte, beanspruchte der Papst, ihr Haupt zu sein; aber nicht im Sinne einer juristisch verbindlichen Regierungsgewalt, sondern einer religiösen und moralischen Autorität, der man freiwillig Gefolgschaft leistet (264). Die Verwirklichung des Führungsanspruches war jeweils von der Anerkennung des christlichen Volkes abhängig. Zu Kreuzzügen als Unternehmungen der Christenheit unter freiwilliger Anführung durch Laienfürsten konnte der Papst zwar den Anstoß geben, er konnte an die religiöse Verantwortung für die hl. Stätten und die bedrängten Christen des Ostens appellieren, bei der Durchführung war er aber vom guten Willen der Christen, in erster Linie der Fürsten, abhängig (42; 49f).

Verf. zeigt, wie unter Innocenz mehr als unter seinen Vorgängern und seinen Nachfolgern die Kreuzzüge zu einer päpstlichen Aufgabe, ja „zu einem Teil der päpstlichen Regierungstätigkeit" wurden (266). Seine Legaten hatten eine wichtige Funktion bei der Propaganda und der Durchführung der Kreuzzüge, ja am liebsten wäre Innocenz persönlich an die Spitze der im Kreuzzug aufbrechenden Christenheit getreten (161; 162). Doch auch Innocenz sollte es nicht gelingen, etwa den 4. Kreuzzug so in die Hand zu bekommen, wie man es nach seinen Aufrufen erwarten mußte (58; 71), ja dieser sollte ihm bald aus den Händen gleiten (100; 112) und Wege gehen, die er „kompromißlos abgelehnt" hat, bis er sich als „Kapitulierender" der Entwicklung fügte (117).

Die These, Innocenz habe die Könige vom Kreuzzug fernhalten wollen, damit seine Führungsrolle um so deutlicher werde, ist nach Verf. nicht zu halten (154; 158). Um so weniger leuchtet ein, wieso er von den Kreuzzügen Friedrichs II. und sogar Ludwigs IX. sagen kann, sie seien als Unternehmen des Kaisers und dann der Könige „nur noch dem Namen, dem äußeren Schein nach allgemeine Glaubenskriege der Christenheit gegen das Heidentum" (296). Damit schränkt er, der sonst betont, eine knappe Definition von „Kreuzzug" sei beim derzeitigen Forschungsstand nicht möglich (263), den Begriff des Kreuzzuges auf Unternehmen der Christenheit unter Führung des Papstes ein. Diese Definition trifft aber auch nicht auf die ersten drei Kreuzzüge zu.

Auf die vielen in dieser Arbeit behandelten wichtigen Einzelfragen wie Ablaß und Kreuzzug, Kreuzzugspredigt, Kreuzritter als Mönch auf Zeit, Kreuzzug als Lehnsdienst für Christus u. a. kann hier nicht eingegangen werden. In strenger Bindung an die reich angeführten Quellen hält die Studie sich von Klischeevorstellungen frei und ist bemüht, in der Polemik vielfach verzerrte Vorgänge vorurteilsfrei darzustellen.

Münster E. Iserloh

Skobel, Paul / Hrsg. von Edmund Piekorz: **Das Jungfräuliche Klosterstift zur Heiligen Maria Magdalena von der Buße zu Lauban in Schlesien von 1320–1821.** – Stuttgart und Aalen: Konrad-Theiss-Verlag 1970. XIX, 412 S.; Lw. DM 35.–

Der Orden der Magdalenerinnen, zunächst eine Gemeinschaft von büßenden Frauen, später mit breiterer Zielsetzung, wurde 1224 gegründet und schon drei Jahre später von Georg IX. bestätigt.

Anfänglich den Zisterzienserinnen zuzurechnen, nahmen die Magdalenerinnen später, wie viele andere Klöster, die kürzere und flexiblere Augustinus-Regel an.

Das umfangreiche Buch hat in seiner bibliophilen Ausstattung in erster Linie heimatgeschichtliche Bedeutung; sein Wert für den Allgemein-Historiker und den Rechtsgeschichtler, insbesondere in Bezug auf das Ordensrecht, besteht in den vielen Quellen-Auszügen und Dokumentationen, die es bietet. Eine Fülle von Einzelheiten über die Ausrüstung eines hochmittelalterlichen Frauenklosters in wirtschaftlicher und rechtlicher Hinsicht, über seine bauliche Einrichtung und die äußere Verfassung eines solchen Klosters wird geboten.

Münster Paul Wesemann

Madey, Johannes: **Kirche zwischen Ost und West.** Beiträge zur Geschichte der Ukrainischen und Weißruthenischen Kirche. – München: Ukrainische Freie Universität 1969. 239 S. (Monographien, Bd. 15)

Dieses Buch will die bewegte Geschichte der Ukrainischen und Weißruthenischen Kirche schildern, die wegen ihrer Treue zu ihrem katholischen Glauben und zugleich zu ihrem orientalischen Ritus unter den Anfeindungen der russischen Orthodoxie und des lateinischen polnischen Klerus zu leiden hatte. Im Jahre 1946 wurde sie endlich unter Verfolgung und Verbannungsaktionen in die Moskauer Kirche eingegliedert, so daß sie im Osten praktisch verschwunden ist und nur noch in den Exilgemeinden der westlichen Welt unter der Oberleitung des Großerzbischofs Josyf Kardinal Slipyj weiterlebt.

Der Verf., einer der guten Kenner der Traditionen der verschiedenen Ostkirchen, wendet sich mit diesem Werk an die Allgemeinheit und verzichtet auf den wissenschaftlichen Apparat, auf Anmerkungen und Stellenangaben. Dafür gibt er am Ende des Buches ein ausführliches Literaturverzeichnis, das u. a. viele Titel in russischer, ukrainischer, polnischer Sprache aufweist. Man darf den Verzicht auf Fußnoten und Quellennachweis bedauern, man kann aber im allgemeinen dem Verf., der verschiedener östlicher Sprachen kundig ist, Vertrauen schenken. Seine Arbeit verdient Anerkennung und Dank.

Münster Adel-Théodore Khoury

Menzel, Beda Franz OSB: **Abt Franz Stephan Rautenstrauch von Břevnov-Braunau.** Herkunft, Umwelt und Wirkungskreis. – Königstein/Ts 1969, 284 S., 8 Abb. (Veröffentlichungen des Königsteiner Instituts für Kirchen- und Geistesgesch. der Sudetenländer, Bd. 5) br. DM 20.–

Stephan (Taufname: Johann Franz) Rautenstrauch (1734–1785), Abt der altehrwürdigen Abtei Břevnov-Braunau in der heutigen Tschechoslowakei, war einer der führenden Vertreter der Aufklärung in Österreich unter Maria Theresia und (wenngleich mit geringerem Einfluß) unter Josef II. Seine Person und sein Werk, lange Zeit von der Kirchengeschichtsschreibung negativ beurteilt, ist seit den Forschungen von E. Winter, Der Josefinismus, Brünn 1943, ²Berlin 1962, in einem günstigeren Licht betrachtet worden. Bisher fehlte eine Spezialuntersuchung, die mit dem Werk M.s nun vorliegt.

Der Verf. bringt für diese Aufgabe die besten Voraussetzungen mit. Er hat bereits 1930 seine (unveröff.) Diss. diesem Thema gewidmet. Er ist Mitglied des Braunauer Konventes, der – von den Kommunisten vertrieben – in Rohr (Bayern) eine neue Heimat fand. Für seine Arbeit konnte er die Archivalien von Břevnov, die sich heute im Zentralen Staatsarchiv in Prag befinden, benutzen; für die verschollenen Braunauer Dokumente mußte er auf seine früheren Vorarbeiten zurückgreifen.

M. entwirft eingangs ein buntes, lebensvolles Bild des böhmischen Benediktinerstiftes, das sich z. Z. Rautenstrauchs aus nicht weniger als vier Klöstern zusammensetzte: dem Mutterkloster Břevnov, ferner Braunau und den Prioraten Politz und Wahlstatt (im preuß. Schlesien). Rautenstrauch, der als junger Pater einer der Exponenten des progressistisch gesinnten Flügels des Konventes war, wurde 1773 auf Wunsch der Kaiserin einstimmig zum Abt gewählt. Man sollte meinen, die vier Klöster mit ihrem ausgedehnten Besitz und ihrer hohen Verschuldung hätten die Arbeitskraft des neuen Abtes restlos beansprucht. Aber der sehr ehrgeizige Rautenstrauch ging nur zu gern auf das Angebot der Kaiserin ein, ihr bei der Studienreform des Reiches zu helfen. Die Folge war, daß er bis zu seinem Tode, mit Ausnahme von wenigen Wochen im Jahr, als Mitglied der Studienhofkommission und Direktor der theolog. Fakultäten von Prag und Wien seine ständige Residenz in Wien nahm. Verf. schildert eingehend die Bemühungen des Abtes um eine Reform des Theologiestudiums im Sinne der Aufklärung; er verschweigt aber auch nicht, welche Schäden für die vier Klöster aus der dauernden Abwesenheit des Abtes erwuchsen, dem jedes tiefere Verständnis für die Eigenart des benediktinischen Mönchtums fehlte. Dabei hat Rautenstrauch durchaus kein bequemes „Prälatendasein" geführt, sondern sich unter dem Übermaß der Staatsgeschäfte früh zugrundegerichtet.

Das Bild, das der Verf. vom „Prälaten von Braunau", wie Rautenstrauch in Wien allgemein genannt wurde, entwirft, erweckt den Eindruck von Objektivität und ausgewogenem Urteil. Es muß jedoch den unvorbereiteten Leser verwirren, wenn der Verf. (109–146) zunächst nur das Wirken des Abtes für seine Klöster sowie seinen Tod schildert und dann erst (147ff) die Wiener Tätigkeit behandelt. Die Kunst der Biographie liegt in der Kraft der Synthese, der alle Analyse unterzuordnen ist.

S. 42 muß es heißen: 1783 statt 1883; der Ausdruck „Robot", der 67 u. ö. begegnet, sollte durch das bekanntere deutsche Wort Fron(dienst) ersetzt werden. S. 193: war der Glaubenssatz der Jungfräulichkeit Mariens damals noch nicht als Dogma bekannt? S. 194 oben muß es heißen Herz-Jesu-Litanei. S. 205 unten: fünfzehnter Band statt fünfzigster.

Das Werk ist ein willkommener Beitrag zur benediktinischen Ordensgeschichte und zur Theologiegeschichte des 18. Jhs.

Gerleve Pius Engelbert O.S.B.

Ostbairische Grenzmarken. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde, hrsg. von Prof. Dr. Josef Oswald, XI/1969. 502 S., LVII Taf.

Zum Beginn des zweiten Dezenniums dieser Zeitschrift, die wir an dieser Stelle immer erneut vorstellen konnten, wird wiederum ein gewichtiger Band vorgelegt, der zugleich eine wertvolle Festgabe für den verdienstvollen Hrsg. ist. Im Mittelpunkt steht diesmal die von ihm so stark befruchtete Forschung über die Barockkünstler aus dem Intelvi-Tal, die, wie Carlo Lurago und Giovanni Battista Carlone und seine Familie, ihre Kunstwerke im Passauer Donauraum geschaffen haben. Der Erforschung dieser künstlerischen Tätigkeit haben mehrere Kongresse gedient, deren Ergebnisse – teils im Abdruck der Referate, teils durch Hinweise auf andere Druckorte – hier vorgelegt werden (einen Überblick bietet Gottfried Schäffer, „Die Magistri-Intelvesi-Kongresse" 1962–1968, 8–12).

Es ist an dieser Stelle unmöglich, die über 40 Beiträge zu diesem Forschungsproblem auch nur dem Titel nach anzuführen; wir können stattdessen nur auf weniges verweisen, was über den kunstgeschichtlich-landesgeschichtlichen Bereich hinausgeht. Schon vor einiger Zeit wurde eine gleichzeitige relativ kräftige Zuwanderung von italienischen Geistlichen in den bayerisch-österreichischen, vielleicht auch in den südwestdeutschen Raum feststellt; hierzu bieten neues Material die Arbeiten von Matthäus Pichler, Scaria-Valle Intelvi und Waldkirchen im Bayrischen Wald (42–44), und Alfred Fuchs, Dekan Johannes Antonius Loraghi und seine Verwandten in Waldkirchen (46–52). Zu erwähnen sind auch die an dieser Stelle nicht ohne weiteres zu vermutenden Beiträge zu den mittelalterlichen Grundlagen dieses kunstgeschichtlich so wichtigen norditalienischen Gebiets: Pier Giuseppe Agostoni, Unbekannte alte Intelveser Fresken (61–63), Mariuccia Belloni Zecchinelli, Das Intelvital in den Jahrhunderten vor der Ausbreitung der Intelvi-Meister (67–72), Luigi Mario Belloni, Die „Inselpfarrei" und die sie umgebenden Gebiete in der Langobardenzeit (73–80), Enrico Morpurgo, Das Phänomen der Künstlergemeinschaften in den südlichen Alpentälern (98–101), Olimpia Aureggi, Die Antelami-Meister und das Intelvital (112–116). Wir weisen schließlich hin auf die auch sozialgeschichtlich interessante Arbeit von Franco Cavarocchi, Originalità e genio dei Magistri Intelvesi nella produzione artistica d'Oltralpe (128–138), sowie auf die Aufsätze von Hugo Lerch, Das Schaffen der Intelvikünstler aus der Sicht des Zweiten Vatikanums (139–146), und Jürg Ganz, Architekturdarstellungen auf Intarsien der Renaissance südlich und nördlich der Alpen (156–162). Das Ausgreifen der Intelvimeister nach Böhmen untersuchen Vera Naňková, Die St.-Ignatius-Kirche in Chomutov in Böhmen (179–182), und Jarmila Krčálová, Pietro Ferrabosco und sein Schaffen im Königreich Böhmen (183–196).

Vorarbeiten zu einer neuen Darstellung der Persönlichkeit und Geschichte König Wenzels bietet Wilhelm Hanisch, König Wenzel von Böhmen (geb. 1378, gest. 1419), Studien zur Geschichte seiner Regierung (197–217), wenngleich hier die recht dick aufgetragene Polemik etwas stört. Einen Abschluß seiner umfangreichen und verdienstlichen Untersuchungen, die sich durch mehrere Bände der Zeitschrift hinzogen, bietet Koloman Juhász, Das Bistum Belgrad und Tschanad unter Bischof Franz Anton Graf Engl von Wagrain (1702–1777), Ein Beitrag zur Siedlungsgeschichte des Banats mit einem Nachwort und Ergänzungen von Matthias Weber (225–248). Kunst- und geistesgeschichtlich interessant ist der Beitrag von P. Emmeram Ritter, Geschichte der graphischen Sammlung des Stiftes Göttweig (249–277). Mit der Wolfgangslegende beschäftigt sich Konrad Kunze, Post sex – ein ungedeutestes Spruchband des Wolfgangikastens im Linzer Landesmuseum (278–281), während Rudolf Zinnhobler, Das Archidiakonat Mattsee und die Exemtion Ranshofens (282–287), sich mit der Entstehung eines exemten stiftischen Pfarreienverbandes befaßt und Peter Assion „Ein Landhuter Schatzverzeichnis aus dem 15. Jahrhundert" (303–312) vorstellt.

Weiter Raum ist wiederum der religiösen Volkskunde gewährt. Wir erwähnen die Beiträge von Hans Niedermeier, Die volkstümliche süddeutsche Herz-Mariä-Verehrung im Mittelalter (288–295), und Martin Lechner, Zur Ikonographie der Zehn Gebote: Fresken in Nonnberg/Landkreis Altötting (313–339). Wir weisen schließlich – aus dem reichen Inhalt des Bandes können nur die für diese Zs. besonders hervorzuhebenden Arbeiten berücksichtigt werden – hin auf die Arbeit von Georg-Hubertus Karnowka, Die liturgischen Sonderfeste des Bistums Passau in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Proprium Passaviense) (377–390). Eine breitgespannte Auswahl aus den verschiedensten Wissenschaftsgebieten rundet das Jahrbuch auch in diesem Jahrgang geglückt ab.

Tübingen Jürgen Sydow

Braunfels, Wolfgang: **Abendländische Klosterbaukunst.** – Köln: DuMont (1969). 335 S., 117 Abb., 1 Kte.; kart. DM 19.80

Die Klosterbaukunst gehört zu den großen Themen der abendländischen Kultur- und Kunstgeschichte. Nachdrücklich hebt B. ihre exzeptionelle Rolle hervor:

„Es gibt keine zweite Bauaufgabe in der Geschichte der Architektur, jedenfalls keine zweite von so kompliziertem Charakter, an welcher Europa so lange und so konsequent gearbeitet hat (136)." Es sei Tatsache, „daß die Klöster des Mittelalters alle anderen Bauaufgaben durch die Konsequenz ihrer Planung und die Mannigfaltigkeit der Bautypen, die sich zu einem übergeordneten Ganzen vereinigten, übertroffen haben" (143). Doch entspricht die bisher in der Forschung aufgewendete Mühe in keiner Weise dieser Bedeutung. So ist etwa die Baugeschichte der Kanonikerstifte „noch nie untersucht worden" (29). Fast hat es den Anschein, als lebe in dieser Vernachlässigung noch etwas von jener aufklärerischen Abneigung gegen alles Mönchische weiter, von deren vernichtenden Folgen der Verf. in seinem Schlußkapitel handelt: „Der Gerechtigkeitssinn selbst fordert dazu heraus, ... von dem historischen Unrecht zu sprechen, mit dem man den Idealsinn der Mönche verkannt hat, und von der Barbarei, mit der man ihre Schätze zerstreut und vernichtet, ihre Klöster verkauft, ihre Kirchen entweiht, viele der herrlichsten auch abgerissen hat" (259).

Nun schreibt freilich der Verf. nicht nur über Architektur, denn „die Klosterarchitektur hat immer über die Geistessituation genaueste Auskunft gegeben" (258). „Es gibt keinen anderen Bereich der mittelalterlichen Profanarchitektur mit Ausnahme der Kriegsbaukunst, in dem über die Entsprechung von Funktion und Form mit gleicher Entschiedenheit nachgedacht worden ist (14)."

Die Vorstellungswelt, aus der heraus die Klöster so und gerade so entstanden sind, wird mit analysiert. Die Baugeschichte wird als äußere Ordnung einer dahinterliegenden inneren Ordnung sichtbar gemacht. „Ordensregel und Bauprogramm" stehen darum am Anfang des Buches. Seit der karolingischen Renaissance liegt das klassische Klosterschema des Abendlandes in seinen wesentlichen Bestandteilen fest – man denke nur an den detaillierten St. Galler Klosterplan. Cluny und Citeaux bringen großartige Steigerungen und Verfeinerungen, aber keine grundlegenden Veränderungen. Auch in den Grundrissen der Bettelordensklöster fehlt – bei aller sonst obwaltenden Freiheit – nie das Kernstück des traditionellen Schemas, der Kreuzgang. Einzig der Kartause gelingt ein neuer Klostertypus.

Die komplizierten Verbindungen und Aufgaben mit und für die Außenwelt behandelt B. unter den Stichworten Klosterstaaten, Klosterstädte und Klosterburgen. Eine speziell süddeutsch-schweizerisch-österreichische Sondererscheinung sind die barocken Fürstabteien.

Wie sehr eine solche kunstgeschichtliche Betrachtung kreativ auf die Gegenwart wirken kann, auch dazu ein Beispiel: Le Corbusier hat 1953 bei der Entwicklung der Prinzipien für seine bekannte *Unité d'Habitation* in Marseille auf Überlegungen zurückgegriffen, die ihm im Kartäuserkloster Galuzzo vor Florenz gekommen waren.

Dem Band ist eine Auswahl wichtiger Quellentexte beigefügt (wobei leider nicht immer die maßgebenden Editionen herangezogen worden sind), ferner ein Verzeichnis des wichtigsten Schrifttums, ein Orts- und ein Sachregister. Zahlreiche Pläne, Skizzen und Photos vermitteln die nötige Anschaulichkeit.

Als eine leicht zugängliche Übersicht und Erstinformation empfiehlt man das Buch gerne weiter.

Münster Arnold Angenendt

Bernardi de Trilia: Quaestiones disputatae de cognitione animae separatae ad fidem codicum edidit **Pius Künzle** O. P. – Bern: A. Francke 1969. 94*, 420 S. (Corpus philosophorum medii aevi, opera philosophica medii aetatis selecta, I) DM 72.–

Bernhard von Trilia gehört zwar nicht zu den eigenständigsten Scholastikern des 13. Jahrhunderts, ohne Zweifel jedoch zu den wichtigsten Repräsentanten des frühen Thomismus. Von dem 1292 in Avignon gestorbenen Autor sind Quaestiones in Sphaeram Ioannis a Sacro-Bosco, Quaestiones disputatae, Quodlibeta, Sermones und Postillae erhalten. Ein Sentenzenkommentar Bernhards wurde noch nicht gefunden, obwohl ein solcher mit Rücksicht auf die Universitätsstatuten vorausgesetzt werden muß. Das handschriftlich am besten bezeugte Werk sind die 20 Quaestiones disputatae de cognitione animae coniunctae corpori. Sie wurden von F. Lang ediert. Die insgesamt 13 Quaestiones de cognitione animae separatae sind, soweit bis jetzt bekannt, in acht Handschriften überliefert, von denen jedoch keine alle 13 enthält. Alle Handschriften werden in den Prolegomena zur vorliegenden Ausgabe ausführlich beschrieben, die Edition selbst stützt sich im wesentlichen auf fünf. Der Text ist mit großer Sorgfalt erarbeitet.

Bei Editionen von Werken weniger bedeutender Autoren erhebt sich immer die Frage, ob der notwendige Aufwand gerechtfertigt ist. Diese Frage ist auch hier zu stellen. Man wird sie positiv beantworten können. Bernhard von Trilia bringt zwar über Thomas hinaus kaum wesentlich Neues, er bietet aber eine gute Synthese der zum Teil recht verstreut vorgetragenen Lehren des Aquinaten und zugleich eine vertiefende Interpretation seiner Gedanken. Dadurch, daß Bernhard die Tradition und fremde Lehrmeinungen ausführlich zu Wort kommen läßt, liefert er darüber hinaus wertvolle Ansatzpunkte für die lehrgeschichtliche Einordnung. P. Künzle hat also dankenswerte Arbeit und diese in hervorragender Weise geleistet.

München Werner Dettloff

Schillebeeckx, Edward: **Gott – Die Zukunft des Menschen.** Übers. von H. Zulauf und H. A. Mertens. – Mainz: Grünewald 1969. 174 S.; Lw. DM 17.80

Mit diesem Buch legt der bekannte holländische Theologe eine Sammlung seiner im Jahre 1967 in den USA gehaltenen Vorträge vor. Zentral geht es um die Glaubensmöglichkeit und Gotteserfahrung in einer sich säkularisiert verstehenden Welt.

Eingeleitet werden diese Ausführungen mit einer längeren allgemeinen Abhandlung über die hermeneutischen Prinzipien, die dem Anliegen einer heute verständlichen und evangeliumsgemäßen Interpretation der Botschaft Jesu dienen sollen. Der Autor zeigt auf – von der gegenwärtigen (vor allem innertheologischen) Diskussion der hermeneutischen Fragestellung ausgehend –, daß uns ein unmittelbarer Zugang zum „alten Glauben" versagt bleiben muß: nur durch einen Akt interpretierender und handelnder Glaubenshingabe unter den heutigen Glaubensbedingungen und in diesem Sinn erst über die „Modernität" (vgl. 46) gelangen wir zu einem gläubigen Verstehen und werden wir befähigt, den „alten Glauben" in der heutigen Sprache zu artikulieren. Die Glaubensidentität kann letztlich nur dadurch garantiert bleiben, daß wir Menschen uns in der Geschichte und für die Zukunft dieser Geschichte, in der sich allmählich das Eschaton realisiert, einsetzen. Die Kontinuität des Glaubens ist gesichert durch das sich in der Geschichte schenkende Mysterium.

Nachdem Sch. in weiteren Kapiteln über das wechselseitige Spannungsverhältnis zwischen Säkularisierung und christlichem Gottesglauben bzw. zwischen dem „Gott der Religion" (der am Säkularisierungsprozeß eingegangen ist) und dem lebendigen „Gott des Glaubens" (2. Kap.), über die Not der kirchlichen Liturgie und über den Sinn des Kultes vom christlichen Leben bzw. vom Weltauftrag und Dienst des Christen her (3. Kap.), über die Kirche als Dialogsakrament durch ihre „présence au monde" (4. Kap.) und über die Struktur ethischer Entscheidungen der Kirche (u. a. Evangelium und gesellschaftspolitisches Handlungsprogramm) und über den Verpflichtungscharakter lehramtlicher Verlautbarungen bzgl. gesellschaftspolitischer Fragen (5. Kap.) reflektiert hat, kommt er im Schlußkapitel auf die grundlegende Perspektive seiner ganzen Ausführungen zu sprechen: das neue Gottesbild, Säkularisierung und Zukunft des Menschen auf Erden. In diesem entscheidenden Schlußkapitel, das das engagierte pastorale Anliegen des versierten Theologen besonders verrät, treten aber auch die eigentlichen Probleme und Fragen deutlich zutage.

Die Stärke dieses Buches liegt ohne Zweifel in der anthropologisch-geschichtlichen „Position" und in der phänomenologischen und dialogischen Denkart des Autors. Sch. registriert mit einer erfrischenden und sensiblen Offenheit die verschiedenen Fragen- und Problemkomplexe und verifiziert von daher seinen eigenen theologischen Standpunkt. Dies wird vor allem in den ersten fünf Kapiteln deutlich, bei denen es sich ursprünglich um Referate und Vorlesungen handelt, ein literarisches Genre, das bei einer Beurteilung unbedingt zu berücksichtigen ist. –

Andere Maßstäbe gelten jedoch für das letzte und entscheidende Kapitel, das als theologische Reflexion des Verf. im Anschluß

an seine Vortragsreise entstanden ist (siehe Vorwort S. 7). Aber gerade hier brechen auch die Fragen an Sch. am deutlichsten auf (vgl. W. Weymann-Weyhe's Brief an Sch., in: Publik vom 14. 11. 1969, S. 25); dessen ist sich Sch. selbst klar bewußt, schreibt er doch: „die eigentliche, positive Formulierung dessen, was mir auf den Lippen brannte, habe ich noch nicht finden können" (142). Im folgenden seien nur einige Fragen kurz skizziert.

Aus der Absicht heraus, den christlichen Glauben „heutig" und im Horizont der heutigen Sprachregelung zu interpretieren, soll u. a. gezeigt werden, daß in dieser säkularisierten Welt und in einer auf die Zukunft hin ausgerichteten Menschheit (vgl. 145) das Heil nicht erst am „Ende" an uns vollzogen wird, sondern daß wir in der im Glauben begründeten Hoffnung auf Gott schon jetzt in unserer irdischen Geschichte Heil bringen und bezeugen müssen. Dabei handelt es sich nicht um ein rein geistiges Heil oder um „eine Verheißung, die nur im Himmel besteht" (46), sondern um ein Heil, das bereits Form und Gestalt in menschenwürdiger, sozialer und politischer Struktur annimmt. Im Versuch der Klärung dieses Sachverhaltes, auf den nicht im einzelnen eingegangen werden kann, werden vom Autor zuweilen neue Begriffe und Inhalte bemüht, welche die Fragen, für deren Beantwortung man durch die Ausführungen von Sch. neugierig und erwartungsvoll gestimmt worden ist, nicht ganz klären. Es werden plötzlich formale Begriffe und Erklärungen aufgeführt, die man „für's Leben gern" deutlicher begründet sehen möchte. Zum Beispiel: die innere relationale Abhängigkeit oder „Einheit" von Geschichte (Zeit) und Realisierung des Eschatons bzw. deren gegenseitiges Bedingungsverhältnis und deren Voraussetzungen möchte man näherhin erläutert sehen. In den Ausführungen wird vom Primat der Zukunft in der gegenwärtigen Kulturphase ausgegangen; zu Recht. Wenn aber z. B. Transzendenz eine besondere Verwandtschaft zur Zukunft erhält (152f) und in diesem Zukunftshorizont der Gott der Gläubigen nicht mehr als der „ganz Andere" (wie in der älteren Menschen- und Weltauffassung), sondern eher als der „ganz Neue" (153, 155) bezeichnet werden soll, so wirft dies die Frage auf, wie der aufgrund des aktuellen, kulturellen Lebenskontextes einschneidende Wechsel von einer eher statischen oder „verobjektivierend" gegenständlichen Betrachtungsweise auf die mehr dynamische und geschichtliche in seiner zwingenden Notwendigkeit erklärt werden kann? Dies ist nur dann möglich, wenn man gleichsam „hinter die Phänomene" reflektiert, wenn die Bedingungen für diese Möglichkeiten zur Sprache gebracht werden. Andernfalls könnte ja die Tendenz entstehen, daß die hermeneutischen Verstehensbedingungen voreilig zu Verstehensinhalten werden.

In der Diskussion des Verifizierungsprinzips des christlichen Glaubens wird gesagt, „die Christen zeigen in der Praxis ihres Lebens, daß ihre Hoffnung imstande ist, jetzt schon die Welt zu verändern" (154); und dieses „jetzt schon" wird an anderer Stelle dahingehend charakterisiert, daß die Verheißung „anfanghaft schon in unserer Geschichte Wirklichkeit werden muß" (163) etc. Auch hier wäre zu hinterfragen, wie denn dieser vom Mensch zu bewerkstelligende Anfang (ist er wirklich nur anfanghaft?) sich zu der von Gott zu bewerkstelligenden Vollendung verhält? Oder müßte man nicht vielmehr diese Alternative bzw. diese Fragestellung selbst nochmals kritisch in Frage stellen?

Des weiteren wird der phänomenologische Duktus der Gedankenführung durchbrochen durch das Einbringen traditioneller theologischer Termini, die „phänomenologisch" jedoch nicht mehr einholbar sind: Trotz des Bestrebens, das Eschaton und die menschliche Zukunft als Tat und Wirkgeschichte des Menschen möglichst ineins und in engster Korrespondenz zu sehen, tauchen Formulierungen auf, wie z. B.: „das sich in der Geschichte schenkende Mysterium" (46), „daß der Glaube dem Innerweltlichen eine spezielle Botschaft bringe" (162, 164, vgl. 71), „diese gnadenvolle Zukunft" (157), „ungeschuldete Gnade" (163), „ungeschuldete Heilsoffenbarung" (69), „eschatologische Endvollendung für jeden Menschen" (154, vgl. 71) ..., alles Formulierungen, die die Ausführungen verfremden, weil sie – im Vergleich zur sonstigen Sprache dieses Werkes – aus einem anderen Sprach- und Denkbereich ausgeborgt werden. Es werden Denkkategorien bemüht, die aus zwei „verschiedenen Sprachen" stammen. Dadurch entsteht das ungute Gefühl, als ob Altes doch noch in neue Schläuche gefüllt werden soll. – Allerdings geht dies nicht zu Lasten des Autors, sondern zeigt vielmehr die notvolle Situation der sich wandelnden Theologie selbst.

Das ist deshalb hier zu vermerken, da Sch. geradezu leidenschaftlich eifert, die Botschaft Jesu in den derzeitigen Sprach- und Verständnishorizont zu übersetzen. Wenn wir einen grundlegenden Topos des christlichen Glaubens neu verkünden und verstandesmäßig zur Darstellung bringen wollen, so ist das nur gültig möglich, wenn auch alle anderen wesentlichen Topoi in die neue Sprachregelung „übersetzt" werden. Darauf weisen ja vor allem der Struktualismus und moderne Sprachanalytiker hin.

Daß diese Fragen gestellt werden können, ist unter anderem gerade dem theologischen Bemühen von Sch. zu verdanken. Sein Werk will die gegenwärtige Situation und ihre Fragen schildern und reflektiert naturgemäß gerade dadurch auch die derzeitige Ungeklärtheit so mancher bedrängender Fragen und Probleme in Kirche und Theologie.

Dem Autor geht es um neue Wege der Glaubensinterpretation. Was über den weltlichen Kult und kirchliche Liturgie (80ff) oder über die Wegweisung des Evangeliums und die „Zeichen der Zeit" (119ff) – um nur zwei Beispiele zu nennen – gesagt wird, liest man nicht ohne großen persönlichen Gewinn. Zudem wirkt äußerst sympathisch und überzeugend, daß Sch. nicht nur gegenüber zeitgenössischen Modernismen oder pseudowissenschaftlichen Schlagworten ein kritisches Auge bewahrt, sondern auch eigenen früheren Ansichten gegenüber (z. B. 21ff, 65f, 142ff, 148f, 164ff).

Aus diesen Gründen und auch deshalb, weil man aus den Ausführungen von Sch. die Frische und Ehrlichkeit der Dialogbereitschaft und den reichen differenzierten Ertrag aus vielen Gesprächen herausspürt (z. B. 142ff), ist das Buch für jeden (in beiden Konfessionen), der sich um die Glaubensfragen kümmert, für Geistliche und Laien, vor allem auch für Studenten, eine echte Hilfe.

Münster Leo Karrer

Winklhofer, Alois: **Kirche in den Sakramenten.** – Frankfurt am Main: Josef Knecht (1968). 325 S. Lw. DM 19.80

Das letzte größere Werk des unerwartet früh und plötzlich aus dem Leben geschiedenen Passauer Dogmatikers ist wie viele seiner Arbeiten vom Versuch bestimmt, theologische Reflexion der Meditation dienstbar zu machen. Angesichts des „praktischen" Themas der Sakramente soll die Meditation Wegweisung für die Seelsorge oder den Vollzug geben. Deshalb kommt der Verf. auch immer wieder auf Themen der Sakramentenpastoral zu sprechen. Darüber hinaus dient diese meditative Sakramententheologie noch unmittelbarer dem Vollzug, sofern die sakramentalen Vollzüge nur dann ihrem Sinn gerecht werden, wenn sie aus rechtem Verständnis kommen und zu rechtem Bewußtsein führen.

Das Grundmodell für das Verständnis ist auch bei W. die Kirche als Ursakrament. Der Akzent liegt darauf, daß die Kirche aktuell in den Sakramenten w i r d. Deshalb liegt für W. das Real-Symbolische nicht in einer institutionell-statischen Zeichenhaftigkeit, sondern im Geschehen selbst, das Empfänger und Spender und deren Glauben miteinbezieht. Demgemäß herrscht auch nicht die Tendenz der genauen Abgrenzung der Einzelwirklichkeit des Sakramentes vor, sondern der Aufweis eines verbindenden Sinns durch den ganzen sakramentalen Kosmos hindurch. Von einem einseitigen kirchlichen Aktualismus setzt W. sich ab durch die Betonung der Aktualität Christi, die er als das „Mysterium paschale" unmittelbar in den Vollzügen selbst aufscheinen lassen möchte. Die priesterlich-kultische Lebensrichtung Jesu zum Vater ist der eigentliche Sinnbereich dessen, was W. „Realsymbol" nennt und was wohl als eine eigenständige Abwandlung eines mysterien-theologischen Sakramentenverständnisses zu betrachten ist. Diese Tendenz muß man auch im Auge behalten, wenn man die mitunter spekulativ verschlungenen Abwandlungen nicht als Eigenwilligkeiten empfinden soll. Meist dürfte ihre (vom Verf. durchweg allerdings auch selbst nicht versuchte) Analyse ergeben, daß W. fruchtbare Anstöße moderner Theologie in Konfrontation zu Aussagen der großen theologischen Tradition ihrer Einseitigkeit entheben und dann gerade zusammen mit den früheren, noch nicht überholten Einsichten fruchtbar machen möchte. Manchen heutigen Lesern mag durch diese eigentümliche Verquickung der Zugang zu den bedenkenswerten Gedanken erschwert sein. Die Sprache, die nicht nur problematisiert, sondern gelegentlich der eigenen Begeisterung Ausdruck gibt, mag in derselben Richtung wirken.

Wenn die Folgerungen auch bedenkenswert sind, möchte sich der Rez. nicht mit ihnen allen identifizieren. Nicht geklärt scheint mir vor allem die Bindung zwischen der „Repräsentation" (Darstellung? Vertretung?) in der Zeichenwirklichkeit der Sakramente und dem als gegenwärtig geglaubten „Mysterium paschale".

Besonders anregend sind die Überlegungen zum Bußsakrament. W. versucht die Gültigkeit der tridentinischen Lehre als weithin von der (legitimen) Entscheidung der kirchlichen Autorität abhän-

gig zu erweisen. Freilich habe die Lehre im Grunde nur die (berechtigte) bestehende Praxis gebilligt. Hinsichtlich der Rückführbarkeit auf die apostolische Kirche sei sich das Konzil seiner eigenen Problematik aber nicht klar geworden. Der historische Befund verwehre nicht neue, sinnentsprechende Regelungen. W. sieht sie sehr stark in Richtung auf eine Ausbildung öffentlichen Bußvollzugs. Bei seinen Überlegungen wird allerdings nicht recht deutlich, worin die Effektivität dieser Vollzüge als wirkliche „Buße" begründet sein soll. Seinen Überlegungen über die Qualifizierung von Sünden wird man aber Beachtung schenken, weil sie nicht schematisieren, aber auch nicht in individuelle Willkür auflösen.

Auch hinsichtlich der Behandlung von Christen, die an ihrer Ehe gescheitert sind, verdient W. Beachtung. Bei Wahrung der Unauflöslichkeit der Ehe übersieht er nicht die pastoral wichtige Tatsache, daß viele dieser Ehen von vornherein ohne ein tragfähiges Fundament zustandekommen.

Bonn Wilhelm Breuning

Christen wollen das eine Abendmahl. Mit Beiträgen von Heinrich **Bacht,** Peter **Brunner,** Walter **Kasper,** Alfons **Kirchgässner,** Karl **Lehmann,** Wolfhart **Pannenberg.** – Mainz: Matthias-Grünewald (1971) 71 S. (Publik-Bücher) Snolin DM 5.80

In der hier angezeigten Schrift handelt es sich um eine Herausgabe von Artikeln, die in der Wochenzeitung „Publik" im Herbst 1970 erschienen sind. Die Wichtigkeit der Frage fordert es, zu den Beiträgen der katholischen Autoren ausführlich Stellung zu nehmen.

1. H. Bacht, der in der Catholica 24 (1970) 270–291 einen wertvollen und ausführlichen Artikel „Zum Problem der Interkommunion" geschrieben hat, legt hier unter dem Titel „Gemeinschaft an getrennten Tischen? Vorbemerkungen zu einer Diskussion zum Thema Interkommunion" (9–18) die in der Frage verwendeten Begriffe dar, führt in die Fragestellung ein und zeigt einige Beispiele, von offener Kommunion in den letzten Jahren auf. Anschließend weist B. an Hand der kirchlichen Dokumente des Vat. II und des Ökumenischen Direktoriums auf den Wandel im katholischen Denken hin. Er stellt fest, daß keine Türen zugeschlagen seien, und fragt, ob „im Bereich der einseitigen oder gar wechselseitigen Zulassung zur eigenen Kommunion schon alle legitimen Möglichkeiten erschöpfend bedacht worden sind" (17). Die Erklärung des Römischen Einheitssekretariats vom 7. Januar 1970 scheint ihm in die Richtung einer weiteren Öffnung zu weisen. Hier allerdings hätte man von B. gerne ein interpretierendes Wort gehört, d. h. man möchte gerne wissen, wo und in welchem Sinne eine weitere Öffnung möglich ist und wo und wie nicht.

2. A. Kirchgässner, der sich schon in der Diakonia 4 (1969) 92–105 unter dem Titel „Kommunion und Interkommunion", zu unserer Frage geäußert hatte, behandelt hier sein Thema unter der Überschrift „Gastfreundschaft auf hoher Ebene. Zum Problem ‚Interkommunion' an der Basis" (19–28). Während die Frage, so K., für die Kirchenleitungen beunruhigend ist, stellt sie „für die jüngere Generation ein ‚non-problem' dar" (19). K. geht sodann näher auf die Verbotsgründe ein. Nach altem kirchlichen Verständnis ist die Eucharistie Darstellung der Einheit der einen Kirche. Die Eucharistie ist nicht Mittel, sondern Endpunkt und Ziel des gemeinsamen Mühens um Einheit. Vor allem aber interessiert der dritte Grund: „Es liegt auf beiden Seiten ein grundverschiedenes Amtsverständnis vor; aber von der Qualität und Befugnis des Amtsträgers hängt alles für die Gültigkeit des sakramentalen Vollzugs ab. Schon das 4. Laterankonzil 1215 hatte gesagt, daß nur der ‚regelmäß geweihte Priester' den Vorsitz führen könne. Darum könnte allenfalls von einer Zulassung nichtkatholischer Christen zur Kommunion, nicht aber, in regelrechter Gegenseitigkeit von der Erlaubnis zur Teilnahme am evangelischen Abendmahl gesprochen werden" (22).

Dazu stellt K. die Frage: „... ob nicht mit einem nicht durch bischöfliche Handauflegung begründeten Amt und dessen vollem Gewicht gerechnet werden muß. Wenn schon der andern Gemeinschaft der Titel einer Kirche zuerkannt wird, läßt sich dann allen Ernstes behaupten, sie existieren ohne Amt und Amtsvollmacht?" (23f). Und bei der Anführung der Gründe, die für ein gemeinsames Mahl sprechen, heißt es auf S. 26: „Wie schon angedeutet, ist die brisanteste, wenn auch in den ökumenischen Diskussionen unter Behörden und Professoren meist behutsam umgangene Frage die nach der Qualität der evangelischen Abendmahlsfeier. Wenn man sie aus dem Verständnis der traditionellen Theologie nämlich dahin beantwortet, es handle sich dabei allenfalls um eine ‚geistliche Kommunion', aber wegen des fehlenden Priesters keinesfalls um eine echte Abendmahlshandlung, dann verletzen wir ebenso, ja tiefer, als wenn wir sagen..., die vor dem evangelischen Pfarrer geschlossene Mischehe sei gar keine Ehe... die Frage erhebt sich mit einer bisher nicht zu spürenden Macht, ob wir die Wahrheit sagen, wenn wir den evangelischen Christen mit dem Hinweis auf die ‚Ungültigkeit' ihrer Ordinationen die ‚Gültigkeit' ihrer Abendmahlshandlungen absprechen." Und nochmals mit dem Hinweis darauf, daß die getrennten Gemeinschaften Kirche genannt würden: „... wenn ich nämlich aus der Kirche das Amt herausbreche und die Feier des Herrenmahles dazu, kann ich ehrlicherweise nicht mehr von Kirche sprechen. Ob ich von einer ‚Notsituation' in der getrennten Kirche spreche oder vom ‚außerordentlichen Spender' des Sakraments, mag dahingestellt bleiben, jedenfalls kann es auf die Dauer nicht bei der behaupteten Halbheit einer Kirchenwirklichkeit bleiben. Und was nun speziell das Abendmahl angeht: außer der Person des durch einen katholischen Bischof geweihten Priesters fehlt der evangelischen Feier doch nichts... Wenn man allein die Verheißung nimmt, die Christus den Bittenden gegeben hat, oder das Wort ‚Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind...', ist es da noch möglich, seine wahre Gegenwart in dieser Versammlung zu bestreiten?" (27). Der Artikel K.s schließt mit den Worten: „Daß ein Bischof ein derartiges Beieinander untersagt, ist eine bekannte Tatsache. Ob er nicht damit seine Kompetenzen überschreitet, ist eine ernst zu nehmende Frage. Darf ein Bischof kraft seines Amtes die Freiheit von Christen einschränken, wenn nicht erwiesen ist, daß diese entweder eine wichtige Glaubenswahrheit offen angreifen oder aber den Frieden ihrer Gemeinden empfindlich stören?" (27f).

Um mit den zuletzt geäußerten Gedanken zu beginnen: Ist es wirklich so, daß im vorliegenden Falle keine wichtige Glaubenswahrheit offen, wenn auch im guten Glauben, bestritten wird? Ist der geweihte Amtspriester die Voraussetzung gültiger Eucharistie, so ist der in der Wahrheit gründende Friede der Kirche empfindlich gestört, wenn jemand offen behauptet oder durch sein Tun zu erkennen gibt, er bestreite diese Wahrheit. Bischöfe, die, auf dem Hintergrund dieser Wahrheit, die Weisungen ihrer Kirche befolgen, überschreiten ihre Kompetenzen nicht, wenn sie die Normen des ökumenischen Direktoriums verpflichtend einschärfen. Die Freiheit der Christen wird nicht eingeschränkt, wenn es eben die Wahrheit ist, die zu einer Einschränkung zwingt. Doch über die Lehre der Kirche wird noch zu sprechen sein.

Niemand wird bestreiten, daß der Herr zugegen ist, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind. Aber diese Gegenwart, obwohl eine reale und wahre, ist nicht die eucharistische, um die es hier allein geht. Was das Wort von den Bittenden angeht, so wird man die Erhörung einer Bitte bestreiten, die sich gegen eine geoffenbarte Wahrheit und Christi Willen richtet. Die bei den Sakramenten notwendigen Gegebenheiten, die in der Stiftung Christi gründen, sind nicht zu überspringen, so daß auch auf Bitten hin Sakrament nicht zustande kommt, wenn notwendige Voraussetzungen nicht erfüllt sind.

Was die Zubilligung des Namens „Kirche" betrifft, so wäre daran zu erinnern, daß die entscheidenden dogmatischen Aussagen des Vaticanum II die getrennten Gemeinschaften protestantischer Provenienz im Gegensatz zu den Ostkirchen, und dies offenbar wegen des Fehlens geweihter Bischöfe und Priester und gültiger Eucharistie, nicht „Kirche" genannt haben. Nicht anders verfährt das Ökumenische Direktorium. Gewiß könnte im Gebrauch einer andern Terminologie wegen der christlichen und ekklesiologischen Elemente wie Taufe, Heilige Schrift usw. auch den evangelischen Gemeinschaften der Namen „Kirche" zugebilligt werden, wie dies weitgehend geschieht. Aber mit dieser Namengebung wäre dann diesen Gemeinschaften noch nicht ein echtes, in apostolischer Sukzession stehendes Amt zuerkannt. Die Frage ist also die, ob sich das Amt bei den evangelischen Brüdern als in gültiger sakramentaler Weihe übertragene Bevollmächtigung ausweisen kann. Auch sollte man sich darüber klar sein, daß das Wort „Kirche" heute in recht verschiedenen Sinndeutungen gebraucht wird. In dem Sinne, wie man von der einen und einzigen katholischen Kirche spricht und sprechen muß, kann nur einer und einer einzigen Gemeinschaft dieser Name zukommen.

Wenn immer die Kirche eine zwingende Eheschließungsform vorschreiben kann, und das war die Auffassung der Väter des Tridentinums, dann kommt für die zu dieser Form Verpflichteten keine rechtswirksame und damit gültige Ehe zustande, mögen auch andere zur gültigen Ehe unabdingbare Gegebenheiten, wie etwa der geäußerte eheliche Wille, vorhanden sein.

Es geht also um die entscheidende Frage, ob der durch einen gültig geweihten Weihespender geweihte Priester unabdingbar notwendig ist, damit es zur wahren und gültigen Eucharistie kommen kann. Hier hat das vierte Laterankonzil (1215) klar gesprochen. Aber das Lateranense steht nicht isoliert da. Es sei aufmerksam gemacht auf:

Den can 18 des Nizänums (325), die Synode von Lombers in Frankreich (1175 bzw. 1165, Mansi 22, 162.165), das von Innozenz III. 1208 für die Waldenser vorgeschriebene Glaubensbekenntnis (DS 794), Clemens VI. (DS 1084), das Konzil von Florenz (1439, DS 1321), auf die Reformationszeit mit den Synoden von Köln (1550, Hartzheim, Conc. Germaniae VI, 652), von Lowicz in Polen (1556, Mansi 35,513), von Edinburg (1559, Mansi 35, 539), auf das Konzil von Trient (DS 1771 und 1764), auf Gregor XIII., Const. Officii nostri, 6 aug. 1574, Clemens VIII., Const. Etsi alias, 1 dec. 1601, Urban VIII., Const. Apostolatus Officium, 23 mart. 1628, Benedikt XIV., Const. Sacerdos in aeternum, 20 apr. 1744 und auf desselben Benedikt XIV. Werk „De sacrosancto Missae sacrificio", lib. III, c. 10, n. 1, 2, 8, 14, ganz zu schweigen von Thomas und Bonaventura, den Thomisten und Franziskanertheologen, von der einhelligen Lehre der Theologen durch die Jahrhunderte und von der Doctrina sanctorum (man denke etwa an Franz von Assisi).

Das Gewicht dieser Aussagen kann man nicht gering schätzen. K. muß sich einer solchen Tradition stellen. Bemerkungen wie „Notsituation" und „außerordentlicher Spender" müssen unbedingt am Inhalt der vorliegenden Quellen gemessen werden. Theologie darf nicht zu einer Wunschtheologie werden.

3. W. Kasper kommt in seinem Artikel „Skandal einer Trennung. Offene Kommunion als Zeichen der Hoffnung" (40–50), nachdem er zu den schon von Bacht angeführten Tatsachen von Paris, Uppsala und Medellin andere namhaft gemacht und auf die grundsätzlichen Übereinstimmungen im Glauben, die allerdings keine in theologischen Lehrformulierungen seien (sind sie nur solche?), hingewiesen hat, auf die auch für ihn entscheidende Frage zu sprechen: „Der entscheidende Punkt, an welchem noch immer keine Einheit besteht, ist nach dieser Auffassung das Verständnis des kirchlichen Amtes. Nach traditioneller katholischer Auffassung kann nur ein rechtmäßig ordinierter Amtsträger gültig Eucharistie feiern (DS 803)" (43).

Und S. 45: „Die größte Schwierigkeit für die Eucharistiegemeinschaft und für die Kirchengemeinschaft überhaupt stellt die Lehre vom kirchlichen Amt dar. Nach dem IV. Laterankonzil (1215) kann nur ein rechtmäßig ordinierter Priester gültig die Eucharistie feiern. Diese Lehrbestimmung scheint auf den ersten Blick eine Eucharistiegemeinschaft mit den protestantischen Kirchen auszuschließen, da ihnen nach traditionellem katholischem Verständnis gültig ordinierte Amtsträger fehlen. Doch auch in dieser Frage hat die theologische Diskussion inzwischen erheblich weitergeführt. Zunächst muß nämlich mit Entschiedenheit darauf hingewiesen werden, daß es ein klerikalistisches Mißverständnis wäre, die Gültigkeit der Eucharistie einseitig vom kirchlichen Amt her zu bestimmen. Letztlich ist es ja nicht das Amt, sondern Jesus Christus selbst, welcher zur Eucharistie lädt und in der Eucharistiefeier wirkt (Liturgiekonstitution Nr. 7); er handelt dabei nicht allein durch den Amtsträger, sondern vermittels der tätigen Teilnahme (*actuosa participatio*) der gesamten feiernden Gemeinde (Nr. 14). Dem Amt kommt innerhalb der eucharistischen Gemeinde zweifellos ein qualifizierter Dienst zu; aber es ist nicht die Kirche vom Amt her, sondern das Amt von seinem Dienst für die Kirche her zu bestimmen. Man darf also das Dogma des IV. Laterankonzils nicht isoliert sehen, sondern muß es im Zusammenhang der gesamten Eucharistielehre und der gesamten Ekklesiologie betrachten."

Hier ist einiges zu sagen und zu fragen. Ohne Zweifel nehmen die Getauften in der *actuosa participatio* sakramental als *offerentes* durch den Priester und unmittelbar am heiligen Geschehen teil, aber die *offerentes* sind nicht ohne weiteres die *consecrantes*, und die einzige Frage, die gestellt werden muß, ist doch die, ob es ohne den konsekrierenden Priester zu einer wahren Konsekration und damit zur gültigen Eucharistie komme. Es ist gefragt, ob das Amt, obwohl es zum Dienst der Kirche bestimmt ist, so sehr *conditio sine qua non* gültiger Eucharistie ist, daß ohne die Konsekration des gültig geweihten Priesters eben keine wahre Eucharistie zustandekommen kann, und dies eben deshalb, weil der Herr es so und nicht anders gewollt hat. Gefragt ist, ob die Lehre von der Eucharistie und die gesamte Ekklesiologie eine andere Aussage zulassen. Das Amt ist in seinem Dienst für die Kirche immer nur so zu bestimmen, wie es gestiftet ist. Ist die Kirche unabdingbar auf den Dienst des Amtes verwiesen – und die oben angeführten Dokumente lassen wohl keine andere Antwort zu –, dann geht es eben nicht ohne den speziellen Dienst des Amtes.

Auch K. weist darauf hin, daß das Zweite Vatikanum bewußt von den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften der anderen spreche. Diese Anerkennung sei nur dann sinnvoll, „wenn sie auch eine abgestufte Anerkennung des Amtes einschließt, das sich in den andern Kirchen findet" (46). Auf diesen Gedankengang wurde schon oben im Zusammenhang mit Kirchgässner geantwortet. Wenn K. darauf hinweist, „in welch positiver Weise das Konzil trotz der bereits zitierten Einschränkung das protestantische Abendmahl sieht" (ebda), so sei gefragt, ob nicht der eucharistische Glaube und die das Gedächtnis des Herrn in einem bloßen, aber nicht inhaltlich gefüllten Zeichen sich vollziehende Handlung gelobt werden.

Die nachkonziliare theologische und ökumenische Diskussion soll sogar noch einen Schritt weitergegangen sein. „Die biblische Theologie hat erwiesen, daß es in der Kirche eine Vielfalt von Amtsstrukturen geben kann, daß es nicht nur eine ‚amtliche', sondern auch eine charismatische Dimension und Kontinuität in der Kirche gibt (46)." K. berichtet, daß man in derartigen Diskussionen praktisch zu der Möglichkeit einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter gekommen sei.

Man sähe gerne diese Diskussionen und die dort vorgelegten Argumente. Das Charisma, über das das Amt zu wachen hat, ersetzt nicht, was nach Stiftung dem Amt vorbehalten ist. Über die sog. Vielfalt von Amtsstrukturen in der werdenden Kirche könnte manches gesagt werden. Aber nach wie vor steht die Frage im Raum, ob es ohne den geweihten Amtsträger in der Kirche wahre Eucharistie gebe. Die Aussagen der Kirche, vornehmlich in der Auseinandersetzung mit den Waldensern und Albigensern und später mit den Protestanten sprechen so klar und eindeutig, daß man das Gewicht dieser ernsten und verpflichtenden Aussagen nicht übersehen kann und darf. K. hat die schwerwiegenden Aussagen dieser langen Tradition nicht erschüttern, geschweige denn aufheben können.

4. K. Lehmann hat seinen Beitrag „Abendmahlsgemeinschaft und die Wirklichkeit der einen Kirche. Die Wurzel der Trennung – die Chance ihrer Heilung" (59–71) betitelt. Deutlich ist zu spüren, wie L. die Frage in letzte und größere Zusammenhänge zu stellen bemüht ist. Es geht L. um den fundamentalen Zusammenhang von Abendmahlswirklichkeit und Kirche, um die Eucharistie als Sakrament der Einheit, um Taufe, Eucharistie und Kirche. So versteht man, daß L. von hierher zurückhaltend spricht und sprechen muß. Dennoch kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß L. der doch auch entscheidenden Frage nach dem Weihepriestertum als Voraussetzung wahrer Eucharistie nicht die Aufmerksamkeit zukommen läßt, die man erwarten sollte. Was er sagt, hat auch dann seine Geltung, wenn es in allen christlichen Kirchen und Gemeinschaften wahre Eucharistie gäbe. Das Erschwernis, das sich aus der Tatsache ergibt, daß nach katholischem Verständnis wahre Eucharistie an geweihtes Priestertum und die Konsekration des Priesters gebunden ist, tritt nicht in Erscheinung. Warum hat L. hier kein klärendes Wort gesprochen, das nach den Beiträgen von Kirchgässner und Kasper angebracht gewesen wäre? Gewiß, L. wollte nur einen Gedanken zum Ganzen beisteuern. Aber dieses Ganze kann man wohl kaum betrachten, ohne daß man klar und eindeutig in der von Kirchgässner und Kasper aufgeworfenen Frage Stellung bezogen hat.

Aachen Heribert Schauf

Stählin, Wilhelm: **Mysterium.** Vom Geheimnis Gottes. – Kassel: Johannes Stauda 1970. 214 S.; kart. DM 18.–

Die Schrift rückt das Wort *mysterion* in die Mitte der Betrachtung und damit einen Ausdruck des Neuen Testaments, der in verhängnisvoller Weise, wie St. meint, aus dem Blickfeld der evangelischen Kirche und ihrer Theologie verschwunden ist. Verf. legt Wert darauf, daß sein Buch nicht mehr wie ein früheres, vom Jahre 1936, vom „göttlichen Geheimnis" redet, sondern vom Geheimnis Gottes oder vielmehr Gott selbst als das Geheimnis bezeichnet. Wir haben es also mit einem „Buch über Gott" zu tun, einer der vielen Schriften, die sich heute um das Eigentliche und Heiligste der christlichen Wahrheit mühen, um Gott selbst.

Das Buch macht unter den vielen Schriften zur Theologie, im eigentlichen Sinn also zur Lehre von Gott, eine Ausnahme, eine gute Ausnahme, es setzt das Geheimnis Gottes in den Kontext aller christlichen Geheimnisse. Es macht also ernst mit der *connexio mysteriorum.*

Nachdem der Begriff Mysterium geklärt ist und auch das Verhältnis zu den vorchristlichen Mysterien abgegrenzt wurde, das heißt also, Zusammenhang und Unterscheidung präzisiert wurde, auch Luthers Lehre vom Geheimnis ausgesagt wurde, geht St. zu den einzelnen Gestalten des Mysteriums über.

Doch vorher muß von dem Verhältnis von *mysterium* zu *sacramentum* gesprochen werden. Die ungenügende, ja irreführende Ersetzung des Begriffs *mysterium* durch *sacramentum* ist eine Ursache dafür, daß nicht nur das Wort, sondern gerade das, was dadurch gemeint ist, aus dem Blickfeld der abendländischen Theologie weithin verschwunden ist.

Wenn man die weittragenden Konsequenzen dieser Vertauschung bedenkt, wird man sich nicht scheuen dürfen, zu sagen, daß diese falsche Übersetzung einer der verhängnisvollsten Unglücksfälle in der Geschichte der christlichen Sprache und damit der ganzen Kirchengeschichte ist, die Quelle für viel theologisches Unheil, das bis heute fortwirkt (13).

Wenn von Grundgestalten des Mysteriums die Rede ist, so soll erklärt werden, daß Gottes Geheimnis eben Gottes Geheimnis ist. Christus ist das Mysterium des in unserer Mitte auf Erden erscheinenden Gottes, das Geheimnis unseres Heils; es ist das Wunder der Schwelle, an der Himmel und Erde, Gott und Welt sich berühren und es ist damit die Vollendung und Erfüllung aller „Religion" und aller Mysterien der vorchristlichen Zeit. Es ist aber nach St. eine Verlegenheit, Christus, das Mysterium Gottes, nun, nachdem Sakrament für Mysterium eingesetzt ist, als das eigentliche Sakrament oder das Ursakrament zu bezeichnen. Es ist aber nicht nur eine Verlegenheit, sondern es tritt eine Verschiebung ein. Sakrament meint nach St. das Handeln der Kirche. Ganz anders ist es, wenn wir zur Beschreibung des Geheimnisses Christi auf das Mysterium zurückgreifen. Christus, seine Person und sein Werk ist das Mysterium schlechthin, also das Geheimnis Gottes im eigentlichen und strengsten Sinn (59). Das beschreibt der Autor in einem geschichtlichen Durchblick.

Nicht nur Christus, sondern auch das christliche Leben ist Mysterium. Das ist zu erläutern und zu bestätigen durch die Anwendung des Begriffs Mysterium auf das christliche Leben, indem die Bilder betrachtet werden, unter denen das Neue Testament selbst von dem Leben der Christen spricht. Solch ein mysterienhaftes Bild ist etwa die Rede des Menschensohnes von der Speise. Hier geschieht eine wirkliche Begegnung und Verbindung mit dem lebendigen Gott. Weitere Bilder sind das vom Ackerland und vom Samen oder das Bild der Zeugung und weiterhin der Geburt, die hier auf die Wiedergeburt bezogen ist.

Dem Geheimnis Gottes steht das widergöttliche Geheimnis des Widersachers gegenüber. Von dieser Zwiespältigkeit ist auch das geistliche Leben des Christen betroffen.

Das Geheimnis Gottes wird aber nicht nur wirksam im Leben des einzelnen Menschen, sondern auch in der Kirche. Die entscheidende Form des Mysteriums im Leben der Kirche ist der Gottesdienst, dann auch ist es im „Wort und Sakrament", zuletzt in der Struktur und im Amt der Kirche. Besonders bedenkenswert ist das Mysterium im Wort. Luther hat in allen Jahren seines Lebens hindurch mit der größten Eindringlichkeit auf das „Wort" hingewiesen. Er hat dieses Wort verstanden als eine mit göttlicher Vollmacht erfüllte und geladene Wirklichkeit, als Mysterium. Es kann von Mysterium im Wort nicht gesprochen werden, ohne auf die Gefahr hinzuweisen. Das Wort vergewaltigt niemanden, es will in demütigem Glauben aufgenommen werden. Darum hat das Wort seine entscheidende Stätte im Gottesdienst.

Die Taufe wird als Mysterium behandelt und natürlich auch das Abendmahl. Hier wird von Luthers Haltung zur Transsubstantiation gesprochen. Stählin glaubt, allen Grund zu haben, der ganzen Lehre von der Wesensverwandlung des Brotes in den Leib Christi die Einsicht gegenüberzustellen, daß das Brot Brot ist und Brot bleibt und ebenso ist es mit dem Wein (143).

Das Buch schließt mit dem Mysterium in der Struktur der Kirche, vor allen Dingen im Amt und dann mit dem Mysterium in der Welt, den leiblichen, geschlechtlichen und kosmischen Gegebenheiten. Das letzte Wort ist ein ökumenisches Wort über das Mysterium in der Auffassung der beiden christlichen Kirchen des Abendlandes. Beide sind aufgerufen, den Gedanken des Geheimnisses Gottes neu zu beleben. Es ist eine Schicksalsfrage, ob wir die Kraft haben, gegen alle grelle Interpretation in ein greifbares Verstehen hinein das verehrungswürdige Mysterium neu in die Mitte zu stellen.

Es ist nicht alles neu, was wir hier lesen, manches ist Wiederholung von früher Gesagtem. Alles aber ist gereifter, vollendeter und immer in die Mitte unserer Probleme hineintreffend. Es ist wirklich mehr als konventionelle Freundlichkeit, wenn wir von der tiefen Ergriffenheit sprechen, mit der wir dieses Buch vom Geheimnis Gottes gelesen haben.

Paderborn Albert Brandenburg

Gallus, Tibor: **„Der Nachkomme der Frau"** in der Altlutheranischen Schriftauslegung, 1. Band. Klagenfurt: Verlag Carinthia 1964. 171 S.; kart. ös 84,—.

Es geht diesem Buch um die Auslegung der Stelle vom „Weibessamen" (Gn 3,15) durch die Reformatoren Luther, Zwingli und Calvin. Die Arbeit ist die Fortsetzung eines vom gleichen Verfasser geschriebenen dreibändigen Werkes über die Geschichte der mariologischen Schriftauslegung der Stelle von der Nachväterzeit bis zur Definition der Unbefleckten Empfängnis 1854. Auch diese Arbeit ist in zwei Teilen geplant. Es geht in dem hier vorliegenden Band zunächst um die historische Untersuchung der Schriftauslegung durch die Reformatoren, wohingegen die exegetisch-theologische Auswertung der lutherischen und altlutherischen Schriftauslegung vom „Weibessamen" einem späterem Werk vorbehalten bleibt.

Der weitaus größte Teil ist dem exegetischen Werk Luthers gewidmet. Hier unterscheidet der Autor drei Phasen, die 1. von 1513—1521, die 2. bis 1535, die 3. bis 1546. In der ersten Phase der Schriftauslegung versteht Luther unter Weib ausdrücklich Maria, in der zweiten und dritten Phase ist Maria gleichwertig genannt. Der Same des Weibes ist für Luther in allen drei Auslegungsphasen Christus, und zwar ausschließlich Christus.

Aus dem individuell-christologischen Sinn des „Weibessamen" geht wieder eindeutig hervor, daß Luther in Gn 3, 15a unter dem Weib Maria verstanden hat. In dem so großen Reichtum seiner Auslegungsideen kommt nicht ein einziges Mal vor, daß der „Schlangenkopfzertreter" nach Luthers Auffassung Same Evas sei. Wäre das der Fall, so wäre seine wiederholte Beweisführung der jungfräulichen Empfängnis des Samens durch das Weib — „der Text redet von ‚Weibessamen' und nicht von ‚Mannessamen'" — völlig hinfällig (vgl. S. 139).

Eine kritische Würdigung dieses vorliegenden Buches ist erst dann möglich, wenn der zweite Teil mit der theologischen Vertiefung vorliegt. Der Verfasser ist ein guter Lutherkenner; mit einer staunenswerten Vollständigkeit bespricht er alle Stellen bei Luther, in denen Gn 3,15 ausgelegt wird. Die Untersuchung ist insofern von besonderem Reiz, als hier neues Licht auf drei für die Lutherforschung wichtige Problemkomplexe geworfen wird: Luthers Stellung zum Alten Testament, seine heilsgeschichtliche Deutung des Neuen Testaments vom Alten her und schließlich Luthers christologisch fundierte Lehre über Maria. Man darf deshalb mit Spannung den zweiten Band dieses Werkes erwarten, bei dessen Gesamtbeurteilung freilich auch gewisse Bedenken gegen eine Lutherdeutung ausgesprochen werden müssen, die nicht genügend die Schwerpunkte, besondere Aktualisationen und Akzentuierungen im Denken des Reformators zu beachten scheint.

Paderborn. Albert Brandenburg.

Olearius, Christoph Karl Rüdiger: **Die Umbildung der altprotestantischen Urstandslehre durch die Aufklärungstheologie.** (Diss evgl.-theol. Bochum 1968) München: Dissertationsdruck Schön [o. J.] 225 S.

Die Arbeit führt in 5 Kapiteln den Prozeß der Auflösung der altprotestantischen Urstandslehre durch das Denken der Aufklärung vor und zwar anhand der bedeutenden wie auch vieler weniger bedeutender protestantischer Theologen des 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts. Das Schwergewicht der Studie liegt offensichtlich in den Kapiteln 3 („Die Reduktion der altprotestantischen Urstandlehre durch die frühere Aufklärungstheologie" 51—144) und 5 („Die Interpretation des Urstandes im Sinne kindlicher Unschuld durch die spätere Aufklärungstheologie" 163—194), während ein kurzes Zwischenkapitel (145—162) die gegenläufigen Tendenzen notiert. Mit außerordentlichem Fleiß hat der Verf. in diesen Kapiteln die vielfältigen Äußerungen der protestantischen Aufklärungstheologie zur Frage des Urstandes zusammengetragen und nach ihren Aussagen geordnet. Das Bild, das sich daraus ergibt, ist eindeutig: an die Stelle der breit ausgebauten altprotestantischen Lehre vom menschlichen Urstand tritt mehr und mehr die Hervorhebung des zu allen Zeiten typisch Menschlichen; ein Zug, der in der Interpretation des Anfangs als einer Epoche kindlicher Unschuld seinen klarsten Ausdruck findet. — Neben diesem positiven Ergebnis ist freilich sogleich die Grenze dieser Arbeit zu nennen: sie liegt in einer z. T. erschreckenden Verständnislosigkeit gegenüber allen theologiegeschichtlichen und systematischen Fragen. Mag man es noch angehen lassen, wenn der Autor seine Unterscheidung zwischen einer „früheren" und einer „späteren" Aufklärungstheologie einfach darauf gründet, daß letztere die Schöpfungsgeschichte nicht mehr als historischen Bericht versteht (163); mag man es als Eigenwilligkeit ansehen, wenn Töllner, Jerusalem und Herder in eine Linie gestellt werden oder Semler, de Wette, Wegscheider und Lessing: mehr als fragwürdig mutet es an, wenn im 1. Kapitel („Die Ausläufer der altprotestantischen Lehre ..." 5—42) S. J. Baumgarten — und daneben Stosch und Spangenberg — ohne weiteres als Repräsentanten der altprotestantischen Theologie fungieren! Und was soll man dazu sagen, wenn in dem höchst dürftigen 2. Kapitel („Theosophische Urstandsphantasien im späteren 18. Jahrhundert" 43—50) Oetinger und Hahn schlichtweg als Phantasten, ja Psychopathen erscheinen? Dergleichen krasse Fehlurteile ließen sich häufen! Gewichtiger scheint, daß die durchweg höchst überheblich abgeurteilte altprotestantische Urstandslehre in ihrer theologischen Funktion offenbar nicht begriffen ist; daß mithin die zentrale Frage dieser epochalen geistigen

Umstrukturierung von der Orthodoxie zur Aufklärung: was denn der Mensch sei, was sein Wesen ausmache und wodurch dieses qualifiziert ist, durch Gottes Offenbarung oder die menschliche Vernunft, hier überhaupt nicht in den Blick kommt. Eine Materialsammlung zu jenem Thema – nicht mehr, freilich auch nicht weniger – bietet dieses Buch.

Münster Martin Greschat

Van Kol, Alphonsus S. J.: **Theologia Moralis.** Tomus I und II. Barcelona: Herder 1968. 823 S. und 715 S.; kart. ptas. 1200 u. 1350; US $ 17.14 u. 19.28

Es ist zweifellos ein Wagnis, gegenwärtig ein Kompendium der Moraltheologie zu schreiben. Schon allein darum gebührt dem Verf. Dank und Hochachtung, daß er sich der Mühe eines solchen Unternehmens unterzogen hat. Im Prooemium wird die Hoffnung ausgesprochen, daß der Versuch, der hier unternommen wird, den Anregungen des II. Vatikanischen Konzils hinsichtlich der Neugestaltung der Moraltheologie zumindest teilweise gerecht wird. Verf. ist sich der Unvollkommenheit und dauernden Verbesserungsbedürftigkeit seiner Aufgabe bewußt.

Nach einer Einführung in Begriffsbestimmung und Arbeitsweise der Moraltheologie (1–10) beginnt die Allgemeine Moraltheologie mit einer Reflexion auf die personale Handlungswirklichkeit (*De actibus humanis:* 15ff). Hier wird die überkommene scholastische Lehre vom *actus humanus* unter personalem wie sozialem Aspekt dargestellt. Dem schließt sich ein Traktat über das sittliche Gesetz an (De legibus: 61ff). Besonderes Gewicht erhält die Lehre vom sittlichen Naturgesetz. Im nachfolgenden Abschnitt über die moralische Erkenntnis (*De cognitione moralitatis:* 82ff) wird der Akzent auf die Lehre vom Gewissen gelegt, und zwar so, wie sie sich gemeinhin in den scholastisch orientierten Lehrbüchern vorgetragen findet. Die Allgemeine Moraltheologie wird mit einer Darstellung der Tugend- und Sündenlehre (115ff und 135ff) abgeschlossen. – Die Spezielle Moraltheologie beginnt mit der Behandlung der theologischen Tugenden (165ff). Dem schließt sich eine Darstellung der religiösen Verpflichtungen an (255ff). Dem folgt, wiederum gemäß scholastischem Vorbild, die Lehre von den Kardinaltugenden (351ff), unter deren Vorzeichen das eigentlich moralische Leben des Christen gestellt wird. Begonnen wird mit der Tugend des Maßes (*temperantia*), aus der eine Ethik des Geschlechtlichen entwickelt wird. Eingehend werden außereheliche und eheliche Keuschheit behandelt (373ff). Sodann folgt eine Klärung der Begriffe Recht und Gerechtigkeit (485ff). Nach allgemeiner Einführung in Natur und Erfüllung der Zivilrechtsordnung wird der Traktat *De iustitia in ordine economico* wiederum im Stil der scholastischen Handbücher behandelt, wobei Verf. sich glücklicherweise auf das Notwendigste beschränkt. Das Kapitel *De iustitia in ordine sociali* (659ff) bringt eine Ethik des leiblichen Lebens, der Wahrheit, des Prozeßverfahrens sowie des Arbeitslebens. Letztlich wird über die Gerechtigkeit im politischen wie im pädagogischen Bereich gehandelt (749ff und 775ff).

Der 2. Band bietet eine eingehende Sakramentenmoral, bei der indes, wiederum im Stil der scholastischen Handbücher, der juridische Aspekt beherrschend ist, so daß eher von einem Sakramentenrecht gesprochen werden könnte.

Es ist schwer, über ein solches Werk, das sowohl vom Scharfsinn als auch von der Literaturkenntnis seines Autors zeugt, ein Wort der Beurteilung zu sagen. Eine gewisse Behinderung, die vielleicht mancher Leser durch die lateinische Abfassung erfährt, wird durch die bestechende Einfachheit und klare Durchsichtigkeit der Sprache wieder ausgeglichen. Ebenso gut sind die beigefügten Literaturverzeichnisse: sie sind verständig und kenntnisreich ausgewählt. Wer mit dem Lehrbuch arbeiten will, empfängt so vorzügliche Hinweise zum persönlichen Weiterstudium. Die wichtigsten Sprachräume finden angemessene Berücksichtigung. Auch die methodische Behandlung der angeschnittenen Fragen erweist sich als sehr eingängig: der Gedankengang ist überaus klar – hier zeigt sich die Schulung an begrifflicher Klarheit scholastischen Denkens –, wobei die Synthese vorherrscht. Man spürt auf jeder Seite, wie Verf. mit der moraltheologischen Tradition vertraut ist. Er informiert zuverlässig, was zumal auch für den 2. Band gilt. Die neueren Dokumente, zumal des II. Vatikanums, werden entsprechend herangezogen. Für diese Vorzüge wird der Leser, der einen ersten soliden Überblick sucht, dankbar sein. Er hat die Materie beisammen. Aber desungeachtet melden sich auch Bedenken an, die beim kritischen Durcharbeiten aufkommen.

Es fällt zunächst auf, daß es sich hier um eine pointierte Neuauflage der scholastischen Handbücher handelt, allerdings erweitert durch die Anregungen des Konzils. Dieses Lehrbuch ist kein eigenständiger Entwurf. Nun ist das im Hinblick auf den angestrebten Zweck nicht unbedingt ein Nachteil. Aber es macht sich doch störend bemerkbar, daß nicht der gegenwärtige Stand moraltheologischer Arbeit wiedergegeben wird. Das fällt zumal in der Allgemeinen Moraltheologie stark ins Gewicht. Letztere ist keinesfalls, was gerade vom Konzil gefordert wird, an der Hl. Schrift orientiert. Vielmehr ist die Grundausrichtung eher thomistisch. So vermißt man eine eingehende Darstellung der sittlichen Botschaft des Neuen Testamentes. Es werden immer nur zu philosophischen Grundpositionen Schriftaussagen gleichsam als *dicta probantia* herangezogen. Zudem ist das Ganze, bei aller scharfsinnigen Unterscheidungsgabe des Verf., allzu formal entworfen. Dieser Mangel zieht sich durch alle Traktate des ersten Teils. Besonders fällt er bei der Behandlung des Gewissens auf, ebenso bei den Aussagen über das Gebet. Daneben fehlt eine Auseinandersetzung mit den empirischen Wissenschaften. Die Bedeutung von Psychologie, Ethologie, Soziologie für Entstehen, Formulierung wie Wertigkeit moralischer Normen wird nicht behandelt. Vielmehr werden scholastische Positionen fraglos hingesetzt, ohne sie auf ihre Berechtigung, bzw. auf ihre Grenzen kritisch zu prüfen. Bei aller Weitherzigkeit des Verf. muß man darum sagen, daß es sich hier um ein überwiegend traditionsgebundenes Werk handelt; es fehlt der Mut, Ballast abzuwerfen. – Die Bedenken, die sich beim Lesen der Allgemeinen Moraltheologie einstellen, werden in der Speziellen Moraltheologie nur bestätigt. So überwiegt oftmals ein noch immer vorhandenes legalistisches Denken; das kommt u. a. bei der Behandlung der Sonntagspflicht zum Vorschein. In der Ehelehre ist Verf. sehr traditionalistisch; hier offenbart sich ein Denken in biologistischen Kategorien. So ist es geradezu bezeichnend, daß die Sexualmoral mit der *delectatio venerea* einsetzt; ein solcher Ansatz präjudiziert bereits alle konkreten Konsequenzen. Es ist das gute Recht des Verf., wenn er in der Frage der Geburtenregelung den überkommenen Standpunkt verteidigt; aber dann müßten auch die neueren Meinungen besser zu Gehör gebracht werden. Wenn auch immer wieder betont wird, daß der leibliche Akt eine *expressio amoris* sein muß, so wird die Zuordnung von personaler und biologischer Wirklichkeit doch allzu starr gesehen. Die Darstellung mancher Einzelfragen befriedigt wenig: so fehlt eine Auseinandersetzung mit der Forderung nach prinzipieller Unauflöslichkeit der Ehe; die Ausführungen über die künstliche Befruchtung sind keineswegs auf dem Stand der Diskussion; die Behandlung der Unzucht ist wenig biblisch; bei der Verantwortung für das kommende Geschlecht werden die Probleme umgangen; die Behandlung von Homosexualität und Masturbation erscheinen auch kaum befriedigend, weil zuwenig auf psychologische Voraussetzungen Bezug genommen wird. Manchmal wird einfach behauptet, ohne zu beweisen: so z. B., daß ein ehelicher Akt, der der biologischen Vollgestalt entbehrt, keine echte Liebe ausdrücken könne (450). In der Ethik des leiblichen Lebens wird kaum etwas zu Fragen der ärztlichen Moral gesagt; ebenso fehlt eine eingehende Auseinandersetzung mit den Problemen der Manipulation des Menschen. In der Frage der Selbsttötung fehlt die eigentlich christliche Argumentation: daß jede direkte Selbsttötung unerlaubt sein soll, wird nicht bewiesen (666). – Im 2. Band, der der Sakramententheologie gewidmet ist, vermißt man eine eigentlich sakramental begründete Moral. Das Urteil richtet sich hier ganz nach den Erwartungen, die an eine Sakramentenmoral gestellt werden. Steht man auf dem Boden der bisherigen Manualia, so können die Darlegungen des Verf. nur überzeugen. Auch für den, der diese Vorentscheidungen nicht teilt, stellt das Werk eine solide und verläßliche Fundgrube dar.

Der Rahmen einer Rezension verbietet es, stärker ins Detail zu gehen. Nur einiges, das für das Ganze als symptomatisch erschien, sollte aufgewiesen werden. Das Werk fordert den kritischen Leser. Ihm wird es, trotz mancher Einseitigkeiten und Mängel, und ungeachtet einer gegenteiligen Grundposition, die er vielleicht einnehmen wird, umfassende und verläßliche Unterrichtung bieten.

Oeventrop/Rom Klaus Demmer

Hörmann, Karl: **Lexikon der christlichen Moral.** – Innsbruck-Wien-München: Tyrolia Verlag 1969. XXV, 1391 S.; Lw. S. 480.–, DM/sfr 78.–

Man weiß nicht, welches Wagnis man höher einstufen soll, das des Verlegers, in heutiger Zeit ein solches Werk herauszubringen,

oder des Verf., eine Gesamtdarstellung der noch geltenden moraltheologischen Erkenntnisse, und das in Lexikonformat anzubieten. In einer Zeit, in der scheinbar im Bereich der Moral als praktischem Lebensverhalten und in der Moraltheologie als Glaubenswissenschaft alles wankend geworden zu sein s c h e i n t, in der von nicht wenigen hervorragenden Moraltheologen (in extremsten Fällen) nur mehr e i n und dazu ein bloß rein formales absolutes Grundgebot, die „Liebe" anerkannt wird, dessen je auswechselbaren materiellen Inhalte immer nur relative Geltung beanspruchen können, die von jeweiligen existenziellen (situationellen) oder von soziologisch-psychologisch-kulturhistorisch-anthropologisch erkannten Verbindlichkeiten her geliefert werden, in einer solchen Zeit steht das Werk von K. H. Und es ist zu begrüßen, daß darin in vorbildlich klarer Weise das bislang und überwiegend noch Geltende herausgestellt wird mit einem das Wesentliche an Literatur ausweisenden Schriftenverzeichnis, um dessentwillen es sich allein schon lohnt, das Werk zu besitzen.

Es gibt den Stand moraltheologischer Wissenschaft wieder, wie er vor allem in den Büchern von B. Häring, Das Gesetz Christi. 3 Bde[8], Freiburg i. Br. 1967 und von Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie, 3 Bde Paderborn 1959/61 festgehalten ist. K. H. greift jedoch überall auf die Quellen zurück, wobei nicht bloß die Heilige Schrift, sondern, was viele heute übersehen, die Lehre der Kirche sowie die Erkenntnisse der moraltheologischen Lehrtradition weitgehend im Rahmen des Möglichen beachtet werden. Das Vatikanum II wird ebenso herangezogen wie „Humanae Vitae". Es könnte allerdings bei den spekulativen Erwägungen stärker herangezogen werden, was heutiges philosophisches Bemühen, auch im katholisch-christlichen Bereich zutage gebracht hat. Auch hätte man sich gern ein näheres Eingehen auf protestantische Ethik gewünscht. Daher scheinen uns die Artikel: Moralphilosophie (838f), Moralpsychologie (842f), Moralsoziologie (834f) sehr ausbaufähig und -bedürftig zu sein. Auch ein Artikel über „Gesetz" im allgemeinen wäre wünschenswert gewesen, obwohl der Art. „Sittliches Gesetz" (1091ff) sehr gut gelungen ist. Besonders wichtig wäre für die heutige Diskussion, mehr über die „Christlichkeit" sittlicher Normen zu sagen, als es im Art. „Neutestamentliches Gesetz" (980ff) geboten ist. Ebenso fehlt auch bei aller sonstigen Beachtung des Anliegens (vgl. z. B. den vorzüglichen Artikel „Natürliches sittliches Gesetz" (864ff)) ein Eingehen auf das heute so hochaktuelle und brisante Problem der Geschichtlichkeit des Menschen und der Moral. Begrüßenswert klar, wenn notwendigerweise auch knapp, sind aber die Ausführungen über „Natur" (vor allem 861ff). Dagegen hätte man sich einen eigenen Artikel über „Naturrecht" gewünscht.

Alles in allem: Das Werk von K. H. ist eine hervorragende verdienstvolle und mutige Leistung. Sie bringt in diese Stunde so mannigfaltiger Wirrnis zunächst einmal eine Antwort auf die Frage, wo wir stehen, von wo aus wir weiterdenken müssen. K. H. bewahrt vor modernistischer Neuerungssucht. Es wird aber auch offenbar, wieviel in den Jahren seit 1969 schon Bleibendes neu bedacht wurde und Modisches sich schnell überlebt hat. Schön wäre es, wenn K. H. oder, was heute offenbar nötig ist, eine Gruppe von Moraltheologen einen Nachtragsband erarbeitete, der sich mit den Vetera et Nova befassen sollte. Jedenfalls: Wer sich K. H.s Werk anschafft, verschafft sich etwas Solides.

Bochum Gustav Ermecke

Diederich, Honoratus: **Kompetenz des Gewissens.** – Freiburg: Seelsorge Verlag 1969. 378 S.; Lw. DM 28.–

Das Buch ist gegliedert in drei Abschnitte: I. Die Krise der Gewissens- und Ehelehre, II. Beispiele personaler Gewissensmoral und III. Die Frage nach der Gewissenskompetenz.

„Im ersten Abschnitt soll nichts mehr und nichts weniger als das Unzureichende der geltenden Gewissensdoktrin aufgezeigt werden." (9) Bereits auf der folgenden Seite stellt sich heraus, daß mit der unzureichenden geltenden Gewissensdoktrin natürlich der scholastische Gewissensbegriff gemeint ist. Bald aber merkt der Leser, daß in den ca. 90 Seiten des ersten Abschnittes wieder einmal die Neuscholastik als Prügelknabe herhalten muß. Ob scholastisch oder neuscholastisch, das scheint für den Verf. keinen Unterschied zu machen, denn beides bedeutet Ordnungsdenken, Gesetzesdenken, Metaphysikdenken; und diese drei haben, dies ist die These des Abschnittes, den Fortschritt der Gewissensdoktrin verhindert.

Es ist m. E. nicht grundsätzlich etwas einzuwenden gegen eine Beschäftigung mit der Gewissenslehre der Neuscholastik; es soll auch keineswegs bestritten werden, daß die Neuscholastik an der Krise der gegenwärtigen Moraltheologie mitbeteiligt ist. Es soll lediglich zu bedenken gegeben werden, daß negative Beweise sehr schwer zu führen sind. Um zu beweisen, daß etwas fehlt oder vernachlässigt wird, muß ein gesamtes Gedankengebäude sehr sorgfältig untersucht werden. Es ist nämlich möglich, daß in vielleicht ungewohnten Zusammenhängen oder Begriffen sich die vermißten Aussagen verbergen. Einige ausgesuchte Zitate können deshalb einen kritischen Leser nicht überzeugen. Wenn der Verf. seine These beweisen kann, dann drängt sich die Frage auf, aus welchen Gründen die neuscholastische Moraltheologie der letzten hundert Jahre einem einseitigen Ordnungs-, Gesetzes- und Metaphysikdenken verfallen ist. Es ist doch immerhin bemerkenswert, daß Thomas von Aquin in seiner allgemeinen Moraltheologie erst in der 90. Quaestio ausführlich auf das Gesetz zu sprechen kommt. Nur noch auf eine Ungereimtheit soll hingewiesen werden. Einerseits wird behauptet, die katholische Moraltheologie habe – besonders in der Ehemoral – den Fortschritt verhindert, da sie das Gewissen beinahe vergessen habe, andererseits aber werden der Sozialmoral große Fortschritte bescheinigt. Wie sollen denn diese Fortschritte möglich gewesen sein, wenn dem Gewissen wirklich eine so zentrale Bedeutung zukommt? (Vgl. 93) Mit anderen Worten: für die Erläuterung der aufgestellten These scheinen mir die ersten 90 Seiten viel zu viel, für eine gründliche Untersuchung des angeschnittenen Fragekomplexes entschieden zu wenig zu sein.

Im zweiten Abschnitt „soll an einigen Beispielen der Gewissensmoral, wie sie Sailer und Hirscher vorbildlich, Jocham und Linsemann in abschwächender Art vorgetragen haben, der positive Beweis für die These erbracht werden" (10f), daß dem Gewissen im Aufbau einer personalen Moral eine zentrale Stellung zukommt.

Da nach des Verf. eigener Aussage dieser Abschnitt unbeschadet des Gesamtanliegens übergangen werden kann (Vgl 11), sollen nur zwei Bemerkungen gemacht werden. Wenn der Verf. aus einer Kritik Mausbachs an der Moral von Sailer und Hirscher mit einigem Recht die Folgerung zieht, es seien geschiedene Welten, in denen die einen und die anderen leben, und sie sprächen verschiedene Sprachen (Vgl. 123), dann muß m. E. aber auch die Folgerung gezogen werden, daß eine bloße Gegenüberstellung von Zitaten noch wenig beweist. Außerdem wäre zu fragen, ob manche Aussagen der in diesem Abschnitt beschriebenen personalen Moral nicht mindestens ebenso abstrakt und auf Anhieb unverständlich wie irgendeine Definition eines neuscholastischen Lehrbuches sind, etwa die Bestimmung des Gewissens nach Hirscher: „Wir nennen dieses aus der Spaltung zwischen Gedanken und Willen hervorgehende Langen des Geistes nach der Einheit, die er ist – nach der Einheit mit sich selbst – das Gewissen . . ." (127).

„Der dritte Abschnitt soll möglichst alle Impulse, die geistes-, zeit- und lebensbedingt die Entwicklung des Kompetenzanspruchs vorangetrieben haben, in eine Zusammenschau bringen." (11) Wenn der Leser, der inzwischen bereits die Seite 179 erreicht hat, aufatmet und denkt, der Verf. komme endlich zur Sache, das heißt zur Frage nach der Kompetenz des Gewissens, dann täuscht er sich, folgen doch noch einmal 90 Seiten mit vorbereitenden Erkenntnissen. Dabei bleibt der Verf. auf der ‚personalen' Linie, aber in dem Sinne, daß er fast die ganze geisteswissenschaftliche Prominenz in Zitaten zu Wort kommen läßt. In einem ersten Abschnitt soll mit Hilfe der modernen Anthropologie und der psychosomatischen Medizin, die die personale Einheit und Ganzheit des Menschen wieder entdeckt haben, die These erhärtet werden, daß das Gewissen ein persönliches Gewissen ist (196). Dann setzt sich der Verf. von der Wertethik ab mit der Aussage, daß die ursprüngliche Eigenart des Gewissens nicht am kranken, sondern am gesunden Gewissen erkennbar sei (211). Darauf führt er die verschiedensten Artikel und Monographien zum Thema Freiheit und Verantwortung an und kommt zu foldendem Ergebnis: Die Gewissenskompetenz muß als eigentliche Existenz sittlichen Verhaltens angenommen werden, sofern und solange der Mensch wirklich bedenkt, was er vermag und was er soll (223).

Aus einer kurzen Information über die Diskussion um Situationsethik, Naturrecht und Naturgesetz zieht der Verf. vier Folgerungen, die er zugleich als Wesensaussagen über die Gewissenskompetenz annimmt: 1. „Die Gewissenskompetenz ist das Innerste des Gewissenserlebnisses" (239). 2. „Das zuinnerst Erlebte der Gewissenskompetenz ist die Bedürftigkeit und Fähigkeit der Entscheidung" (241). 3. „Das Innerste der Gewissenskompetenz ist die Erfassung des Gültigen in Recht und Pflicht" (244). 4. „Die Gewissenskompetenz wird nicht nur im Gewissenskonflikt erfahren; der Gewissenskonflikt stellt aber deutlich den Kompetenzgrad personaler Gewissensnorm heraus" (S. 247). Dann werden auch noch verschiedene Autoren zugezogen, um die Erkenntnis zu belegen, „daß das gläubige Gewissen die Instanz ist, durch die sich der Mensch gänzlich angefordert und beteiligt weiß" (265).

Nach diesen vorbereitenden Erkenntnissen kommt auf S. 273 endlich ein Kapitel über die Bedeutung von ‚Kompetenz'. Darin wird – wie könnte es anders sein? – einem bisherigen sachlichen Verständnis ein durch die Dynamik des Lebens vollständig gewandeltes personales Verständnis gegenübergestellt (280). Wem jedoch die Umgangssprache eine Hilfe bei der Wahrheitsfindung ist, der

wird skeptisch bemerken, daß hier eine Deutung des Begriffs vorgetragen wird, die sich weit vom Sprachgebrauch entfernt.

Im folgenden Kapitel wird die Frage behandelt, „ob das gewandelte Kompetenzverständnis mit dem bestehenden Normbegriff übereinstimmt. Daran schließen sich Überlegungen zum Normcharakter des Gewissens und der Moraltheologie an" (298). Das letzte und auch beste Kapitel des Buches behandelt das Verhältnis von Gewissen und Lehramt. Dabei wird gezeigt, daß die beiden in einem dialogischen Verhältnis zueinander stehen, da beide sich in je verschiedener Weise am persönlichen Gott ausrichten. „Die Angewiesenheit aller in einem bedingt die Angewiesenheit aller untereinander" (339). Deshalb sind Wachsamkeit und Offenheit aller, gegenseitige Ehrfurcht und Vertrauen gefordert. Und der langen Rede kurzer Sinn: „Nichts anderes war und ist zu beweisen als dies, daß erstens jedes Gewissen, das redlich nach dem Wahren und Guten strebt und nach der erlangten Erkenntnis handelt, für seine Entscheidung zuständig ist, daß zweitens jedes christliche Gewissen auf Grund seiner gläubigen Einsicht von sich aus zuständig ist" (350f).

Nach dieser notwendigerweise knappen Inhaltsangabe sei noch eine Bemerkung zur Methode des Buches erlaubt. Sie ließe sich etwa auf folgende Weise darstellen: Der Verf. stellt eine These auf, bringt dann eine Fülle von Belegen, die die These mit anderen Worten wiederholen oder gelegentlich bestreiten, und erklärt dann die Aussage für bewiesen, bzw. widerlegt. Es stellt sich hier die Frage, ob es möglich ist, so verschiedene Autoren wie z. B. J. B. Metz und A. Vetter oder M. Heidegger, M. Scheler und R. Guardini zu kompilieren, indem man sich darauf beschränkt, aus den verschiedensten Zusammenhängen kürzere oder längere Zitate nebeneinander zu stellen. Stellenweise wird der Gedankengang so unübersichtlich, daß der Leser die Position und das Ziel des Verf. aus den Augen verliert und den Eindruck nicht los wird, die zitierten Autoren sprächen völlig aneinander vorbei.

Die Zitationsweise ist öfters mangelhaft. Da gibt es kurze wörtliche Zitate, wo man in der Anmerkung auf längere Abschnitte (bis zu mehr als zwanzig Seiten!) verwiesen wird. (Vgl. 233, Anm. 91; 256, Anm. 119; Anm. 55; 213, Anm. 60). Auf Seite 210 Zeile 18ff ist nicht eindeutig, ob es sich um ein wörtliches Zitat handelt (Doppelpunkt und Auslassungspunkte sprechen dafür, fehlende Anführungszeichen und Anmerkung sprechen dagegen.). Der Stil ist an manchen Stellen ungenau und schwerfällig. (Z. B. 230: „An die Forderung der Lösung knüpft die dritte Phase des Weiterdenkens an.")

Da dies noch nicht allgemein üblich ist, wird man dankbar anmerken, daß der Verf. jeden Abschnitt mit einer Zusammenfassung beschließt. Am Ende des Buches findet man einen Literaturnachweis in Auswahl und ein unvollständiges Personenverzeichnis.

Die Lektüre des Buches erweckt den Eindruck, der Verf. habe sich nicht entscheiden können zwischen einem historisch und einem systematisch orientierten Konzept; und so ist es keines von beiden geworden. Kurz: bei aller Bejahung des Anliegens wäre viel weniger m. E. mehr gewesen.

Münster Christoph Casetti

Messner, Johannes: **Du und der andere.** Vom Sinn der menschlichen Gesellschaft. Kommentare zur Pastoralkonstitution. – Köln: J. P. Bachem (1969). 179 S.; Linson DM 11.80

Von dem durch umfangreiche Veröffentlichungen über Christliche Soziallehre wohlbekannten Fachmann erwartet man einen besonders bemerkenswerten Kommentar zu dem zweiten Kapitel des ersten Hauptteils der Pastoralkonstituion, das ex professo ‚über die Gemeinschaft von Menschen' handelt.

Zunächst zeichnet Messner neue Ansätze der kirchlichen Soziallehre (9–30), wobei er die dafür im Dekret zur Sprache gebrachten heutigen Charakteristika des Menschen (9–14), der Wissenschaft (14–19), der Welt (19–25), der Kirche (25–30) nicht nur umsichtig koordiniert, sondern auch kenntnisreich ergänzt.

Im ersten Teil legt er die Hauptwahrheiten der kirchlichen Soziallehre für unsere Zeit dar (32–113) und fügt einen zweiten Teil über die wichtigsten Sozialimperative für unsere Zeit an (114–160), wo er sich geradezu als Seismograph aktueller gesellschaftlicher Forderungen ausweist. Messner kann aus seinem weiten Horizont neue Ansätze, neue Akzente und neue Perspektiven treffend herausstellen und zugleich auf die Menschenwürde, die gleichsam einen Angelpunkt der Pastoralkonstitution bildet (63f), auf die Gottebenbildlichkeit (61f) und den Dekalog (64) als dem „sittlich rechtlichen Grundgesetz der freien Gesellschaft" (64) zurückführen.

Der kurze Rückblick (159f) erspart dem Leser nicht die Lektüre des ganzen Buches, das sich durch des Verf. illustre Sachkenntnis geradezu spannend liest.

Messner scheut sich nicht, an gewissen Passagen der Pastoralkonstitution (vgl. 79; 82; 84; 125; 135; 153; 146) kritische Anmerkungen zu machen. Besonders gelungen erscheint der Abschnitt über die gesellschaftsbildende Rolle der Technik (38–41), über die Interpretation des gesellschaftlichen Grundgesetzes der Nächstenliebe (65–94) und über das Prinzip der Toleranz (119–130).

Dem Abschnitt 32 der Konstitution ‚Das fleischgewordene Wort und menschliche Solidarität' gewinnt Messner interessante Aspekte ab; dennoch verdiente er eine ausführlichere Interpretation, zumal auch andere Kapitel des Dekretes ihren Höhepunkt in Christus haben; von diesem her könnten noch mehr Motive gewonnen werden, die das ergänzten, was Messner auf Seite 70–74 über Sozialtheologie schreibt.

Der Kommentar dürfte mehr Einführung als Explikation sein. Des Verf. zahlreiche Publikationen gehen nämlich auf viele im Kommentar zur Sprache gebrachte Begriffe und Themen ausführlicher und gründlicher ein. Und doch sagt Messner Neues, das seine früheren Analysen in die Gegenwart hineinverlängert und sogar zu aktuellen, praktischen Hinweisen (143–154) konkretisiert.

Der vom Verf. herangezogene Konzilstext ist ein Abdruck der geläufigen deutschen Übersetzung. Eine genaue Berücksichtigung des authentischen lateinischen Textes hätte vielleicht noch Anlaß zu manchen Nuancierungen (vgl. 61) geben können.

Mainz Ludwig Berg

Roos, Lothar: **Demokratie als Lebensform.** – München-Paderborn-Wien: Schöningh 1969. 380 S. (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd 1) kart. DM 29.60

Der Verf. geht von der Grundthese aus, daß es in der aktuellen Fragestellung heute unter „Demokratie" nicht bloß um die politische Regierungsform eines Staates, sondern um die Lebensform der Gesellschaft geht und damit der demokratische Staat auch als Funktion dieser Gesellschaft begriffen werden kann. Er greift in der Einleitung insbesondere das Problem des Lebensvollzugs der Kirche in einer demokratischen Gesellschaft heraus. Nach einer gründlichen Behandlung seines Themas kann er aber am Schluß seiner Arbeit die Folgerungen nicht nur für die Kirche ziehen, sondern ebenso noch hinweisen auf die Konsequenzen einer Domokratisierung in weiteren gesellschaftlichen Bereichen, wie z. B. der Wirtschaft.

R. setzt beim Begriffsverständnis der Demokratie als Herrschaftsform an und verfolgt von hier die anthropologisch-ethischen Implikationen der demokratischen Herrschaftsordnung auf die Demokratie als Lebensform der Gesellschaft überhaupt hin. Gestalt, Begriff und Grenzen einer zur Lebensform der Gesellschaft tendierenden Demokratie in ihrem Anspruch und in ihrem Selbstverständnis werden herausgearbeitet.

R. befaßt sich somit mit einer überaus aktuellen Frage. Die Entwicklung ist über die traditionelle (auch naturrechtliche) Beurteilung der Demokratie als einer möglichen Staatsform unter anderen (Indifferenz) hinweggegangen. Unter Demokratie (Demokratisierung, Fundamentaldemokratisierung) kann heute ein gesellschafts-politisches Ideal der Menschheitsentwicklung verstanden werden, das sich in ein breites Spektrum verschiedener Ideologien, bzw. progressiver Geschichts-Determinismen bis zu einem positivistischen formalen Verständnis (Formaldemokratie, Demokratismus) auffächert. R. geht den dritten Weg der anthropologischen-ethischen Fundierung des Demokratiebegriffes.

Er wählt dabei weder einen rein deduktiven noch einen rein historisch-induktiven Weg in der Untersuchung, sondern geht von der Feststellung aus, daß der Demokratiebegriff ein „Symbolbegriff" sei. Darunter versteht der Verf. die Tatsache, daß mit der Entscheidung zur Demokratie in der Gesellschaft von heute eine wertbezogene, auf ein Ideal hingerichtete Entscheidung gefallen ist, daß unter Demokratie eine Ordnung als „Lebensform" verstanden wird, die auf ein Menschenbild bezogen ist und bestimmte Zielvorstellungen von Menschenwürde umfaßt, die sich auch unter dem Namen Partnerschaft, Solidarität oder Gemeinwohlordnung umschreiben ließen.

In der Methode seiner Untersuchung, geht daher R. im 3. Kapitel sehr ausführlich den Weg einer phänomenologischen Darstellung dessen, was sich im Kern um den Begriff der Demokratie als Lebensform in der heutigen Gesellschaft herauskristallisiert, um so konsequent die politisch-demokratische Herrschaftsform zu entwickeln. Dadurch gelingt es R., den Demokratiebegriff sowohl für die staatliche Ordnung wie für die Entscheidung in der Gesellschaft wertbezogen zu verwenden. Durch diese Verklammerung gelingt es ihm aber auch, die demokratische Lebensform auf ein anthropologisch-ethisches Fundament zu beziehen.

Für die heutige Diskussion um den Demokratiebegriff erscheint es als sehr wertvoll, wenn durch diesen Beitrag ein Weg eröffnet wird, im Demokratiebegriff materiale Inhalte zu erschließen, damit er nicht bloß methodisch-progressiv verwendet wird oder nicht bloß als formale Reglementierung von gesellschaftlichen und politischen Vorgängen gesehen wird, sondern im gegenwärtigen Zustand der Kulturentwicklung und sittlichen Pluralisierung auf einen Einheitsgrund von Menschtumswerten Bezug nimmt.

Wien Rudof Weiler

Macht von unten. Bürgerrechtsbewegung, außerparlamentarische Opposition und Kirchenreform, hrsg. von Theodor Ebert und Hans-Jürgen Benedict. – Hamburg: Furche (1968) 208 S. (Konkretionen – Beiträge zur Lehre von der handelnden Kirche Nr. 5) kart. DM 12.80

In der Flut der auf Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse abzielenden Literatur nimmt der von dem Berliner Politologen Theodor Ebert und dem Bochumer Theologen Hans-Jürgen Benedict herausgegebene Band aus zwei Gründen eine besondere Stellung ein. Er macht erstens den Versuch, eine sehr breite Querverbindung zwischen ursprünglich sehr verschiedenartigen Ansätzen zu ziehen indem er den gemeinsamen Kern von Bürgerrechtsbewegung, außerparlamentarischer Opposition und Kirchenreform herausstellt, und er entwickelt zweitens sehr konkret deren Ziele und die Bedingungen, unter denen sie erreicht werden können, – enthält sich also durchweg jenes dogmatischen Utopismus', der auf diesem Felde inzwischen meist die Szene beherrscht.

Eingeleitet wird der Band mit dem Abdruck der am 1.11.1967 in Berlin unter dem Titel: „Martin Luther King. Theorie und Praxis gewaltfreier Aktion" gehaltenen Antrittsvorlesung des jetzt in Hamburg lehrenden Ordinarius für politische Wissenschaften Winfried Steffani (9–35). Trotz der unmittelbaren Aktualität des Themas – wenige Monate nach dem 2. Juni 1967 und unmittelbar vor den Attentaten auf Martin Luther King, Robert Kennedy und etwas später Rudi Dutschke – bleibt die Darstellung kühl, verhalten, sachlich. Anders ließ sich schon damals und heute um so weniger für „gewaltfreie Aktion" plädieren, die – im Gegensatz zur gewaltlosen Aktion, die je und je sich als die taktisch bessere Möglichkeit anstelle direkter Gewalt anbieten mag – dadurch definiert ist, daß sie den Rückgriff auf gewaltsame Aktion auch als *ultima ratio* in jedem Falle ausschließt. Steffani entwickelt Geschichte und Erfolg der gewaltfreien Aktion (mit ihren drei Eskalationstufen: Demonstration, Nicht-kooperation und zivilem Ungehorsam) an verschiedenen Beispielen (besonders an Gandhi) und interpretiert dann Theorie und Praxis dieses Aktionsmodells an Texten und Projekten Kings. Damit setzt er zugleich die Unterscheidungskriterien gegenüber zeitlich nachfolgenden, radikaleren Bewegungen (z. B. Black Power), die sich weder auf Gandhi noch auf King, sondern zunehmend stärker auf Frantz Fanon berufen und sich gerade vom Erlebnis der Gewaltanwendung, der gemeinsamen „Blutlast" ein stärkeres Selbstbewußtsein der „Verdammten dieser Erde" und damit größeren Erfolg ihrer Aktionen erhoffen. – Es folgt dann der Abdruck eines Aufsatzes M. L Kings selbst: „Die Krise in Amerikas Städten" (Januar 1968), der sehr differenziert das Problem der Neger im Norden der USA aufnimmt und damit das insgesamt allmählich aktuell gewordene Problem des Widerstands in Städten behandelt. Im Grunde wird damit der Widerspruch akzentuiert, daß die rebellierenden Minderheiten gerade der Industrieländer bislang immer „Land"-revolutionäre (Mao, Ho, Castro, Che...) zu ihren Idolen gemacht haben, während die mit ihren Kidnapping-Methoden ebenso gewaltsamen wie in ihren Programmen oft romantischen Stadtguerilleros erst eigentlich jetzt einer breiteren Öffentlichkeit ins Bewußtsein dringen. Doch auch Kings gewaltfreies Modell des zivilen Ungehorsams hat seine Grenzen, denn „eine Stadt lahmzulegen, ohne sie zu zerstören, kann wirksamer sein als Aufruhr" (so King 43) – gewiß, aber wie lange überleben die „ungehorsamen" Bürger der Stadt selbst, wenn die Versorgung lahmgelegt ist und dann auch von außen blockiert wird? Es war Kings Hoffnung und Vision, die ihn schreiben ließ: „Ziviler Ungehorsam, von Massen geübt, kann Wut in eine konstruktive und schöpferische Kraft verwandeln. Es ist zwecklos, Negern zu sagen, sie sollten nicht wütend werden, wenn sie es doch sein müssen... Zivilem Ungehorsam kann die militante Kraft zugute kommen, die sonst in Krawallen vertan wird" (43). Ein Beispiel dafür schien die CSSR zu werden, von der die Herausgeber in ihrer Einleitung im September 1968 schrieben: „Dort hat inzwischen eine Regierung die zivile Macht von unten zu schätzen gelernt" (7). Selten ist Erfolg und zugleich Zerbrechlichkeit einer solchen Bewegung deutlicher geworden als dort, und gerade dies Beispiel zeigt besonders kraß, daß gewaltfreie Aktion auf die Prämie einer langfristigen Erfolgsgarantie im Grunde verzichten muß. – In der Fortsetzung der Appellationen Kings reflektiert der evangelische Theologe Rüdiger Reitz „Die Rolle des Pfarrers in der Bürgerrechtsbewegung" (46–60) und akzentuiert insbesondere den Konflikt, in den der politisch engagierte Pfarrer fast unausweichlich mit der Mehrheit seiner Gemeinde gerät, die – in den USA – dem kritisierten Pfarrer ohne weiteres den Laufpaß geben kann. Trotz und gerade in dieser Gefährdung, die den Pfarrer mit allen Gruppen von Minderheiten und Abhängigen solidarisiert, bleibt die Rolle des Pfarrers als kommunaler Katalysator erhalten, eine Funktion, die aus den Gemeinden der amerikanischen Klein- und Mittelstädte, in die die Kirchen im Grunde viel stärker verflochten sind als die hiesigen Reste der Volkskirchen, wahrscheinlich nicht ohne weiteres auf Verhältnisse in Europa übertragen werden kann. Daß diese Andersartigkeit der Verhältnisse allerdings auch zum Alibi dienen kann, entnimmt man der Bemerkung eines Teilnehmers am Marsch der 25 000 auf Washington im Jahre 1963: „Wir bekunden der schwarzen Bevölkerung Amerikas gegenüber unsere ganze Solidarität, die ihren Ursprung in unserer historischen Erfahrung hat. Amerika darf keine Nation von passiven Beobachtern werden, wie Deutschland unter Hitler" (57).

Als Überleitung auf die Verhältnisse in der BRD ist der Bericht „Licht und Finsternis – Der Mord an Martin Luther King und seine Folgen im Spiegel der deutschen Presse" von H. J. Benedict zu lesen (60–73), während Theodor Ebert in einem größeren Aufsatz sein Spezialthema – er promovierte 1968 mit einer inzwischen mehrfach aufgelegten Arbeit zum Thema „Gewaltfreier Aufstand – Alternative zum Bürgerkrieg" (Freiburg 1968) – auf die besonderen Verhältnisse in Westdeutschland anzuwenden sucht (Die außerparlamentarische Opposition und die gewaltfreie Macht, 74–130). Ob freilich „in dieser Allgemeinheit ... die Ziele der Neger den Zielen der jugendlichen Rebellen in Westdeutschland durchaus vergleichbar" sind (84) scheint mehr als fraglich, zumal wenn man bedenkt, daß im Falle der Vergeblichkeit aller Aktionen den deutschen Jugendlichen die – oft und gern genutzte – Möglichkeit zum Zielwandel, d. h. zur Anpassung an das bislang bekämpfte System durchaus offen steht, während dem Neger kaum etwas anderes bleibt als eine fatalistische Resignation.

Ein detaillierter Bericht über den „Sitzprotest des ‚Komitees der 100' vor der Griechischen Militärmission (Ein Experiment der Kritischen Universität mit demonstrativem zivilen Ungehorsam)" – verfaßt vom Politologen Rolf Niemann (131–78) – liefert ein aufgearbeitetes Bündel informativer Erfahrungen an einem konkreten Projekt und ist wie die meisten ernstzunehmenden „linken" Papiere erstaunlich offen und ehrlich auch in der Zugabe von Fehlern und Irrtümern – aber eben darum auch sehr viel lehrreicher als ein „glatter" Erfolgsbericht.

Die abschließenden Überlegungen von H. J. Benedict möchten offenbar einige Erfahrungen aus der politischen Praxis in den Kirchenalltag einbringen („Die ‚Pastorenkirche' als Demokratisierungsfaktor in der bundesrepublikanischen Gesellschaft. Pfarrer in der außerparlamentarischen Opposition, 179–99). Einige Beispiele werden genannt, in denen Pfarrer über ihren engen Gemeindezirkel hinaus öffentliches Unbehagen zu thematisieren vermochten. Ob aber das bereits als „Umsetzung der volkskirchlichen Frustration in Systemkritik" (191) verstanden werden kann, bleibt ebenso fraglich, wie eine Änderung der Theologenausbildung, die im Hinblick auf derartige Aufgaben gefordert wird, an Dringlichkeit gewinnt. Abschluß des Bandes, dessen genaue Lektüre vor allem über den wissenschaftlichen Apparat in sehr weite Bereiche der „linken" Literatur einführt, bildet der Mitschnitt eines Fernseh-interviews, in dem Max Horckheimer am 8. 1. 1968 sich positiv über die mögliche Parallelisierung marxistischer und christlicher Initiativen äußerte.

Hamburg-Bergedorf Gregor Siefer

Bennemann, Josef: **Verbände – von der Last ihrer Erneuerung.** – Osnabrück: Fromm 1968, 132 S. (Fromms Taschenbücher „Zeitnahes Christentum", Bd 55) kart. DM 4.80

Kennzeichnend für das hier vorzustellende Buch ist, daß die Frage nach Gegenwart und Zukunft der katholischen Verbände auf die über den innerkirchlichen Bereich hinausgreifende Rolle, auf

die gesellschaftliche Funktion dieser Verbände und auf die Merkmale und Aufgaben von Organisationen in der Gesellschaft allgemein bezogen wird.

Für das Verbandswesen der Neuzeit ist die Industrialisierung ebenso bestimmend geworden wie der sie begleitende und mitverursachende Wandel der gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung. Aufgrund der gesellschaftlichen Interdependenzen bringt jede Änderung der gesellschaftlichen Lebensformen eine Verschiebung der Bedeutung und der Funktionen der Verbände mit sich. Von diesem Ansatz ausgehend arbeitet B. im ersten Teil seines Buches Strukturen und Aufgaben der Reform des heutigen Verbandswesens heraus.

Verbände entsprechen soziologisch der Organisationsbedürftigkeit einer hochgradig arbeitsteiligen Wirtschaft und Gesellschaft; sie repräsentieren Interessen für die konkrete Gemeinwohlbestimmung; sie sind Mittler zwischen Einzelmensch und Gesellschaft und Staat; in der Arbeit an und für ihre Mitglieder leisten sie einen unverzichtbaren Beitrag zur gesellschaftlichen und staatlichen Integration.

Auf dem heutigen zivilisatorischen Niveau der Wohlstandsgesellschaft nimmt die Verantwortung der Verbände für den Prozeß der „Differenzierung und Individualisierung" (57) zu im Dienste des menschlichen Strebens nach geistiger und gesellschaftlicher Freiheit. So müssen die Verbände ihren Mitgliedern verstärkt Lebenshilfen bieten, ihre Bildungsarbeit intensivieren, ihrer innerverbandlichen Demokratie größere Wirksamkeit verleihen sowie für ihre Mitglieder und für die von ihnen Umworbenen Möglichkeiten der Teilnahme an der Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens offenhalten.

Das alles gilt auch für die katholischen Verbände, die im zweiten Teil des Buches behandelt werden. Ihr soziales, kulturelles und politisches Engagement verstehen sie als Vollzug christlich begründeter Weltverantwortung und als Verlebendigung des Glaubens in ihren Wirkungsbereichen.

Gemäß der Vorarbeit im ersten Teil greift B. aus den vielfältigen Fragen zur Reform der katholischen Verbände lediglich Probleme der „Innenarbeit" heraus, die unter den Gesichtspunkten der Sachlichkeit, der Partnerschaft und der Selbstverantwortung (91ff) dem Ziel der Personalisation zugeordnet werden. Diese Aufgabe wird in wünschenswerter Weise nicht erfüllt, wenn ein Verband sich vorwiegend nach außen, in der „Repräsentation der Mitglieder im politischen Raum" betätigt und nach innen die Methode der „Versammlungstätigkeit" vorherrschen läßt (95).

Im abschließenden Teil des Buches geht der Autor auf das Instrumentarium einer solchen modernen Verbandsarbeit ein, die den einzelmenschlichen und gesellschaftlichen Erfordernissen gleichermaßen gerecht zu werden versucht. Der Betonung der sozial- und gruppenpädagogischen Elemente kommen dabei die Erfahrungen des praktischen Erwachsenenbildners zugute.

Die thematische Begrenzung auf die Innenseite der Verbandstätigkeit schließt natürlich eine umfassende Beantwortung der Gesamtproblematik des differenzierten katholischen Verbandswesens aus. Dennoch stellt das Buch einen bemerkenswerten Beitrag zur innerkatholischen Diskussion über die Verbände dar. Es gewährt Einblick in die überall auftretenden organisatorischen Schwierigkeiten, so daß es wenig fruchtbar sein kann, sie als Besonderheiten der katholischen Verbände anzusehen und diesen somit psychologisch eine zusätzliche „Last ihrer Erneuerung" aufzubürden. Es korrigiert darüber hinaus jene Einseitigkeiten, die einmal die Grundlagen, die Gestalt und die Reformnotwendigkeit der katholischen Organisationen zu sehr von innerkirchlichen und theologischen Fragestellungen zu begreifen suchen, zum andern sich nicht genügend von unreflektierten kulturkritischen und (nur zu oft auch) theologisch gepflegten antiorganisatorischen Einstellungen absetzen. Der Beitrag von B. bestätigt beispielhaft, daß die Formgesetze christlichen Wirkens in der Welt sowohl vom Selbstverständnis der Kirche als auch von Strukturen und Entwicklungen der gesellschaftlichen Verhältnisse geprägt sein müssen.

Mönchengladbach Josef Oelinger

Weigand, Rudolf: Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus. – München: Max Hueber Verlag 1967. XXVIII, 475 S. (Münchener Theologische Studien, III. Kan. Abt. Bd 26) kart. DM 45.–

Die Diskussion um das Naturrecht ist seit der Antike nicht verstummt. Die vorliegende Darstellung ist nicht allein um die ideengeschichtliche Entwicklung bemüht, sondern vor allem bestrebt, die literargeschichtliche Abhängigkeit der einzelnen Autoren voneinander nachzuweisen. Der Textvergleich wird durch die Paragraphen-Numerierung der lateinischen Quellenstellen wesentlich erleichtert. Den I. Teil nimmt das römische Recht, von Gaius bis Accursius, ein. Die nachirnerische Naturrechtslehre interpretierte das Naturrecht als allgemeine Schöpfungs- und Naturordnung. Die Legistik hat ebenfalls den kanonistischen Naturrechtsbegriff beachtet. Aber immer noch beherrschte Ulpians Definition *(Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit ...)* den Begriff des Naturrechts. Die *Aequitas* bezeichnet das Idealrecht, sie erscheint in der Formel des Martinus geradezu als Identifikation Gottes *(aequitas nihil aliud est quam Deus).* Auch die Legisten setzten Natur und Gott einander gleich. Breit wirkt die Spannweite des Naturrechts. Aus der menschlichen Natur resultiert die Freiheit, die für jeden gleich ausfällt. Die Transformation des Naturrechts als allgemeines Recht in spezielles staatliches Zivilrecht macht die Institution der Ehe deutlich. Nach der Legistik existierte naturrechtliches Gemeineigentum an Luft und Wasser. Auch Privateigentum wird vom Naturrecht abgeleitet. Manche Glossatoren haben die Unveränderlichkeit des Naturrechts betont. Auch der Kaiser mußte das Naturrecht in seinen Reskripten respektieren, wenn er nicht deren Nichtigkeit riskieren wollte.

Der II. Teil analysiert das Naturrecht im kanonischen Recht von der Zeit vor Gratian bis zu Raimund von Peñafort. Bereits Augustinus entwickelte eine besondere Naturrechtslehre, die auf die *Lex aeterna* zurückgeführt wird. Die höchste Vernunft bildet das Gesetz, von dem sich sämtliche irdischen Gesetze ableiten. Das Naturgesetz lebt in der Seele des Menschen. Nach Isidor v. Sevilla war das Naturrecht allen Nationen gemeinsam: *Ius naturale est commune omnium nationum* (126). Das Notwehrrecht ergibt sich für Isidor aus dem Naturrecht. Für Gratian ist Naturrecht der Inhalt des Alten und Neuen Testaments. Im übrigen hat der Kamaldulenser die isidorischen Definitionen des Natur- und Völkerrechts übernommen. Die Dekretistik hat das Naturrecht zum kirchlichen Recht im weiteren Sinne gerechnet und weithin (mit Ausnahme von Rufin und Johannes Faventinus) den legistischen Naturrechtsbegriff rezipiert. Die französische Kanonistenschule wurde stärker von Stephan v. Tournai beeinflußt. Eingehend verwertet der Verf. die Quellentexte, die auch die Handschriften einschließen, und ediert entscheidende Stellen, insbesondere die einschlägigen Glossen und Glossenapparate. Der Dekretist Huguccio (1130/40–1210) zeigt sich in seiner Summe (1178–90), wie der Verf. mit guten Argumenten dartut, von der anglonormannischen Schule beeinflußt. Für ihn ist Naturrecht zunächst einmal Vernunft. Obschon Legistik und Kanonistik ihre Abhängigkeiten und gegenseitigen Einflüsse aufweisen, entwickelten gleichwohl beide Zweige der Rechtswissenschaft ihre eigene Naturrechtskonzeption. Dabei erweist sich die Naturrechtsauffassung der Kanonistik als vielgestaltiger als die der Legistik. Obwohl die Kanonisten die Meinung vertraten, daß sämtliche Menschen kraft Naturrechts freigeboren seien, brachten sie die zivilrechtlich geordnete Sklaverei mit der Freiheit des Menschen in Einklang. Die Ehe wird naturrechtlich begründet. Rufin hat das Gemeineigentum als Empfehlung des Naturrechts analysiert. Andere Kirchenrechtslehrer wiederum sprachen dem Menschen Eigentum ab, da sie dieses allein Gott zuschrieben. Die Menschen genießen danach nur ein Nutzungsrecht. Vor allem haben die *Summa Parisiensis* und die *Summa Coloniensis* diese Doktrin verfochten. Während die Legisten von einem naturrechtlichen Gemeineigentum sprachen, bemühten sich die Dekretisten um eine betont theologische Argumentation. Die Allgemeingültigkeit des Naturrechts stand dabei für die Dekretisten nicht zur Diskussion. Der Vorrang des Naturrechts vor dem Gesetzes- und Gewohnheitsrecht wurde respektiert. Eine ähnliche Argumentation wie Ambrosius, womit er die Polygamie der Patriarchen des Alten Testaments entschuldigte, vertrat übrigens der Römer Tacitus für heidnische Germanenhäuptlinge, die ebenfalls mehrere Frauen zur Ehe nahmen. (Tacitus in seiner „Germania" cap. XVIII: ... *pauci „qui non libidine, sed ob nobilitatem plurimis nuptiis ambiuntur"*). Auch diese handelten danach naturentsprechend (vgl. 409). Legistik und Kanonistik haben sich in vielen Punkten der Naturrechtslehre berührt. Weigand zeigt deutlich Verwandtschaften und Specifica bei den verschiedenen Schriftstellern auf. Was der Kirchenrechtsgeschichte not täte, wäre einmal der Versuch, nachzuweisen, in welchem Maße die Menschen verschiedenster Stände im Mittelalter nach den Geboten des Naturrechts lebten und seinen hohen For-

derungen nachkamen. Naturrechtstheorie und Naturrechtspraxis zählen fraglos zu den faszinierenden Kapiteln der Weltgeschichte und der Menschheit.

Die Untersuchung von Weigand zeichnet sich durch hohe Quellen-, insbesondere Handschriftenkenntnis aus. Der Verf. hat seinen Gegenstand für das Hochmittelalter erschöpfend behandelt. Namens- und Sachverzeichnis bieten einen Schlüssel für die gewürdigte Materie und ihre Autoren. Der umfangreiche Band ist nicht allein für die historische Kanonistik von Bedeutung, sondern in gleicher Weise relevant für Theologie im weitesten Sinne, für Geistesgeschichte und Philosophie.

Würzburg Friedrich Merzbacher

Schelauske, Hans-Dieter: **Naturrechtsdiskussion in Deutschland.** Ein Überblick über zwei Jahrzehnte: 1945–1965. – Köln: J. P. Bachem (1968). 384 S.; Lw. DM 28.–

Das Werk überschreitet den Rahmen einer Dissertation sowohl hinsichtlich seines Inhalts wie seiner Bedeutung und bringt die gesamte Diskussion des NR-Denkens weiter. Der Fortschritt liegt weniger im Bereich neuartiger Argumente oder Hypothesen, als im detaillierten Erfassen der weitverstreuten Diskussion und in der präzisen Darstellung des erreichten Standes. Überwundene Problemstellungen werden eben so deutlich wie die wenigen offenen, aber zentralen Fragen. Deren nüchterne Darstellung ist angesichts der positiven Grundeinstellung des Verf. zum NR-Denken besonders bemerkenswert.

Die Arbeit ist in sechs Kapitel gegliedert. Nach einer Abklärung des Problemhorizonts (I) und einem kurzen historischen Überblick (II) wendet sich der Verf. einer detaillierten Darstellung der im Untersuchungszeitraum vertretenen Grundpositionen hinsichtlich der Begründung des NR-Denkens zu (III) und unterscheidet dabei folgende Denkrichtungen: Scholastik, Wertphilosophie, Idealismus, Existentialismus, Personalismus und protestantische Theologie. – Im IV. Kapitel erörtert der Verf. das Problem einer inhaltlichen Bestimmung des NR und versucht, das Dilemma zwischen der Forderung eines überzeitlich gültigen NR und der offensichtlichen Wandelbarkeit der konkreten Anforderungen eines ‚richtigen Rechts' durch die Einführung der Unterscheidung von primärem (der „unveränderliche Teil des NR, welcher sich auf die allgemeine Menschennatur berufen kann", 213) und sekundärem NR („die Gesamtheit der aus der rationalen und sozialen Eigenart des Menschen ableitbaren Rechtsregeln zur Ordnung grundlegender Sachverhalte des menschlichen und staatlichen Gemeinlebens entsprechend den Besonderheiten der jeweiligen geschichtlich-kulturellen Lage", 214) aufzubrechen. – Das V. Kap. enthält eine Vertiefung der Problematik des ‚sekundären NR', vor allem im Hinblick auf Geschichtlichkeit und Situationsethik; dabei wird die These vertreten, „daß Natur und Wesen des Menschen selber eine ‚wesenhafte Geschichtlichkeit' aufweisen. Neben und in den unwandelbaren muß es daher auch wandelbare natürliche Rechte geben. ... Es ist anzunehmen, daß hier für die nächste Zeit wohl auch das Schwergewicht der NR-Erörterungen liegen wird" (353). – Im VI. Kap. wendet sich Verf. den erkenntnistheoretischen Problemen der traditionellen (scil. katholisch-scholastischen) NR-Lehre zu und zeigt im Anschluß an K. Rahner, „daß gerade die erkenntnistheoretischen Fragen des NR an theologische Positionen rühren, d. h. weithin abhängig sind von glaubensmäßigen und weltanschaulichen Vorentscheidungen und den durch sie geprägten Denkformen" (309). „Die Erörterungen um die Frage der rationalen Befähigung des Menschen zu einer Erkenntnis des NR überschauend, ist festzustellen, daß es sich nach wie vor um ein ungelöstes Problem handelt. Ob eine Lösung je möglich ist, wird letztlich davon abhängen, inwieweit eine philosophische Einigung über die Frage der analogia entis erzielt werden kann." (358) Eine Untersuchung der dieser Frage zugrundeliegenden unterschiedlichen theologischen Positionen in Katholizismus und Protestantismus rundet die Problembehandlung ab, wobei hinsichtlich der katholischen Position festgestellt wird, „daß die Feststellung der Vereinbarkeit einer NR-Lehre mit der Offenbarung nicht eine Garantie sei für ihre Richtigkeit, daß also verschiedene Lehren über den gleichen Gegenstand mit der Offenbarung vereinbar sein könnten" (360). Die wichtigsten Thesen sind – nach Abschnitten geordnet – zum Schluß übersichtlich zusammengefaßt.

Da die Besprechung dieses Buches einem Soziologen anvertraut wurde, sei die Kritik auch vornehmlich aus soziologischer Perspektive vorgetragen. Dabei sind Autor und Diskussionsstand nicht ganz zu trennen.

Zunächst ist festzuhalten, daß die NR-Diskussion der jüngsten Zeit die wesentlichen Einwände der Sozialwissenschaften gegen die These eines unwandelbaren NR's aufgegriffen und kritisch verarbeitet hat. Diese These scheint – von wenigen Autoren abgesehen – nur noch für einen inhaltlich sehr restriktiv ausgelegten Bereich aufrechterhalten zu werden; kontrovers ist dagegen, ob die unwandelbaren regulativen Ideen des NR-Denkens überhaupt noch inhaltlicher oder lediglich formaler Natur sind. Der Dissens scheint teilweise terminologischer Art, da die angeführten Beispiele ‚oberster NR-Sätze' nicht nach Schulen divergieren. Näheren Aufschluß über den inhaltlichen Dissens könnte vermutlich nur eine Überprüfung der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, der methodologischen Grundpositionen und der konkreten Methode der jeweiligen NR-Lehren bringen. Diese Untersuchung wird jedoch im vorliegenden Werk nicht systematisch durchgeführt, außer für die scholastische Position.

Kritisch ist die Frage aufzuwerfen, weshalb denn angesichts der offensichtlich äußerst reduzierten inhaltlichen Basis eines ‚unwandelbaren NR' dieses metaphysische Postulat überhaupt aufrechterhalten wird. Obwohl angesichts der Abstraktheit der verbliebenen ‚obersten NR-Sätze' die Behauptung ihrer Gültigkeit unabhängig von Raum und Zeit empirisch kaum falsifiziert werden kann (wenn auch der wissenssoziologische Einwand naheliegt, daß die raum-zeitliche Beschränktheit des Denkens in NR-Kategorien selbst die These von der Universalität des NR infrage stelle), muß gefragt werden, was mit diesem Postulat gewonnen oder verloren wird. Damit verschiebt sich die Problemstellung von der Frage nach der Wahrheit dieser Sätze auf diejenige nach ihrer Funktion, womit ein dem Verf. (und dem NR-Denken selbst) teilweise inkongruenter Maßstab angelegt wird. Nur teilweise inkongruent deshalb, weil – wie Verf. selbst verdeutlicht (13ff) – die Renaissance des NR-Denkens nach dem 2. Weltkrieg in der Bundesrepublik ihr Motiv aus der Erfahrung des nationalsozialistischen ‚Unrechtstaats' zog und die NR-Denker die Funktion ihres Denkens durchaus historisch konkret als Korrektur des damals herrschenden positivistischen Rechtsverständnisses (das für die Funktionsfähigkeit des nationalsozialistischen ‚Rechtssystems' verantwortlich gemacht wird) verstehen. Das Postulat einer Unbeliebigkeit des jeweiligen Rechts, die Forderung nach kritischen oder legitimierenden Maßstäben für die jeweilige konkrete Rechtsgestaltung ist jedoch nicht notwendigerweise an das Postulat eines unwandelbaren NR gebunden. Offensichtlich ist der vom Verf. als ‚sekundäres NR' bezeichnete Ideenbestand oder Problemkomplex rechtspolitisch weit erheblicher; die zentrale rechtsphilosophische Frage der Gegenwart scheint diejenige der Entwicklung von Methode und Inhalt regulativer Rechtsideen mit kritisch-legitimierender Potenz hic et nunc und im Hinblick auf die zukünftige Entwicklung des Rechtswesens zu sein. Wenn dem so ist, so muß gefragt werden, welche methodische und politische Funktion dem Postulat eines ‚primären NR' zukommt. Könnte es nicht sein, daß die Fixierung auf ein dem Raum-Zeitlichen enthobenes NR selbst einem konservativen Bedürfnis entspringt und das rechtsphilosophische Denken methodisch in einer Weise festlegt, die für die Entwicklung eines ‚sekundären NR' ungeeignet ist?

Diese Überlegung führt zu einem grundsätzlichen Einwand gegen das vorliegende Werk, der zunächst nur terminologisch anmutet, aber inhaltliche und methodische Konsequenzen hat: Was berechtigt den Verf., sämtliche rechtsphilosophischen Tendenzen, die die Frage nach ‚richtigem Recht' nicht auf ein Formalproblem im Sinne des Positivismus reduzieren, für die Suche nach einem ‚Naturrecht' in Anspruch zu nehmen? Zwar ist dem Verf. zuzugestehen, daß das Wort NR in der rechtsphilosophischen Diskussion der Nachkriegszeit eine erhebliche, wenn auch terminologisch diffuse Rolle spielte, aber Verf. beschränkt seine Auswahl weder nach dem Sprachgebrauch, noch nach einem einheitlichen Begriff von NR. Berücksichtigt man, daß das Wortsymbol ‚Naturrecht' von der scholastischen Philosophie zentral für sich in Anspruch genommen wird (und dies zu Recht, weil der Begriff ‚Natur' semantisch vor allem ein dem Menschen Vorgegebenes, außerhalb des kognitiven und technischen Zugriffs Unwandelbares meint), so erweckt diese terminologische Fixierung den Eindruck einer Vereinnahmung unterschiedlicher philosophischer Positionen unter eine Problemstellung, die nur von einer von ihnen als zentral angesehen wird. Dieser Gefahr entgeht bei allem Bemühen um Differenzierung der inhaltlichen Positionen auch die Argumentation des Verf. nicht ganz: Sein Begriff des ‚sekundären Naturrechts' vereinnahmt Problemstellungen und theoretische Konvergenzen, die nur durch eine Strapazierung des Wortes als ‚naturrechtlich' angesehen werden können. Dabei scheint vor allem eine methodische Konsequenz bedenklich: Es wird damit nämlich die Möglichkeit einer ‚naturrechtlichen Methode' suggeriert und damit der radikale Unterschied der Erkenntnis- und Vorgehensweisen hinsichtlich der Feststellung dessen, was als ‚primäres' bzw. ‚sekundäres' NR zu gelten hat, verwischt. Für die Fortführung

der Diskussion um das richtige Recht scheint die Unterscheidung von Natur und Kultur bzw. Geschichte oder besser noch die Vorstellung einer nach inhaltlicher, räumlicher und zeitlicher Generalität komplex gegliederten Hierarchie normativer Sinngehalte weiterführender.

Münster/Bielefeld Franz-Xaver Kaufmann

Wetzel, Norbert (Hrsg.): **Die öffentlichen Sünder oder Soll die Kirche Ehen scheiden?** – Mainz: Grünewald 1970. 302 S.; Snolin DM 22.80

Die „totale Diskussion", welche sich seit einiger Zeit auch in der Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe vor aller Augen abspielt, schadet der Sache kaum. Sie muß jedoch von oberflächlichen Problemstellungen (wie sie etwa das Buch von M. L. West – R. Francis, Skandal in der Kirche. Eine Dokumentation wider das katholische Eherecht, München-Wien-Basel 1970 bietet) zur Vertiefung und Klärung eigener wie fremder Standpunkte durchstoßen. Ein Aufdecken verschiedener Mißstände in der derzeitigen Rechtspraxis bedeutet dabei noch lange nicht ein Rütteln am Herrengebot über die absolute Treue in der Ehe, wenn das auch so manche emotional gefärbte Argumentationen glauben lassen möchten. Das Grundproblem des Zusammenhangs von Evangelium Jesu Christi und heute praktiziertem Kirchenrecht ist nämlich noch so ungeklärt, daß jeder vorsichtig abwägen sollte, ob er nicht die geltende Rechtsordnung statt Jesu Gebot verteidige. Man kann also legitimerweise nach wie vor fragen, ob wir im Kirchenrecht wirklich auf mittelalterliche Auslegungen der Hl. Schrift festgelegt bleiben müssen oder ob wir endlich das kanonische Eherecht als das einstufen lernen dürfen, was es ist: als eine von Menschen gefundene zeitbedingte Notordnung zur geschichtlichen Konkretisierung eines Herrenwortes.

Das vorliegende Buch unternimmt (obgleich unter einem etwas provozierend wirkenden Titel) einen auch für das Kirchenrecht bedeutsamen Versuch, die anstehende Problematik zu erhellen. In elf Originalbeiträgen wird von teils anerkannten Fachleuten unter exegetischen, historischen, kanonistischen und pastoralen Gesichtspunkten der Frage nachgespürt, ob sich nicht doch ein gangbarer „dritter Weg" zwischen absoluter Unauflöslichkeit (die es auch heute kaum geben dürfte!) und einer bloß auf Zeit angelegten Geschlechtsverbindung als „Probeehe" (die übereinstimmend abgelehnt wird) finden lasse. Ein Anhang informiert über eine Umfrage bei Eheberatungsstellen und eine Resolution deutscher Priestergruppen zur Stellung Wiederverheirateter in der christlichen Gemeinde.

Auf einige Beiträge sei gesondert eingegangen: F. J. Schierse findet als Exeget harte, aber immer sachliche Worte zur gegenwärtigen Praxis und warnt zu Recht vor „sektiererischer Überheblichkeit, falschem Auserwählungsbewußtsein, unchristlicher Härte gegenüber menschlicher Schwachheit, Verrat am Evangelium von der unerschöpflichen Sünderliebe Gottes" (29f), die etwa c. 2356 CIC in neuem Licht erscheinen lassen könnten. P. Manns berichtet mit fast zu umfangreichen Anmerkungen über die „Unauflöslichkeit der Ehe im Verständnis der frühmittelalterlichen Bußbücher" und teilt interessante Einzelheiten zur Genese der heutigen Ehehindernisse mit. P. Huizing zieht diese Linie für „Das kanonische Ehescheidungsrecht seit dem Konzil von Trient" in unsere Zeit weiter. Entscheidend ist seine Feststellung, der oft berufene can. 7 des Tridentinum stelle „keine direkt dogmatische oder theologische Aussage, sondern eine Aussage der Kirchenordnung" dar (79). V. Steininger, der mit seinem Buch „Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen" (Granz-Wien-Köln 1968) den ersten Anstoß zum Thema im deutschen Sprachraum unternommen hatte, analysiert das katholische Eherecht von heute kritisch (er bereitet zum gleichen Problem ein weiteres Buch vor) und geht dabei so weit, verschiedene Vorschriften des kirchlichen Gesetzbuches als naturrechtswidrig und damit als nicht-geltendes Recht zu klassifizieren (134f). N. Wetzel leistet ihm in seinem Beitrag „Zum Frieden berufen. Überlegungen eines Seelsorgers zur kirchlichen Praxis gegenüber geschiedenen und wiederverheirateten Katholiken" Schützenhilfe. K. Zelazny verweist aus der Sicht der Eheberatung auf offensichtliche Mißstände der kirchlichen Ehegerichtsbarkeit. G. Scherer beleuchtet schließlich am Beispiel der ehelichen Treue von neuem das alte Problem des Zusammenhangs von Institution und Person.

Alles in allem gesehen erscheint uns der Band von pastoraler Sorge getragen und wissenschaftlich gelungen. Ein sorgfältiges Studium der vorgetragenen Auffassungen und wissenschaftlichen Ergebnisse bewahrte vielleicht vor vorschnellen Anathematisierungen und ließe fragen, ob die vielzitierte „Herzenshärte" nicht in so manchen Bestimmungen des CIC ein Heimatrecht gefunden habe. Zudem wird ein Hauptproblem der nachkonziliaren Kirche ein weiteres Mal deutlich: zunehmend traditionell juristische Bindungen zugunsten pastoraler (und in den Herzen der Gläubigen verankerter) aufgeben zu müssen – und zu können.

Münster Horst Herrmann

Kirche und Staat. [Doppelband]: I. Von 750–1122, II. Von 1122 bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, hrsg. von Eduard Eichmann, unveränderter Nachdruck von I (²1925) u. II (1914). – München-Paderborn-Wien: Schöningh 1968. VIII, 126 S. u. IV, 182 S. (Quellensammlung zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 1 u. 2) kart. DM 20.–

Dem Schöningh-Verlag gebührt Dank, daß er diese von der Kritik einhellig gelobte Quellensammlung über das Rechtsverhältnis von Kirche und Staat von Pippin bis Ockham zu einigermaßen erschwinglichem Preis nachgedruckt hat.

Leider ist sie entgegen der Absicht des Herausgebers nie fortgesetzt worden.

Abweichend vom Üblichen ist das Werk systematisch eingeteilt, was nicht nur dem Anfänger den Zugang erleichtert, sondern auch dem Kenner kompositorischen Genuß bietet. Teil I (= Heft 1; von 750–1122) hat VI Abschnitte, Teil II (= Heft 2; 1122 bis Mitte des 14. Jh.) deren IV, wovon I mehr als die Hälfte des Raums einnimmt.

Die weitere Unterteilung verwirrt etwas: Heft 1 ist fortlaufend in Nr. 1–45 gegliedert, Heft 2 ebenso (Nr. 1–54), obwohl dies nur im Inhaltsverzeichnis zu Heft 1 erscheint; dafür aber ist bei Heft 2 eine zusätzliche Bezifferung eingeführt.

Innerhalb der einzelnen Nummern sind die Quellentexte und -exzerpte zeitlich geordnet, mit Herkunftsangaben versehen und mit kurzen Inhaltsangaben überschrieben. Hinweise auf verwandte Stücke und Literatur sind (mit Recht) auf das Notwendigste beschränkt. Gelegentlich werden sogar die Quellentexte selbst durch Verweisung auf gut zugängliche andere Sammlungen ersetzt, was die systematische Nebenintention des Herausgebers erkennen läßt.

Inhaltlich umfaßt Teil I: Die Verbindung des Papsttums mit den Karolingern usw., II Staatskirchliche Gesetzgebung, III Anerkennung und Schutz der kirchlichen Ordnung, IV Mitwirken der Kirche an den Staatsaufgaben, V Salbung und Krönung der deutschen Könige und Kaiser, VI Übergang zum hierokratischen System; Teil II enthält unter I Papsttum und Kaisertum (A. Einheitsidee, B. Vorzugsstellung der Kirche, C. Kirchliche Stellung des Kaisers), II Kampf zwischen beiden, III Hierokratismus, IV Reaktion (von der Prophezeiung des Alexander von Roes bis zu Ockham).

Eichmann legt fast überall die (damals) besten Ausgaben zugrunde (einige Ergänzungen bei Fr. Heyer AkKR 93 (1913) 179ff (181)).

Daß die inhaltliche Gliederung nicht überall einleuchtet und gewisse Schwerpunkte mit der Forschungsarbeit des Herausgebers gemeinsam hat, braucht nicht wiederholt zu werden (E. E. Stengel ZRG 34 kanAbt. 3 (1913) 498f, A. Werminghoff ebd. 4 (1914) 499ff (501)).

Register sind auch dem Nachdruck nicht beigegeben worden. Einige Versehen sind seit der 1. Auflage stehen geblieben (Fr. Heyer ebd.); ferner: I S. 22 h (statt g); S. 39 Nr. 17b verweist auf Nr. 13c. 16 – dort aber nicht enthalten; II S. 52 5. „(Vgl. ... Heft I Nr. 11 [zu erg.: 2] m)"; S. 56 d) „Asylrecht Nr. 20 c, d.": richtig: „21 c, d"; S. 112 e): richtig d); f): richtig: e).

Diese geringen Ausstellungen beeinträchtigen natürlich nicht die vorzügliche Brauchbarkeit der Sammlung, sowohl heute (J. Listl ThuPh. 44 (1969) 314f, B. Primetshofer ThpQ 118 (1969) 101) wie damals (vgl. u. a. „D.U.B." Rev. Bén. 30 (1913) 1948, J. Friedrich DZKR 23 (1913) 125, K. Lux ThRv. 12 (1913) 183f, A. Werminghoff ThLZ 38 (1913) 44ff sowie ArchRelWiss 19 (1919) 504f, G. Bonwetsch ThLZ 43 (1918) 319f), zumal sie auch durch Neuerscheinungen (z. B. H. Rahner, Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus 8 Jahrhunderten und ihre Deutung, München 1961; C. Mirbt/K. Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, Bd 6 I, Tübingen 1967) keineswegs überholt ist.

Freilich – doch führt das über den Rahmen dieses kurzen Hinweises hinaus – ist der Wandel der Zeiten daran zu erkennen, daß man heute wohl nicht mehr so unbefangen von „der"Kirche und „dem" Staat spricht, wie es noch in Titel und Überschrift des Bandes zum Ausdruck kommt.

Doch sei zum Schluß aus dem Vorwort zur 1. Auflage mitgeteilt, was der große Gelehrte E. Eichmann schon 1912 zu einem immer noch drängenden Problem der Hochschuldidaktik beiträgt: „Während die tradierende Tätigkeit des Kollegs den Hörer ... zu einer mehr rezeptiven Tätigkeit verurteilt, bietet sie dem Lehrer nur wenig Gelegenheit, seine Schüler in die ... Methode der Forschung einzuführen. Das unmittelbare Zusammenarbeiten von Lehrer und Schüler hat dagegen für beide Teile unschätzbare Vorteile.

Für den Hörer ist es eine Schule der Selbständigkeit und Initiative ... Aber auch der Lehrer hat aus der lebendigen Fühlung mit seinen Schülern nur zu gewinnen."

Regensburg W. Steinmüller

Schwendenwein, Hugo: **Priesterbildung im Umbruch des Kirchenrechts.** Wien: Herder 1970. XXII, 256 S. (Kirche und Recht; Beiheft zum Österreichischen Archiv für Kirchenrecht, Bd 9) Pb. DM 22.80

Am 16. 3. 1970 hat Kardinal G. Garonne, Präfekt der römischen Unterrichtskongregation, das neue Rahmengesetz für die Priesterausbildung bekanntgegeben, ein Leitprogramm für die nationalen Seminarordnungen. Mit diesem neuen Rahmengesetz ist die vorliegende Arbeit, eine Habilitationsschrift der Universität Graz, bereits überholt, denn in ihr kommentiert der Verf. das Konzilsdekret *„Optatem totius"* über die Priesterausbildung als das letzte einschlägige Gesetz der Kirche. Das Rahmengesetz war einstimmig auf der Bischofssynode 1967 gefordert worden. Der Verf. erwähnt zwar die Synode, geht aber auf diese Forderung nicht ein, obwohl sie nicht nur material-rechtlich neue Bestimmungen erwarten, sondern auch die formelle kirchliche Rechtsstruktur erneut erkennen ließ. Der Umbruch des Kirchenrechts zielt keineswegs, das bewies der Antrag der Synode und hat das neue Gesetz bestätigt, auf eine so große Dezentralisierung, wie der Verf. meinte behaupten zu können. Als Zwischenbilanz behält das Werk, in dem der Verf. die einschlägige Literatur zur Priesterfrage bewundernswert reichhaltig verarbeitet, dennoch seinen Wert, es wird gerade bei der Antwort auf die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Konzilsdekret und neuem Rahmengesetz Hilfe leisten.

Inhaltlich hält sich der Verf. an den Aufbau des Dekretes. Nach einleitenden Ausführungen zur kirchlichen Rechtssituation kommentiert er, wie gesagt, vom rechtlichen Standpunkt aus die einzelnen Abschnitte über den Ruf zum Priestertum, die Ordnung der kleinen und großen Seminare, die Leitung der Studienanstalten, die spirituelle Erziehung, den Studienaufbau, die Spezialisierung und Weiterbildung nach der Weihe. Die rechtlichen Ausführungen sind aber anhand des neuen Gesetzes auf ihre Aktualität hin zu prüfen und können darum hier übergangen werden. Wenn der Verf. auch die Frage nach dem nebenamtlichen Priestertum berührt, so hebt er doch hervor, daß das Dekret vor allem die Erziehung zum hauptamtlichen Priester regelt, auf den die Kirche auf keinen Fall verzichten kann und will.

Interessant bleibt das Werk für den Kanonisten vor allem wegen seiner allgemeinen Rechtsauffassung. Die Diskussion um die Rechtsverbindlichkeit der Konzilsdokumente, die Stellung der Bischofskonferenzen und ihre Vollmachten, um den Begriff des dynamischen Rechts, der wenig determinierten Formulierung von Rechtssätzen und der sich daraus ergebenden Gefahr für die Rechtssicherheit kann und wird an den Bemerkungen des Verf. nicht vorbeigehen können, auch wenn man seinen Standpunkt nicht in allen Punkten teilen kann.

Die Lektüre der Arbeit, das sei abschließend kurz vermerkt, wird leider durch die übergroße Zahl der Fußnoten und durch ihre Länge sehr erschwert; nicht wenige der hier gemachten Ausführungen hätten besser ihren Platz im Text selber gefunden.

Bochum W. Astrath

Arneth, Michael: **Das Ringen um Geist und Form der Priesterbildung im Säkularklerus des siebzehnten Jahrhunderts.** – Würzburg: Echter 1970. 484 S. (Schriften zur Religionspädagogik und Kerygmatik Bd 8) br. DM 39.–

Das Thema dieses Werkes, eine bereits im Wintersemester 1964/65 von der kath.-theol. Fakultät der Universität Münster angenommene Habilitationsschrift, entspricht nicht genau dem Inhalt. Denn „der Kreuzweg, den die bischöflichen Seminare bis ins 17. Jh. hinein in Frankreich und Deutschland zurückzulegen hatten, bildet den Ausgangspunkt dieser Arbeit" (dargestellt auf den Seiten 3–5 und 179–181). „Die Seminarinitiativen der neu sich bildenden Weltpriestergemeinschaften, die in die Bresche sprangen oder, in Deutschland, in die Bresche springen wollten, bilden ihren eigentlichen Gegenstand." So führt der Verf. im Vorwort aus. Man wünschte sich, diese spezielle und einseitige Behandlung des Themas ließe bereits der Buchtitel erkennen. Mancher Käufer wird durch die Falschangabe in die Irre geleitet!

Wer vermutet unter diesem Titel eine ausgezeichnete Darstellung über die Bestrebungen zur Priestergemeinschaft in Frankreich, wer eine erneute Studie des Verf. über das Institut des B. Holzhausers in Deutschland? Diesen Fragen geht der Verf. nämlich nach und behandelt Gründung, Spiritualität und Priesterausbildung des Oratoriums Jesu, der Priestergemeinschaft von Saint-Nicolas du Chardonnet, des Kollegiums der heiligen Exerzitien von Charles Godefroy und Vinzenz von Paul, der Kongregation von Jesus und Maria des Johannes Eudes und der Priestergesellschaft von Saint-Sulpice, um zum Schluß des 1. Teils die Bedeutung dieser Gemeinschaften in der Seminarbewegung im Frankreich des 17. Jahrhunderts aufzuzeigen.

Der 2. Teil ist dem Institut B. Holzhausers gewidmet. Gestützt auf seine gründlichen Vorarbeiten stellt der Verf. noch einmal in Kürze die Geschichte dieses Institutes dar, erklärt seine Regel, beschreibt das theoretische Ziel der Priesterausbildung und das praktische Bemühen um eine Verwirklichung in verschiedenen Diözesen.

Den Inhalt in seinen Einzelheiten oder auch nur im Überblick wiederzugeben, ist bei der Fülle der angeführten geschichtlichen Fakten an dieser Stelle nicht möglich. So mag der Hinweis genügen: Es handelt sich um eine Spezialstudie, nach der jeder greifen wird, der sich mit der Spiritualität des Weltklerus im 17. Jahrhundert beschäftigt. Wer aber wissen will, wie die Weltkirche sich um die Ausbildung der Priester in dem genannten Jahrhundert bemühte, findet in dieser Arbeit nur eine Teilantwort.

Bochum Wilhelm Astrath

Jungmann, Josef Andreas SJ: **Messe im Gottesvolk.** Ein nachkonziliarer Durchblick durch Missarum Sollemnia. – Freiburg: Herder (1970). 126 S.; kart. laminiert DM 10.–

Man sagte: Wenigen Menschen ist es wie Jungmann vergönnt, die Vollendung ihres Lebenswerkes zu überblicken. Aus dieser Schau über das vollendete Werk, die Erneuerung der Liturgie, hat Jungmann dieses kleine, gewichtige Buch geschaffen. In der hektischen Neuerungssucht, in der an Parolen orientierten, bildungsschwachen Periode will er feste, klare Leitplanken der Wissenschaft anbringen, damit Feier und Verkündigung der Messe daran Halt und Richtung finden. So bringt er eine theologische Grundlegung von knapp 20 Seiten unter starker Betonung des ekklesialen und sakrifikalen Charakters der Eucharistiefeier, wobei die heute überbewertete Mahlgestalt eher etwas zu kurz kommt, obwohl es einfach notwendig war und ist, die Akzente mehr auf das Opfer zu setzen. – Dann gibt J. in einem kurzen Überblick einen Kommentar zur liturgischen Form der Messe. Er kommentiert nicht, was einmal war, sondern den gegenwärtigen Ordo Missae, worunter sich Teile befinden, die auf seine Initiative zurückgehen. Selbst wenn man *a priori* vermuten könnte, dieses oder jenes gefalle ihm weniger, so wird doch jeder Text, jeder Ritus mit der gleichen Liebe interpretiert und kommentiert. Mit magistraler Überlegenheit zieht J. dabei die neuere Literatur und Diskussion heran. So steht dieses kleine Werk nicht etwa in der Vergangenheit, ist nicht ein handlicher Auszug aus *Missarum Sollemnia*, sondern es steht über der Gegenwart und spricht in sie hinein und weiß um ihre Errungenschaften und Fragen. Das gilt besonders vom dritten Teil, der der Messe im Leben der Kirche gewidmet ist (Messe als Mitte, Messe am Sonntag, Messe im kleinen Kreis). Hier werden die modernsten Diskussionen ruhig und einfach dargelegt und entflochten, – beim Abschnitt über die Sonntagsfeier nicht ohne vornehme Replik auf die Veröffentlichungen seines Nachfolgers, – immer getragen vom Verstehen der Zeit wie vom Fundament der Geschichte.

Wenn man einige Wünsche auswählen darf, sei gefragt, ob der theologische Überblick nicht zu Unrecht den gewichtigen theologischen Beitrag M. de la Taille – Pius XII. (Mediator Dei) zu der Unterscheidung immolatio – oblatio übergangen hat, – ob nicht die Synthese Opfer und Mahl noch ausgewogener sein könnte. Gefragt sei auch die liturgische Darlegung, ob sie die Einfügung der Aspersio als möglichen Bußakt (neues Miss. Rom!) übersehen hat, – ob nicht ein Wort des Bedauerns über die nur fast einseitige Einebnung des Kyrie in die Erbarmungsbitte unter Übergang seines triumphalen Charakters gesagt werden mußte, – ob nicht die Kürze allzu pauschale Urteile herbeiführte (86: unter allen Umständen nur symbolischer Sinn der Vermischung der hl. Gestalten). Gefragt sei auch der Verlag, ob nicht Satzfehler wie 89 (u. a.) vermeidbar waren. Im ganzen sei gefragt: Mußte nicht der spirituelle Gehalt mehr angegangen werden?

Man kann dieses reife, klare, mit jeder Zeile zeitnahe Werk des achtzigjährigen Liturgiehistorikers und Pastoraltheologen vor allem jungen Theologen und Priestern empfehlen. Hier gewinnt die oft allzu stürmische Fahrt des Bootes „Gottesdienst" wieder festen Kurs. Hier wird einem der gepriesenen Ideale unserer Tage gedient, der Echtheit und Wahrhaftigkeit.

Köln Theodor Schnitzler

Mortari, Luciana: **Consacrazione episcopale e collegialitá.** La testimonianza della Chiesa antica. – Firenze: Vallecchi 1969. XVI, 159 S. (Testi e ricerche di Scienze religiose 4) kart. Lire 3000.

Was der Titel verspricht, findet sich in der Arbeit leider nur zu einem geringen Teil wieder, denn die Verfasserin hat sich im wesentlichen auf ein einziges Phänomen der Bischofsweihe beschränkt: was besagt die seit dem 3. Jh. immer wieder bezeugte Feststellung, daß an der Ordination eines Bischofs möglichst viele, mindestens aber drei Bischöfe beteiligt sein sollen. Dafür werden die Quellen des dritten, vierten und fünften Jhdts. untersucht und für den lateinischen Bereich ein flüchtiger Ausblick bis zu den ersten Sakramentaren und Ordines gegeben. Als Quellen gelten vor allem die einzelnen, insbesondere umstrittenen Bischofsweihen selbst, die rekonstruiert und vor ihrem jeweiligen zeitgeschichtlichen Hintergrund untersucht und gedeutet werden. Das erfolgt nach einem Einblick in die Praxis des 3. Jh. und einer etwas umfangreichen Einführung in die terminologische Problematik am vierten Kanon des Konzils von Nicäa, an der Synode von Antiochien und der Praxis des Orients überhaupt, am Beispiel des fränkischen Raumes, Roms, der Gesetzgebung in der afrikanischen Provinz sowie den Konzilien von Ephesus und Chalcedon.

An sich ist eine Darstellung dieser Thematik nicht ganz neu (zuletzt V. Raffa, Partecipazione collettiva dei vescovi alla consacrazione episcopale: Eph. Lit. 88 [1964] 105–140), wenn auch die Frage nach einer ausdrücklichen theologischen Begründung der Forderung von mehreren Weihespendern so noch nicht im Mittelpunkt stand. Dem Ergebnis der Arbeit, daß es trotz des Festhaltens der Kirche an dieser Übung zumindest bezüglich des behandelten Zeitraumes an einer solchen Begründung mangele, ist zuzustimmen. Doch kann nicht übersehen werden, daß der bei Hippolyt (mehrere Bischöfe) erstmals bezeugte, von den Konzilien (z. B. Arles: 7 Bischöfe; Nicäa: möglichst alle Bischöfe der Provinz, wenigstens 3; Karthago: 12), Päpsten und mittelalterlichen Kanonisten immer wieder eingeschärfte Brauch seiner klaren Symbolsprache wegen keiner Erläuterungen bedurfte. Es handelt sich um eine „göttliche und apostolische" Norm (Cyprian), die das „Kollegium der Bischöfe" repräsentiert. Die von Karthago 397 geforderte Zwölfzahl bringt deutlich die Verbindung zum Apostelkollegium zum Ausdruck. Dennoch waren zur „gültigen Einsetzung" nie eigentlich mehrere Bischöfe erfordert, wie H. v. Campenhausen im Vorwort meint, hingegen wohl zur erlaubten Weihespendung. Das zeigt sich daran, daß kein Fall eines Amtsverlustes wegen einer ungenügenden Zahl zur Weihe anwesender Bischöfe (selbst wer sich, wie Novatian, die Weihe erschleicht, sieht wenigstens auf die Dreizahl der Weihespender) aus dieser Zeit bekannt ist, darüberhinaus auch an der römischen Übung, nach welcher der Papst um 500 nicht nur ohne Mitkonsekratoren weiht, sondern wenig später anderen (z. B. Augustinus v. Canterbury) das gleiche Recht einräumt, was zumindest als Ausblick in der Arbeit hätte Erwähnung finden können. Es geht wohl bald nur noch um eine genügende Garantie für das Zustandekommen des Sakramentes, die drei Weihespender ausreichend bieten. Da diese im Mittelalter (im Gegensatz zu der häufigen Ungewißheit in den ersten Jahrhunderten) auch durch einen einzigen Konsekrator gegeben ist, sinken die Mitkonsekratoren zu bloßen Assistenten herab, was allerdings nicht für die Weihe des Bischofs von Rom gilt, wo die alte, in der Neuordnung der Weiheriten von 1968 (bezüglich der Stellung der Mitkonsekratoren als wirklich Mitweihende schon seit 1945) allgemein wieder hergestellte Ordnung durch das Mittelalter hindurch bis heute gegolten hat.

So bleibt bei aller Anerkennung für die vorliegende Untersuchung eine Arbeit zu wünschen, die das Problem der Kollegialität an weiteren Elementen der Bischofsweihe darstellt (z. B. Weihegebet). Bis heute fehlt aber noch eine Darstellung der Weihegeschichte überhaupt, besonders der des römischen Bischofs, für den die Ordnung der frühen Kirche stärker als für die übrigen Bischofsweihen des römischen Ritus erhalten blieb.

Münster Klemens Richter

Von Arx, Walter: **Das Klosterrituale von Biburg** (Budapest, Cod. lat. m. ae. Nr. 330, 12. Jh.). – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1970. XXVIII, 357 S. (Spicilegium Friburgense Bd 14) brosch. sfr. 45.–

Die Arbeit aus der Schule des Schweizer Liturgiewissenschaftlers A. Hänggi hatte zum Ziel, die Handschrift Budapest, Cod. lat. m. ae. Nr. 330, 12 Jh., in der der gelehrte ungarische Benediktiner P. Radó ein handschriftliches Pontifikale des XII. Jahrhunderts aus Schaffhausen zu erkennen glaubte, näher zu untersuchen und zu identifizieren. Das Ergebnis war nicht nur überraschend, sondern führt weit über das gesteckte Ziel hinaus: die Hs. stammt nicht aus der Schweiz, sondern aus dem niederbayerischen Kloster Biburg, sie ist kein Pontifikale in dem Sinne, wie V. Leroquais, *Les Pontificaux manuscrits des bibliothèques publiques de France* I p. XI dieses liturgische Buch beschrieben hat, sondern ein Klosterrituale. Zu dieser Erkenntnis konnte Verf. nur durch umfangreiche und äußerst sorgfältige historische, liturgiegeschichtliche und paläographische Untersuchungen gelangen, die er mit anerkennenswert scharfsinniger Methode angestellt hat.

Einer skizzenhaften Geschichte des Klosters Biburg (3–11) folgt eine ausgedehnte Darstellung der Hs.: Beschreibung nach den üblichen Grundsätzen (12–19), Lokalisierung und Datierung (19–55) und Inhaltsangabe (55–62), Quellen der Hs. (62–76). Ein weiterer Abschnitt behandelt die liturgischen Formulare (63–148), das letzte Kapital des 1. Teils die Editionsregeln für den Text, der den ganzen 2. Teil des Werkes in Anspruch nimmt (153–290). Es folgt eine Konkordanztabelle (291–337), die die 292 aufgeführten Ritualien, Sakramentarien, Ordines Romani und Pontifikalia berücksichtigt, ein Initienverzeichnis (338–345) und ein Personen- und Sachregister zum Einleitungsteil (346–357).

Neben den im Text der Hs. enthaltenen liturgischen Formeln hat die Liturgiewissenschaft zur Bedeutung der Untersuchung von Arxs sehr vieles beigetragen: die Methode, mit Hilfe liturgischer Daten eine Hs. zu lokalisieren, hat sich glänzend bewährt (21–25: die Nennung der Patrone in bestimmten Texten; 25f in der Profeßformel; 26 Ort der Statio bei bestimmten Prozessionen; 28–50 ein sorgfältiger im Kontext mit den Patrozinien und Kalendarien durchgeführter Vergleich der Allerheiligenlitaneien). Verf. differenziert sodann sehr vorsichtig zwischen den sicheren und wahrscheinlichen Ergebnissen seiner Untersuchungen (55). Danach sind nunmehr die anderslautenden Auffassungen (55 Anm. 1) zu revidieren und die Budapester Hs. Biburg zuzuweisen und als Rituale zu kennzeichnen (55, 58, 61f). Freilich birgt sie vor allem auch für die klösterliche Aufnahmeliturgie einige Überraschungen: so ist im Formular der Profeßliturgie die Verwandtschaft zu Hirsau, Rheinau und Zwiefalten in auffallend starker Weise durch eine Verwandtschaft mit St. Florian überdeckt, wobei allerdings der entscheidende Unterschied monastischer und kanonikaler Ordnung in der Profeßformel selbst festgehalten ist (63–65). Das gleiche gilt von der Taufliturgie (65–68), ähnliche Verschiebungen fallen bei den Riten der Sterbeliturgie auf (68–70) und schließlich ist auch die Ähnlichkeit mit den Formularen für die Glockenweihe und für bestimmte Ordale zwischen dem Biburger Rituale und dem bekannten römisch-deutschen Pontifikale (ed. C. Vogel – R. Elze, 1963) festzuhalten. Die Interpretation der im Biburger Rituale enthaltenen Jungfrauenweihe (107–115) darf als eigentliches Meisterstück der Arbeit gelten, da dieses „undurchsichtigste und eigenwilligste" Stück des Rituale (107) nur schwer zu anderen bekannten Formularen in Beziehung gesetzt werden kann. Sicher ist es erstaunlich, gerade in einem Klosterrituale das Echo der verschiedenen Lebensweise geweihter Jungfrauen „in den Klöstern" und solche „in den Häusern" (114 Anm. 3) zu finden. Hier ist ein Hinweis enthalten, der ebenso wie der Zusammenhang mit den viduae poenitentes (114) in Zukunft Beachtung verdient. Diese eigenartige Lage ermöglicht es nicht, für die Quellen des Klosterrituales zu eindeutigen Feststellungen zu kommen, sondern gestattet nur eine mit zwei Unbekannten arbeitende Hypothese – ein Risiko, dessen sich Verf. wohl bewußt ist (75 Anm. 1). Seine Hoffnung, durch die „genaue Auswertung der reichen Handschriften-Schätze, vor allem aus den österreichischen und bayerischen Klöstern, müßte das eine oder andere der in der Hypothese vermuteten liturgischen Bücher zum Vorschein kommen" (75 Anm. 1), bleibt vorerst ein frommer Wunsch, dessen Erfüllung freilich nach den vom Verf. selbst gemachten Erfahrungen nicht ausgeschlossen scheint. Im 3. Kapitel charakterisiert Verf. die von ihm edierten Liturgischen Formulare (77–148) – ein zwar wichtiger und in den meisten Teilen sehr nützlicher Abschnitt, zumal der Verf. auch immer die neueste Reform der Riten berücksichtigt (vgl. die Hinweise auf den Codex Rubricarum von 1960, z. B. 89 Anm. 4 u. auf die Liturgiekonstitution des 2. Vatikanums 118 Anm. 1, auf das römisch-deutsche Rituale von 1950, 148), nur in dem Sinne unbefriedigend, als er natürlich nicht erschöpfend sein kann und sich mit wenigen Ausnahmen auf Angaben der Literatur stützen muß, über die man entweder anderer Ansicht sein kann oder die ergänzungsbedürftig sind. So sind z. B. nach der großen Arbeit von A. Franz, Die

kirchlichen Benediktionen im Mittelalter (1909) noch eine Reihe von Einzeluntersuchungen zur Kerzenweihe und -prozession am Lichtmeßtag (ich denke besonders an W. van de Kamp OSB und D. de Bruyne OSB) erschienen; noch treffender als der „Bildcharakter" scheint mir das apotropäische Motiv bei der Kerzenweihe und Lichterprozession zu sein. Es muß jedoch festgehalten werden, daß die Art, wie der Verf. die bisherige Forschung auswertet, nicht nur die Qualität seiner eigenen Untersuchung bezeugt, sondern auch die zum Teil entsagungsvolle Forscherarbeit der bisherigen Generation von Liturgikern an sprödem Stoff (ich denke z. B. an die Arbeiten H. Franks OSB zum Beerdigungskomplex) in ihrer Nützlichkeit und Notwendigkeit bestätigt und damit auch fördert. Die Arbeit von Arxs läßt noch offen – und damit ist sie auch anregend für die Zukunft – wie bestimmte Fakten in größere Zusammenhänge hineinzustellen sind: z. B. die verschiedene Anzahl der Salbungen beim Sakrament der Krankensalbung (117) in bestimmte geistesgeschichtliche Entwicklungen und zeitgenössische Anschauungen und Motive. Auch philologisch bleibt noch einiges offen, obwohl Verf. gelegentlich du Change heranzieht (vgl. 88 Anm. 7 zu Eucharistialis). Ebenso wertvoll wie der Hinweis auf die jüngsten liturgischen Dokumente wäre in manchen Fällen auch ein Vermerk darüber, daß Riten des Biburger Rituales und die dazugehörigen Texte auch in den Klosterritualien der Neuzeit bis zum 2. Vatikanum und zum Teil darüber hinaus weitergelebt haben (vgl. etwa die Nr. 10–20 und das Rituale Monasticum sec. consuetudinem Congregationis Beuronensis OSB, ²1931, 300–306). Schließlich wäre zu fragen, ob eine geringfügige Erweiterung des Registers II durch „Wörter" nicht sehr nützlich gewesen wäre, zumal sie in Einzelfällen bereits vorgenommen worden ist und überdies auch „Orte" enthält. Ich weiß wohl, daß in solchen Ermessensfragen die Entscheidung dem Herausgeber überlassen bleiben muß, nehme aber an, daß auch für eine vorzüglich gearbeitete Textausgabe mit all ihren notwendigen und zum Teil schwierigen Vor- und Nebenuntersuchungen Hinweise willkommen sind, die ihren Wert und Nutzen erhöhen.

Maria Laach Emmanuel v. Severus OSB

Praepositini Cremonensis Tractatus de Officiis. Edited by James A. Corbett. – Notre Dame – London: University of Notre Dame 1969. XXIX, 300 S. (Publications in Medieval Studies, XXI) $ 8.–

Praepositinus, Domscholaster in Mainz (bezeugt 1194) und Universitätskanzler in Paris (1206–1209), ist Verf. eines Traktates *De officiis* (geschrieben von 1196–1198), der in Abhängigkeit von Amalar *(Liber officialis)*, Honorius von Autun *(Gemma animae)* und in geringem Maß von Johannes Beleth *(Rationale)* die Feier des Kirchenjahres in Messe und Stundengebet behandelt. Sein Werk ist von Guido von Orchelles benutzt und von Durandus von Mende für das 5. und 6. Buch seines bis ins 16.Jahrhundert viel gelesenen *Rationale divinorum officiorum* exzerpiert worden. Die sorgfältige Erstedition des nicht ganz vollständig erhaltenen Werks beruht auf fünf Handschriften des 13. Jahrhunderts. Schriftzitate sind im Text bezeichnet und im Register erfaßt, nicht jedoch Allusionen. Dem Variantenapparat sind dankenswerter Weise Verweise auf die von Praepositinus genannten – soweit sie verifiziert werden können, was häufig nicht möglich war – oder ungenannten Quellen, auf die Exzerpte bei Durandus, auf einige Editionen liturgischer Texte und einschlägige Untersuchungen beigegeben.

Der Traktat unterrichtet uns über die Organisation des Kirchenjahres im 12. Jahrhundert. Mangels genügender genetischer Kenntnisse ergeht sich der Verf. wie Vorgänger und Nachfolger meist in allegorischen Deutungen. Gelegentlich registriert er Differenzen „in einigen Kirchen", leider ohne sie namhaft zu machen. Bemerkenswert ist, daß die noch mit einer Immersion vollzogene Taufe in den vorbereitenden Riten immer noch in die Fastenzeit, der zentrale Ritus in die Feier der Osternacht eingegliedert erscheint.

Wenn die Ostervigil nunmehr am Tage stattfinde, so deshalb, weil die Liebe vieler erkaltet sei (die Anspielung auf Mt 24,12 wird vom Herausgeber nicht verzeichnet) und deshalb das, was der Frömmigkeit gedient hatte, im Schutz der Nacht zu weniger ehrenhaften Handlungen Anlaß gegeben habe (132). In der theologischen Kennzeichnung der Firmung (158) zeigt sich der Verf. auffällig frei von der seit Faustus von Riez im Westen bei Kanonisten und Theologen herrschenden einseitigen Abzweckung auf den sittlichen Kampf.

Münster Emil J. Lengeling

Schenk, Wacław: **Aus der Geschichte der Liturgie in Polen,** in: Le Millénaire du Catholicisme en Pologne (Société des Lettres et des Sciences de L'université catholique de Lublin, 87) Lublin 1969, 145–221

Während wir seit langem Handbücher und allgemeine Darstellungen zur Geschichte der Liturgie besitzen, sind ähnliche Arbeiten über die Liturgiegeschichte in einzelnen Ländern eine von der Forschung erst noch zu leistende Aufgabe, die freilich noch umfangreicher Quellenpublikationen und Einzeluntersuchungen bedarf, bevor sie in Angriff genommen werden kann. Das gilt auch für eine erst zu schreibende Geschichte der Liturgie in Polen. Das Ziel, das sich der Verf. der vorliegenden Abhandlung in seinem Beitrag zu einer von der Kath. Univ. Lublin anläßlich des Milleniums der „Taufe Polens" herausgegebenen Festschrift gesetzt hatte, war von vornherein bescheidener. Es geht ihm lediglich um einen ersten Versuch, eine Gesamtdarstellung der Entwicklung der Liturgie in Polen von ihren Anfängen bis in die neuere Zeit zu umreißen und zugleich einen Überblick über den gegenwärtigen Stand der Forschung zu geben.

Nach einleitenden Bemerkungen zu der immer noch ungeklärten (und bis zur Auffindung neuer Quellen wohl auch nicht zu klärenden) Frage einer „slawischen Liturgie" in Polen vor der Annahme des Christentums durch Mieszko I. (966) bietet der Verf. eine kurzgefaßte Quellenkunde zur Geschichte der Liturgie in Polen. Wichtig sind vor allem die noch zahlreich erhaltenen liturgischen Hss, die besonders für die frühe Zeit (10.–12. Jh.) ein getreues Spiegelbild sind für die vielfältigen westlichen Einflüsse (Deutschland, Frankreich, Italien), die beim Aufbau der polnischen Kirche und bei der Gestaltung ihrer Liturgie maßgeblich beteiligt waren. Die späteren Hss und Drucke zeugen von den klösterlichen und diözesanen Sondertraditionen, die sich inzwischen herausgebildet hatten. Auch die Statuten der verschiedenen Synoden enthalten hierzu ergiebiges Material. Aus diesen Quellen ergibt sich ein außerordentlich buntes Bild liturgischer Sonderbräuche in der Messe und bei der Sakramentenspendung, in der Volksfrömmigkeit und im Kirchenjahr, die im einzelnen aufgeführt werden. Manches davon hat sich bis in die neuere Zeit oder in die Gegenwart erhalten (z. B. täglicher Opfergang in der Messe, Predigt nach dem Credo, Auferstehungsfeier an Ostern, sakramentaler Segen während der Sequenz Lauda Sion an Fronleichnam). Immer wieder runden Seitenblicke auf die pastoralliturgische Praxis (und zuweilen auch ihre Mängel) das Bild ab. Der letzte Abschnitt „Heiligenkulte" stellt hauptsächlich eine Art „Martyrologium Poloniae" im weiteren Sinne dar, wobei jeweils kurze biografische und hagiografische sowie kulturgeschichtliche Notizen für die einzelnen Heiligen geboten werden. Eine ausführliche Bibliografie zu den jeweiligen Kapiteln beschließt die Darstellung.

Die Arbeit ist trotz ihres skizzenhaften Charakters wertvoll. Sie gibt nicht nur einen guten Gesamtüberblick über einen Teilbereich abendländischer Liturgiegeschichte, sondern bereichert unsere Kenntnisse um manche unbekannte Einzelheiten aus einem Raum, der seitens der Forschung wohl mehr Interesse verdiente, als ihm bisher zuteil geworden ist. Zugleich zeigt sich, daß noch eine Fülle von Material der Erschließung und Bearbeitung durch die polnische Liturgiewissenschaft harrt.

S. 153 sollte bei Brunvillare der Deutlichkeit halber hinzugefügt werden, daß es sich um die mittelalt. Form für den Namen der im Kölner Raum liegenden Abtei Brauweiler handelt. S. 186: Die Auferstehungsfeier an Ostern dürfte weniger auf den *ludus paschalis* als vielmehr auf die *elevatio crucis* am Ostermorgen zurückgehen. In der Bibliographie wäre zur Cyrill und Methodius-Frage noch zu ergänzen J. Maß, Das Bistum Freising in der späten Karolingerzeit (Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte 2) München 1969, bes. 119–135.

Maria Laach/Trier Adalbert Kurzeja OSB

Via indirecta. Beiträge zur Vielstimmigkeit der christlichen Mitteilung. (Theoderich Kampmann zum 70. Geburtstag) Hrsg. v. Günter Lange und Wolfgang Langer. – München-Paderborn-Wien: Schöningh 1969. XII, 375 S. Lw. DM 28.–

Die Festschrift Kampmann bietet nicht Beiträge zur Forschung, sondern eine Sammlung von Essays seiner Freunde und Schüler zu dem Thema indirekter Verkündigung. Damit wird eine kierkegaardsche Kategorie in der Anwendung auf die katechetische und kerygmatische Aufgabe erprobt (vgl. G. Schüepp 1ff). Ausgangspunkt des Prinzips der *via indirecta* ist die Überzeugung, daß der katechetische Akt nicht als direkte Konfrontation des Hörers mit der Botschaft erfolgen kann, daß der Hörer vielmehr in seiner Situation abgeholt werden muß, mit der die vorläufige Sinnerfahrung und die verborgene radikale Sinnfrage verbunden ist. Die *via indirecta* ist insofern die Praxis der Hermeneutik. Im

Geist Kampmanns wird das Prinzip erläutert am Material literarischer und künstlerischer Schöpfungen, an denen die indirekte Verkündigung exemplifizierend vorgeführt wird.

L. Zinke schreibt zum Theater der Gegenwart, J. Göbel zu Bert Brecht, J. Pollmann zu Dostojewski, H. Kirchhoff zu Karl Kraus,P.Bormann zu Nelly Sachs, B. Dreher zu Camus, G. Stachel zu Else Lasker-Schüler, Jacques Prévert, Zgibniew Herbert, Paul Celan, andere zu Handke, Gide, Rilke, Salinger, Frisch, Walser, Böll, Grass, Kaschnitz. Bildwerke werden im Sinn der *via indirecta* interpretiert von G. Lange (Thomas Zacharias) und von G. Kessler (Chagall). Sprachphilosophisch-hermeneutisch orientierte Beiträge (H. Schürmann, Th. Ulrich, H. Halbfas, G. Stachel) beleuchten die Methode vom Grundsätzlichen her. Aber auch die Fragestellungen der Schöpfungslehre und der Erfahrungswissenschaften sind einbezogen (P. W. Scheele, W. Langer). E. Feifel überträgt entschlossen die Forderung gesellschaftskritischer Funktion der Kirche auf den Religionsunterricht. R. Padberg prüft am Beispiel Karl Jaspers und Edith Stein die Eignung biographischen Materials für die indirekte Mitteilung des Christlichen.

An Definitionsversuchen und Umschreibungen der indirekten Verkündigung fehlt es nicht (z. B. 75, 198f, 205, 225ff, 236, 268, 272). Wie es bei einem Sammelwerk verständlich ist, gibt es auch gegensätzliche Urteile (z. B. zur Existentialkatechese 238 und 256).

Via indirecta ist als Systemgedanke verstanden. So stellt sich die Frage, ob das Prinzip als verbindlich gelten muß und ob es sich in der Praxis zu bewähren vermag. Ist es so, daß der Lehrer sich vom Zeugen unterscheidet wie *via indirecta* und *via directa*? Muß als Voraussetzung christlichen Lehrens eine so intime Vertrautheit mit kulturellen und wissenschaftlichen Beständen der profanen Kultur verlangt werden, wie sie sich hier bekundet, und obendrein die hohe Erschließungs- und Vermittlungskunst, wie sie hier begegnet? Den Interessenten eines geringen kulturellen Standards ist zweifellos der Nachvollzug dieser Ideen und die Übernahme dieses Prinzips zum Nachteil der Verständigung und der Würdigung erschwert. Das System, das H. Halbfas in seiner Fundamentalkatechese entwarf, ist eine mögliche, und wie die Auseinandersetzung gezeigt hat, nicht ohne weiteres annehmbare äußerste Konsequenz des hier entwickelten Prinzips.

Rom, Città del Vaticano Bernhard Hanssler

Die neue Gemeinde. (Hrsg. von Adolf Exeler, Johann Baptist Metz u. Walter Dirks). – Mainz: Grünewald (1967). 268 S. Lw. DM 25.–

Bei dem vorliegenden Sammelband handelt es sich um die Festschrift zum 60. Geburtstag des nun bereits verstorbenen Münsteraner Pastoraltheologen Theodor Filthaut. Unter der Überschrift ‚Grundlagen' wird ‚Über die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde' (K. Rahner), über Mt 18,20 (W. Dirks), über ‚Priester und Laie in der Gemeinde' (W. Rest) und über ‚Die Integration der Gemeinde in die Gesamtkirche' (N. Greinacher) gehandelt. Es schließen sich zum Problem des ‚Lebensvollzugs' fünf weitere Beiträge an: ‚Vom Sünder und seiner Sünde' (F. Böckle), ‚Umkehr und Versöhnung' (A. Exeler), ‚Überlegungen zur Sakramentalität der Ehe' (W. Kasper), ‚Eucharistie und Pfarrgemeinde' (E. J. Lengeling), ‚Predigt und Gemeinde' (F. Kamphaus). In einem letzten Abschnitt ‚Öffnung zur Welt' geht es um die ‚Pathologie der Gemeinde' (W. Offele), ‚Die Katholiken und ihre evangelischen Mitchristen' (P. Lengsfeld), ‚Aufgaben der Gemeinde im Blick auf die Zukunft der Gesellschaft' (F. Kolbe), ‚Die Verantwortung der christlichen Gemeinde für die Planung der Zukunft' (J. B. Metz). Mit einer Widmung schließt F. X. Arnold die Festschrift ab.

Im Vergleich zu manchen anderen Festschriften lohnt sich die Erwähnung jeden einzelnen Beitrags. Das Thema ‚Gemeinde' hat gewiß noch mehr Aspekte, als in diesem Band anvisiert sind (ganz abgesehen von jenen, die zwischen dem Erscheinen und dieser späten Rezension hinzugekommen sind); aber die angestellten Überlegungen sind tatsächlich konzentriert auf das gestellte Thema. Das ist bei einer Festschrift keine Selbstverständlichkeit.

Bei Arbeiten aus dem Bereich der praktischen Theologie zeigt sich das Gefälle zwischen Theorie, Planung oder Konzeption auf der einen Seite und der Praxis auf der anderen Seite meist deutlicher als in den Bereichen anderer theologischer Disziplinen. Dies vor allem, wenn und insofern in der Praxis theologiefremde, disziplinäre, unreflektiert-traditionalistische Momente mächtig sind. So zwingend z. B. die Folgerungen F. Kamphaus' aus dem dialogischen Charakter der christlichen Predigt sind (z. B. 177), ein wirkliches Gespräch zwischen Prediger und Hörer (bei welchem der Prediger endlich erlöst würde von der Rolle, ‚Prediger' sein zu müssen) gibt es auch heute noch nicht. Oder darf es dies nicht geben? Die sehr differenzierten Anmerkungen A. Exelers zu den verschiedenen, legitimen Formen kirchlicher Versöhnung und Sündenvergebung hätten in der Vergangenheit zumindest manche Entscheidungshilfe bieten können, wenn es darum ging, neue ‚Buß- und Fastenordnungen' zu formulieren. Aber die Praxis funktioniert eben nach anderen Gesetzen und sie wird vor allem von anderen diktiert. Das gilt ebenso für die ‚Beobachtung', die Lengsfeld bezüglich des faktischen Stellenwertes der Konfessionszugehörigkeit gemacht zu haben glaubte (206ff) und leider – aber beinahe schon selbstverständlich – für die Anmerkungen, die Metz zur Planung der Zukunft durch die christliche Gemeinde macht.

Die Kirche hätte es verdient, daß die Anregungen, die in dieser Festschrift erarbeitet worden sind, nicht nur gute theologische Theorie bleiben.

Saarbrücken Heinz Schuster

Jansen, Anton: **Die Kirche in der Großstadt. Überlegungen zu Organisations- und Strukturfragen der Kirche in der industriellen Großstadt.** – Freiburg: Herder 1969. 206 S. (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge Bd 24) kart. DM 22.–

Der Prozeß der Urbanisierung nimmt gerade auch in der Bundesrepublik Deutschland immer mehr zu. Der Kirche aber ist es weithin noch nicht gelungen, sich ernsthaft mit dieser städtischen Gesellschaft einzulassen. Sie hat noch nicht die Sozialform gefunden, die der städtischen Wirklichkeit von heute entspricht. Insofern ist es sehr zu begrüßen, wenn A. Jansen sich mit der Kirche in der Großstadt beschäftigt. Sein theologisch richtiger Ansatzpunkt ist dabei eine Theologie der Gemeinde. Hier erhebt sich allerdings die Frage, ob Jansen hier nicht ein etwas mystisch überhöhtes Bild von Kirche und von kirchlicher Gemeinde darlegt, das im Grunde sehr wenig mit dem zu tun hat, wie Kirche und kirchliche Gemeinde sich heute faktisch realisiert. Der soziologische Ansatzpunkt des Autors ist sodann die industrielle Großstadt, deren Wirklichkeit im ganzen richtig skizziert wird. Allerdings fällt hier negativ auf, daß soziologische Begriffe wie Stadtteil, Stadtviertel, Quartier, Nachbarschaftseinheit, natürliches Gebiet usw. sehr unscharf benutzt werden. So wird einmal das Quartier mit „Nachbarschaft" gleichgesetzt, im nächsten Abschnitt wird aber die Nachbarschaft wieder in einem anderen Sinne aufgefaßt. Sekundärgruppen werden fälschlicher Weise mit sekundären Systemen indentifiziert (81). Das Organisationsmodell heutiger Großstadtseelsorge, das dann im 3. Kapitel des Buches dargelegt wird, enthält viele gute Einzelgedanken, so etwa über das Presbyterium der Stadtkirche, über den Stadtdechanten usw. Im Ganzen aber ist dieses Organisationsmodell doch zu klerikalistisch konzipiert. So wird man dem Autor doch auch sehr widersprechen müssen, wenn er auf Seite 12 behauptet, daß es bei der Frage nach der Kirche in der Großstadt vor allem um die zukünftige Gestalt des Presbyteriums geht und daß die Laienaktivität weniger zu berücksichtigen sei. Überhaupt gewinnt man den Eindruck, daß der ganzen Arbeit – vielleicht unbewußt – eine Konzeption von Seelsorge zu Grunde liegt, das von den aktiven Priestern auf der einen Seite und von den Menschen auf der anderen Seite ausgeht, die es „zu erfassen und irgendwie zu beeinflussen" gilt (156). Dem entsprechend wird von einer synodalen Strukturierung der Kirche in der Großstadt, sei es auf der Ebene der Pfarrei in Gestalt der Pfarrgemeinderäte, sei es auf der Ebene der ganzen Stadt in Gestalt eines Pastoralrates oder dergleichen als repräsentativem Organ der Pfarrgemeinde oder der Stadtkirche gar nicht gehandelt. Auch wird auf die so notwendige Frage der Substrukturierung der Territorialpfarreien kaum eingegangen. So stellt das Buch einen guten Beitrag dar in pastoraltheologischer Hinsicht (im Sinne der Reflexion über den Dienst des Pastors), zeigt aber im Hinblick auf eine praktische Theologie (im Sinne des Lebensvollzugs der ganzen Gemeinde bzw. Kirche) einige Mängel.

Tübingen Norbert Greinacher

Balducci, Ernesto: **La Chiesa come eucaristia.** Saggi sulla Chiesa locale. – Brescia: Queriniana 1970. 123 S. (Theologia publica 15) kart. Lire 1000.–

Wo christliche Gemeinde auf das Wort Gottes hört und im Brechen des Brotes sich auf Christus verpflichtet weiß, da ereignet sich Kirche. Das ist die Kernaussage einer Sammlung von Aufsätzen, deren unmittelbarer Anlaß die Ereignisse in der Gemeinde des Isolotto in Florenz (August 1969) war. Der Juridismus italieni-

scher Amtsträger und das beständige Schweigen der Theologen Italiens zum Verhältnis Ortskirche – Gesamtkirche veranlassen Balducci zu dieser Veröffentlichung. Er will nicht Fachtheologe sein, sondern aus Liebe zur Kirche ohne wissenschaftlichen Anspruch das so lange schon fällige Gespräch in Gang bringen.

Sieben Artikel betrachten die Ortskirche unter verschiedenen Aspekten. Die Geschichte der Kirche brachte eine Erstarrung in sichtbare und rein juridisch verstandene Institutionen. Erst der sakramentale Ansatz im erneuerten Kirchenverständnis (im Gegensatz zur *societas perfecta*) bietet die Möglichkeit, eine einseitige Institutionalisierung aber auch Spiritualisierung zu vermeiden. Die Glaubenden in liebender, sakramentaler liturgischer Gemeinschaft, untereinander verbunden durch das gemeinsame Bekenntnis auf Jesus Christus, sind das Zeichen Gottes in der Geschichte. Die Feier der Eucharistie als dichteste Erfahrung des Mitseins Christi mit seiner Kirche muß aus klerikalen Verkürzungen weiterhin befreit werden. Das Mahl der Gläubigen (über die bisher einseitig betonte Realpräsenz Christi hinaus) ist der deutlichste Ausdruck der eschatologisch verstandenen Gemeinde. Wort, Opfer, Mahl und Liebesdienst, zu denen jede Katechese hinführen muß, sind lebendige Zeichen Jesu Christi in der Gemeinde. Das Mahl des Gottesvolkes muß aber soweit säkularisiert werden, daß es nicht Kult bleibt, sondern wieder gesehen werden kann als Ort der Solidarisierung aller Menschen im Schicksal Christi, als Zeichen der Umkehr und der Bereitschaft der Christen für die Welt, als Memoriale der tieferen Wirklichkeit in der Hingabe des Herrn. Hier ist der Ort der eigentlichen Gotteserfahrung, die alle Versuche einer sonstigen „Gotteserkenntnis" als hölzern und unzulänglich erweist. Die Begegnung der Menschen im heiligen Zeichen ist Begegnung mit Gott. Die tragische Kluft zwischen Amt und Gemeinde muß überbrückt werden durch das aus dem allgemeinen Priestertum aller Glaubenden begangene Gedächtnis des Pascha-Mysteriums. Hier liegt der Zugang zu echter Kollegialität und Brüderlichkeit auf allen Ebenen kirchlichen Lebens. Das Amt kann seine Autorität nur als Dienst im gemeinsamen Erbe Christi verstehen. Problematisch bleibt immer die Institutionalisierung des Verhältnisses von Hierarchie und einzelnen eucharistie-feiernden Gemeinden. Totale Demokratisierung kann ebensowenig letztlich-adäquater Ausdruck dieses Verhältnisses sein wie traditionell verstandene Autorität von oben her. Die Brüderlichkeit soll das Fundament kirchlichen Lebens sein und beweisen, daß Kirche nicht Apparat, sondern Christus mit den Menschen bedeutet. Einigendes Band ist die Feier der Eucharistie in Gemeinschaft mit dem Bischof, der aber seinerseits nie ohne feiernde Gemeinde sein kann. Eucharistie und Wort sind nicht Reservata des Amtes sondern Auftrag an die prophetische Gemeinde, in der und durch die Christus verkündet wird, bis er wiederkommt.

Den Schluß des Buches bildet ein Anhang von drei Dokumenten:

Ein Schreiben einer ökumenischen Versammlung in Camaldoli an den Bischof von Florenz, die Gemeinde des Isolotto und die italienischen Bischöfe betreffs der Ereignisse im Isolotto, worin die Einheit der Kirche beschworen wird.

Die Presseerklärung des E. Balducci nach dem Überbringen des genannten Schreibens, und nachdem Kard. Florit im Isolotto zelebriert hatte.

Ein Brief des E. B. an seinen Freund Raniero La Valle, in dem er seinen Besuch und die Position der besprochenen Artikel erläutert.

Gerade der Anhang läßt spüren, wie sehr das ganze Buch nicht papierne sondern gelebte Seiten bieten will. Es ist hoffnungsvoll zu sehen, wie „von unten her" die Theologie in Italien beginnt, aufzubrechen und sich ganz in den Dienst der Gemeinde zu stellen. In allen Teilen bietet Balducci gute, durch Schrift und Konzilsdokumente wohl fundierte Gedanken. Der erfreuliche Gesamteindruck läßt den gelegentlichen – für einen Mitteleuropäer zu deutlichen – Hang zum Spiritualisieren gerne übersehen.

Emsbüren Ewald Berning

Anciaux, Paul: **Sakrament und Leben.** Grundlagen und Richtlinien zu einer Erneuerung der Sakramentenpraxis. Mit einem Vorwort von Kardinal L. J. Suenens. – Friedberg bei Augsburg: Pallotti-Verlag 1968. 84 S. (Konzil konkret Bd 6) engl. br. DM 7.80

Die Praxis der Sakramentenspendung ist heute problematisch geworden. Diejenigen, die im pastoralen Dienst stehen, erfahren immer dringender das grundlegende Dilemma: Sollen sie die Sakramente all denen spenden, die sie darum bitten, obwohl sie oft den Eindruck haben, daß so gut wie kein christlicher Glaube vorhanden ist, oder sollen sie die Sakramentenspendung verweigern?

Der Autor versucht eine Antwort auf die Frage, indem er zunächst einmal ein theologisches Fundament legt für eine Sakramentenpastoral. Immer wieder fordert er eine Rückkehr zu den Quellen (ohne aber allerdings je zu sagen, was darunter eigentlich zu verstehen sei). Sehr richtig macht er zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen die Betonung der Sakramente als Zeichen des Glaubens. In Übereinstimmung mit der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils betont er, daß jedes Sakrament den Glauben an den Herrn und an die Kirche voraussetzt (21). Dabei sieht er die Sakramente als Antwort auf wichtige Ereignisse des menschlichen Lebens (24). Ausführlich geht der Autor auf die kirchliche Dimension der Sakramente ein. Die intensive Vorbereitung auf den Empfang der Sakramente nimmt bei Anciaux zu Recht einen breiten Raum ein. Während einer solchen Vorbereitungszeit kann dann auch die Frage gelöst werden, ob jemand zu den Sakramenten zugelassen werden kann oder nicht. So unterscheidet der Autor auch zwischen der ersten Annahme des Kandidaten zur Vorbereitung und dem endgültigen Beschluß zur ausdrücklichen sakramentalen Besiegelung der ganzen Vorbereitung. Dabei versteht es sich von selbst, daß diese Vorbereitung nicht nur Sache des Priesters, sondern der ganzen Gemeinde ist.

Im zweiten Teil des Buches gibt der Autor allgemeine Hinweise und praktische Richtlinien für die Vorbereitung auf Taufe, Eucharistie, Buße, Ehe und Krankensalbung (die Firmung wird leider nur ganz am Rande erwähnt).

Zu Recht geht der Autor bei der Taufe von der Erwachsenentaufe als dem eigentlichen Normalfall dieses Sakramentes aus. Die Kindertaufe hält er nur dann für sinnvoll, wenn die Eltern selbst ihre Sendung gegenüber dem Kind wahrnehmen wollen und können. Überhaupt unterstreicht der Autor sehr stark die Bedeutung der Familie bei dem kirchlichen Eingliederungsprozeß des jungen Menschen. Darüber hinaus fordert er die enge Zusammenarbeit von Familie, Gemeinde und Schule (59). Richtig ist sicher auch die Forderung, die Erstbeichte nach der Erstkommunion zu spenden.

Im ganzen stellt das Buch eine sehr beachtenswerte Arbeit dar im Hinblick auf eine der heutigen Situation angemessene Sakramentenpastoral. Bei dem schwierigen Prozeß, von einer traditionellen, volkskirchlich geprägten Sakramentenpraxis zu einem bewußten Empfang der Sakramente zu gelangen, stellt dieses Buch eine wertvolle Hilfe dar.

Tübingen Norbert Greinacher

Höfer, Albert: **Predigt und heutige Exegese.** Eine Handreichung für den Seelsorger. – Freiburg-Basel-Wien: Herder (1968). 221 S. kart. DM 14.–

Der Grazer Religionspädagoge möchte mit seinem Werk bewußt nicht die Reihe wissenschaftlicher Veröffentlichungen vermehren; ihm geht es, was der Untertitel ausdrückt, um eine Hilfe für den mit der Verkündigungsaufgabe betrauten Seelsorger. Er möchte pädagogisch helfen, die wachsende Kluft zwischen den Ergebnissen der exegetischen Forschung und den in diesem wissenschaftlichen Denken noch ungeschulten zu überbrücken und zugleich anleiten, die neuen Einsichten in Verkündigung umzuformen.

Dem entspricht der Aufbau des Buches. Der schmälere erste Teil (13–71) bringt grundsätzliche Überlegungen zum Verständnis heutiger Exegese und biblischer Predigt. Knapp und übersichtlich werden die literarischen Aspekte der Bibel des NT dargestellt und die traditionellen Interpretationshilfen *(sensus litteralis, spiritualis, eschatologicus, moralis)* als durchaus legitime wissenschaftlich erhellt und begründet.

Der umfangreichere zweite Teil (71–216) widmet sich acht praktischen Schwerpunkten biblischer Predigt. (Auferstehung, Kindheit, Wunder, Gleichnisse, Reden, Passion, Eschatologie und der Sprache der Meditation). In jeweils gleichem Aufbau wird zuerst das Thema verkündigungstheologisch abgehandelt (z. B. I.: Die Botschaft der Auferstehung: 1. Die Arten der Überlieferung; 2. Leibhafte Auferstehung; 3. Apologetische Tendenzen; 4. Die Überführung zum Glauben; 5. Der Auferstandene und die Kirche; 6. Zur Predigt; oder VII: Die Verkündigung der Passion Jesu: 1. Die Verkündigung von Ostern her; 2. Die Modelle der Interpretation; 3. Die Verkündigungswörter; 4. Die Passionserzählungen; 5.–7. Die Kreuzesbotschaft des Mk, Lk, Joh; 8. Zur Predigt) und dann in jeweils zwei vom Verf. selbst gehaltenen Predigten gezeigt, wie exegetische Erkenntnisse die Predigt lebendig und treffend machen können.

Mag vielleicht mancher Seelsorger vom Stil der theoretischen Ausführungen weniger angesprochen werden, da ihm ihre Termini und Sichtweisen (literarkritisch) ungewohnt erscheinen. Um so mehr wird er vom praktischen zweiten Teil Hilfen erfahren. Es ist Verf. wohl bewußt, daß die Kürze der Darstellung Vergröberungen und Verallgemeinerungen nicht vermeiden konnte. Aber was er bieten wollte, eine Hilfe zur Überbrückung der Kluft zwischen Exegese und Predigt in der Praxis, ist ihm durchaus gelungen. Die notwendige weiterführende und vertiefende Arbeit findet im thematisch geordneten Literaturanhang einen sicheren Führer.

Das Werk bezweckte keine kritische Auseinandersetzung mit der heutigen Exegese und übernimmt von ihr daher deren offenkundige Schlagseiten, wie etwa das Weltbild der vergangenen klassischen Physik und Psychologie. Auf dem Hintergrund eines solchen Weltverständnissen glaubt man dann die theologische Reali-

tät der biblischen Aussagen nur retten zu können durch eine Spiritualisierung auf Bedeutsamkeiten hin, die manchmal direkt doketisch anmuten. Für eine Religion der Inkarnation wahrlich paradox.

Doch war keine kritische Beurteilung der exegetischen Ansätze geplant. Eine besondere Hilfe für das Verständnis der biblischen Botschaft dürfte das Kapitel über die Sprache der Meditation sein. Sie ist zwar dem Abendländer nicht so fremd wie dargestellt wird, jedoch in der rationalen Theologie *ex praemissibus* nicht zu finden. Leider führt gerade auf diesem für die Predigt eminent wichtigen Kapitel der dürftige Literaturhinweis kaum weiter. Glaubenshaltung und meditierendes Bewußtsein haben mehr miteinander zu tun, als uns heute vordergründig bewußt ist. Hier läge ein Angelpunkt, das einseitig rational-empirische Bewußtsein der Zeit zu überwinden und zu einer Bewußtseinsform zu gelangen, die Grundlage biblischen Verstehens und gläubiger Existenz ist.

Alles in allem ist das Buch eine gute Handreichung.

Bei seiner zu wünschenden zweiten Auflage mögen folgende Druckfehler berichtigt werden: S. 57, 16. Z. v. u. „ablehnen". S. 111, 14. Z. v. u. „Liedern" statt „Liefern".

St. Augustin Willi Massa SVD

Sobotta, Franz: **Die Heilswirksamkeit der Predigt in der theologischen Diskussion der Gegenwart.** – Trier: Paulinusverlag, 1968. VII, 238 S. (Trierer Theologische Studien 21) kart. DM 37.–

Mit dieser Arbeit promovierte der Verf. an der Theologischen Fakultät in Münster. Er möchte damit der vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg akut gewordenen Frage nach der Funktion der Predigt im Heilsprozeß nachgehen. Dabei beschränkt er sich auf die Arbeiten der kath. Theologie in deutscher Sprache, ohne Berührungspunkte mit nichtdeutscher und nichtkatholischer Literatur zu umgehen.

Da bereits ausführliche Arbeiten über das biblische Verständnis vom Wort Gottes und seiner Wirksamkeit vorliegen, legt Verf. deren Ergebnisse zunächst referierend vor, um dann die Frage an die dogmatische und praktische Theologie zu richten.

In einem ersten Schritt werden die Faktoren dargestellt, die an der Heilswirksamkeit der Predigt beteiligt sind (Weihe und Sendung; der Prediger; die Botschaft; das Ziel). Der zweite Schritt beschäftigt sich mit den Wirkweisen und den zugeordneten Wirkungen. Hier werden ausführlich die verschiedensten Dimensionen des Wortgeschehens analysiert und die Theologien des Wortes daraufhin befragt. Zunächst wird der intentionale Charakter des Wortes in den dianoetischen Kategorien: Belehrung, Konzentration, Aktualisierung, Zeugnis und den dynamischen Kategorien: Prophetische Rede, Proklamation, Anruf, herausgearbeitet.

Die Behandlung des energetischen Charakters des Wortes überschreitet anschließend diese Betrachtungsebene und stößt in den Bereich der Gnadenwirksamkeit vor. Hier entfaltet Verf. die verschiedenen theologischen Denkschemata vom Okkasionalismus über den Kausalismus bis zum dialogischen Personalismus.

In einem 3. Schritt wird schließlich das Verhältnis der Gnadenwirksamkeit von Predigt und Sakrament dargestellt. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis macht es dem Interessierten leicht, den Einzelfragen selbständig nachzugehen.

Das Werk bündelt gleichsam die verstreut vorhandenen Überlegungen zur Wirksamkeit der Predigt und schafft damit eine Basis zu der so dringenden Theologie des Wortes Gottes. Der Vergleich des Ertrages der dogmatischen und praktischen Theologie mit dem Ergebnis der Bibeltheologie zeigt die ungeheure Verarmung gegenüber dem reich differenzierten Denken in der Schrift. Verf. bedauert zu Recht den Verlust des Bewußtseins von der Heilswirksamkeit der Predigt im Laufe der Geschichte. Die Arbeit stellt diese Tatsache wieder ins Licht des Bewußtseins und erwartet unmittelbar pastoraltheologische Konsequenzen: Zusammenarbeit der Theologen mit allen Wissenschaften, die zur Wirklichkeit des Wortes etwas auszusagen haben; und neue Wertschätzung der Predigt bei Predigern und Hörern verbunden mit einer intensiveren Hörbereitschaft, weil Gott sich im Wort zum Menschen begibt.

Gegenüber der bisherigen starken Betonung des Amtes, der Bindung des Wortes an den Zeugen ist die Ausarbeitung der Bindung des Zeugen an das Wort, ein besonders zu würdigender Beitrag (58ff).

Die Studie wirft am Ende eine Reihe Fragen auf, die nach der vorliegenden Übersicht über den Diskussionsstand nun weiter zu klären wären. Diese Fragen scheinen Rez. allerdings mehr Randfragen zu sein angesichts der großen Fragenkomplexe, die die Studie anschneidet. Eine theologische Anthropologie des hörenden Menschen wäre fällig in Weiterführung des biblischen wie des dogmatischen (K. Rahner) Befundes. Das Verhältnis des menschlichen und göttlichen Pneumas und ihrer Kontaktstelle stellt angesichts der großen Gegenentwürfe der asiatischen Hochreligionen eine dringende theologische Frage dar.

Damit stehen wir an einem wichtigen Punkt: es ist erstaunlich, wie intramural die ganze theologische Diskussion geführt wird. Z. B. dürfte die Betonung der Einmaligkeit der biblischen Umkehrforderung (100) den Ergebnissen der Religionswissenschaft nicht Rechnung tragen. Überhaupt würde die Erweiterung der Frage auf die Heilswirksamkeit der christlichen und der nichtchristlichen religiösen Rede den beängstigend engen Horizont katholischer Diskussion in dieser Frage sprengen.

Desgleichen wird auf jeder Seite deutlich, wie die hinter allen Aussagen stehende Anthropologie den Blickpunkt einengt und verhindert, die weite biblische Perspektive hereinzuholen. Die Einheit des Bewußtseins und des erkennenden Subjekts ist nirgendwo in Frage gestellt. Hier würden Arbeiten wie G. Walther: Phänomenologie der Mystik und C. Albrecht: Psychologie der Mystik; und Mystisches Erkennen, einen guten Schritt weiterführen. Von hier aus ergäben sich auch neue Zugänge zu den pastoralen Konsequenzen die Verf. zieht, vor allem zur Erziehung zu einer theologischen Hörfähigkeit.

Kurz, die intensive Studie wirft viele bedeutsame Fragen auf und ermöglicht als Basis das theologische Gespräch über die Funktion der Predigt im Heilsprozeß der Menschheit.

St. Augustin Willi Massa SVD

Schilling, Hans: **Grundlagen der Religionspädagogik.** Zum Verhältnis von Theologie und Erziehungswissenschaft. – Düsseldorf: Patmos 1970. 480 S.; Lw. DM 38.–

„Religionsunterricht" und „Religionspädagogik" galten vor nicht allzulange zurückliegender Zeit als Begriffe, die vom neuen theologischen Selbstverständnis her fragwürdig erschienen und am besten zu vermeiden waren. Seit einigen Jahren aber gewinnt die zeitweilig verdächtigte und verdrängte Terminologie und damit die von ihr gemeinte Sache überraschend neu an Boden.

Hans Schilling hat in seiner Münchener Habilitationsschrift den Versuch unternommen, begriffsgeschichtlich und wissenschaftstheoretisch Wort und Sache der Religionspädagogik abzuklären und die Beziehung zwischen einer „Religionspädagogik neuen Stils" zur Theologie bzw. zur heutigen Erziehungswissenschaft aufzuhellen.

Ausgehend von der Überformung katechetischer Theorie und Praxis durch den Herbartianismus zeigt sich eine Art von „Kreisfahrt" (343), die im evangelischen Lager „um die Wendemarke der Dialektischen Theologie" und katholischerseits um die der materialkerygmatischen Besinnung herumführt und möglicherweise heute oder morgen zu jenen Fragen zurückführt, die vor rund 65 Jahren die Gemüter bewegten. Damals wie heute ruft man nach einer Expansion der religionspädagogischen Theorie und Praxis in die Gebiete erziehungswissenschaftlicher, psychologischer und sozialwissenschaftlicher Reflexion.

In der Darstellung der (oft mehr vorausgesetzten als reflexiv durchdachten) Grundpositionen und Ortsbestimmungen der Katechetik zeigt sich katholischerseits ein bedauerlicher Mangel an wissenschaftstheoretischer Besinnung. Weithin leben veraltete und ungesicherte Begründungen weiter, die in einem völlig anderen geschichtlichen Zusammenhang erarbeitet wurden, heute aber für den Dialog mit der gegenwärtigen Theologie und vor allem mit der modernen Erziehungswissenschaft nicht mehr zureichen. Schilling weist das „hierarchische Beziehungsmodell" einer Überordnung der Theologie über die Pädagogik ebenso wie das „analogische Beziehungsmodell" jener Sicht, die seinsanalogisch Erziehungs- und Heilswirklichkeit in komplementärer Entsprechung sah und zu einer Pädagogisierung des Theologischen bzw. zu einer Theologisierung des Pädagogischen neigte, entschieden zurück. Aus der dialektischen Spannung von Erlösung und Erziehung ergibt sich höchstens die Möglichkeit eines dialogischen Bezugsmodells: Theologie und Pädagogik müssen im anthropologischen Schnittpunkt ihrer unterschiedlichen Forschungsrichtungen ins Gespräch kommen.

Sowohl von der nachkonziliaren Theologie wie von der modernen Erziehungswissenschaft ergibt sich die unabdingbare Forderung nach einem Abschied von der Konzeption einer „Katholischen Pädagogik", die heute ein Anachronismus wäre. „Weder

als Schrebergarten der Theologie noch als Rumpelkammer der Erziehungswissenschaft hätte sie jene Dignität, an der ihr um der seriösen Sache willen unbedingt gelegen sein müßte" (212).

Die Sache, um die es geht, aber kann und soll innerhalb der „Praktischen Theologie" wissenschaftlich vertreten und praktisch abgehandelt werden. Hier kann eine Theologie der Erziehung legitimerweise angesiedelt werden. Religionspädagogik ist also theologische Disziplin, die „den je heutigen, faktischen und gesollten Selbstvollzug der Kirche an den Orten des Erziehungsgeschehens ... reflektiert ..." (339).

Gleichzeitig aber muß diese Religionspädagogik Gesprächspartnerin der modernen Erziehungswissenschaft sein! Schilling entscheidet sich dafür, Religionspädagogik als Teildisziplin der Katechetik zu verstehen und ihr die Aufgabe zuzuweisen, die katechetische Fragestellung im Raum der Erziehungswirklichkeit und in Berührung mit der Erziehungswissenschaft zu untersuchen (361).

Diese Studie ist ein wichtiger Beitrag zur religionspädagogischen und katechetischen Grundlagenforschung heute. Sie orientiert in vorzüglicher Weise über den gesamten Komplex jener Problematik, die seit Willmann und Göttler um die „Katholische Pädagogik" kreist, und führt zu einer kirchlich akzentuierten, in die moderne Praktische Theologie integrierten Religionspädagogik. Fraglich erscheint, ob und wie weit eine solche theologische Disziplin alle jene Sachfragen umgreifen kann, die heute durch die Konfrontation mit der modernen Soziologie, der Politologie, der Psychologie und der Pädagogik sich ergeben. Wird nicht an die Stelle jener von Schilling gerügten „theologischen Kopflastigkeit" der bisherigen Katechetik eine neue Verlagerung der Arbeit in die interessanten Fragen jener „Hilfswissenschaften" erfolgen? Kann überhaupt jemand angesichts der Fülle theologischer Fragestellungen auch noch jene Aspekte wissenschaftlich bearbeiten und verantworten, die sich seitens der empirischen Humanwissenschaft ergeben? Wird nicht – notgedrungen – doch jene Lösung den Vorzug verdienen, die „Religionspädagogik" dieser Konfrontation mit den Humanwissenschaften zuordnet und „Katechetik" die theologische Problematik aufarbeiten läßt, die sich aus der Begegnung mit Exegese, Hermeneutik, theologischer Systematik etc. ergeben? Hinzu kommt jene hochbrisante Fragestellung, die Religionspädagogik heute gelegentlich als nichtbekenntnisgebundene Disziplin mehr religionswissenschaftlicher, religionssoziologischer und religionspsychologischer Provenienz in das Vorfeld kirchlicher Theologie verweist. Wenn nicht alles täuscht, wird die Entkonfessionalisierung des Religionsunterrichtes, wie sie praktisch weithin vertreten wird, ihre Konsequenzen für eine entsprechend konzipierte Religionspädagogik haben. Diesen (problematischen) Trend zu einer „objektiven" oder nichtkonfessionellen Religionspädagogik hat der Autor noch nicht im Blick gehabt.

Bochum Rudolf Padberg

Dreher, Bruno: **Berufsschulkatechesen.** – Graz, Wien, Köln: Styria (1969). 267 S.; Lw. DM 16.80, sfr 20.10; S 108.–

Mit Johannes Zielinski kann man auch heute noch von der Berufsschule sagen, daß „ihr Wesen, ihre Aufgaben und Ziele noch keine allgemein verbindliche, in einer abgerundeten Theorie der Berufsschule gültig verankerte Darstellung gefunden haben." Diese Unklarheit zeigt sich auch in den Versuchen, die Stellung des Religionsunterrichts innerhalb des berufsbildenden Schulwesens zu bestimmen. Es zählt weiterhin zu den merkwürdigen Erscheinungen, daß weder die Existenz noch die Problematik des berufsbildenden Schulwesens von der Öffentlichkeit in dem Maße zur Kenntnis genommen wird, wie es einer Einrichtung zukäme, die von rund 80 Prozent aller Jugendlichen pflichtmäßig besucht wird (das sind in der BRD fast 2 Millionen Schüler und Schülerinnen). Die jungen Menschen erhalten während ihrer 3- bis 3½jährigen Berufsschulzeit zum weitaus überwiegenden Teil etwa 100 Stunden Religionsunterricht.

Nach dem Zweiten Weltkrieg waren es zunächst Wilhelm Vospohl und Josef Solzbacher, die 1950 den Religionslehrern an Berufsschulen mit ihren „Grundsätze(n) und Anregungen" einen „Leitfaden" für ihre Arbeit lieferten. Ab 1954 gab der Deutsche Katechetenverein „Arbeitsmaterial für den Katecheten" heraus, bekannt geworden als „Münchener Katechesen". Zwar waren diese Vorlagen nach dem für Bayern gültigen Lehrplan konzipiert, doch in Ermangelung anderer Materialien griff man auch nördlich der Mainlinie gern und oft nach diesen Katechesen. Im Unterschied zu den theologisch sehr traditionellen und in der Darbietung oft anspruchslosen (und zuweilen auch peinlich primitiven) Vorlagen aus München erarbeitete eine Gruppe münsterscher Religionslehrer den „Kompaß", ein für die damaligen Jahre theologisch durchaus akzeptables und der Lebenswirklichkeit der jungen Menschen angemessenes „Werkheft", das in drei Teilen in Düsseldorf erschien. Ab 1958 boten Johann Nepomuk Pemsel und Hermann Schlachter ihre sehr unterschiedlich konzipierten „Berufsschulkatechesen" in jeweils mehreren Bänden an. Die starke Nachfrage insbesondere nach den Katechesen Schlachters, dessen Unterrichtsvorlagen auf Schritt und Tritt den erfahrenen Praktiker erkennen lassen, zeigte das Bedürfnis der zahlreichen Religionslehrer nach brauchbarem Arbeitsmaterial, eine Nachfrage, die sich auch an den relativ hohen und mehrfach wiederholten Auflagen ablesen läßt.

Der seit jenen Jahren immer schneller sich vollziehende Wandel in der Gesellschaft und der Kirche ließ auch den Religionsunterricht in der Berufsschule zunehmend problematisch werden. Unsicherheiten in der Beurteilung der gegenwärtigen Welt wie der Situation des Jugendlichen, im Verständnis neuerer philosophisch-theologischer Fragestellungen und in der Frage der Vermittlung zeigten sich auch im Ausbleiben weiterer Entwürfe für den Religionsunterricht. Auch die Tatsache, daß seit etwa 2½ Jahren eine größere Kommission des Deutschen Katechetenvereins, des Verbandes katholischer Religionslehrer an berufsbildenden Schulen und der Fachgruppe katholischer Religionslehrer im Bayerischen Berufsschullehrerverband an einem neuen Rahmen- und Stoffverteilungsplan arbeitet und bislang noch nicht zu einem brauchbaren Ergebnis, nicht einmal zu einer Einigung in grundlegenden Fragen gekommen ist, zeigt die Schwierigkeiten des Bemühens, die Probleme des Religionsunterrichts klar zu erkennen und gangbare wie vertretbare Wege aufzuweisen.

Nun hat der bekannte Pastoraltheologe Bruno Dreher (früher in Bonn, jetzt in Wien) einen Band mit „Berufsschulkatechesen" vorgelegt, den er mit Teilnehmern an einem religionspädagogischen Seminar der Universität Bonn erarbeitet hat.

In diesem Band sind Aufbauelemente für 50 „Katechesen" geliefert, die in acht Themengruppen behandelt werden: Welt der Arbeit; Leben in Gemeinschaft; Verherrlicht Gott in eurem Leibe; Die Technik – unser Leben; Politik ist Pflicht; Freie Zeit; Freiheit; Kein Christentum ohne Gemeinschaft. Jede Themengruppe enthält vier bis acht Katechesen, die bis auf wenige Ausnahmen folgenden Aufbau haben: 1. Erfahrungsbereich; 2. Lebensfrage; 3. Verkündigung; 4. Gespräch zur Vergegenwärtigung; 5. Meditation; 6. Realisierung.

Zum ersten Punkt „Erfahrungsbereich" bietet Dreher Pressenotizen und -mitteilungen und Hinweise auf Bildmaterial, mit deren Hilfe dem Jugendlichen die Fragen des persönlichen wie des sozialen Lebens nahe gebracht werden. Viele Religionslehrer werden gerade für diesen Teil dankbar sein, da das Sammeln solcher Materialien eine oft zeitraubende Arbeit bedeutet. Auch die aus Texten und Bildern erhobenen oder abgeleiteten „Lebensfragen" sind in den meisten Fällen einsichtig und brauchbar. Abgesehen von manchen Einzelfragen (wie z. B. der, warum es nur eine und zudem merkwürdig allgemein gehaltene Vorlage über den Frieden gibt) wird Drehers Buch problematisch mit dem jeweils dritten Punkt der „Katechesen": „Verkündigung". Und das nicht allein wegen der manchmal gewaltsamen Auswahl von Schrift- oder Konzilstexten zum gerade behandelten Thema (vgl. z. B. S. 29f Lk 14,25–35 zur Katechese „Man braucht mich" mit dem angefügten Satz: „Die absolute Nachfolge Jesu gilt heute vor allem im Beruf"; S. 45ff Apg 2 zum Thema „Woher die Kräfte nehmen?"; S. 123 Lk 12,22–31 als „Botschaft der Heiligen Schrift" zum Thema „Die Welt ist technisch"; die Beispiele lassen sich vermehren). Die entscheidende Schwäche liegt bei diesem Buch, das ja für die Berufsschule gedacht ist, in der Ausrichtung auf die „Glaubensverkündigung" (9). Diese Absicht führt dazu, die „drei geläufigen Großfelder: ‚Persönliches Leben' – ‚Gemeinschaft' – ‚Arbeit, Beruf, Öffentlichkeit, Staat' in genaue kerygmatische Einheiten aufzugliedern" (10).

Im Vorwort schreibt Dreher, das Ziel der Berufsschulkatechese sei „das wirklichkeitsgerechte, verantwortungsbewußte Handeln aus dem Glauben" (9). In der Verfolgung dieses Zieles ist Dreher durchaus konsequent. Doch um die Legitimität einer solchen Zielsetzung in einer öffentlichen Schule für alle geht die Diskussion, die an dieser Stelle nicht zu führen ist. (Vgl. Zum Religionsunterricht morgen. I. Perspektiven künftiger Religionspädagogik. Hrsg. Wolfgang G. Esser. München-Wuppertal 1970.) Angesichts einer nur zu einem geringen Teil glaubenswilligen Schülerschaft und angesichts der Stellung des Religionsunterrichts an einer öffentlichen Schule ist weder „Katechese" noch ist das damit ver-

bundene Ziel vertretbar. Was schon vor 10 Jahren beim Erscheinen der „Katechesen" Pemsels und Schlachters überholt war – eher noch als in den Oberstufen der damaligen Volksschulen –, das wird hier neu proklamiert. Der konsequent durchgehaltene induktive Weg Drehers im jeweils ersten Teil der Katechesen ist zu begrüßen, hinsichtlich des Zieles und des von diesem Ziel her bestimmten Unterrichtsverlaufs muß entschieden nach dessen Berechtigung gefragt werden. Dreher geht auf dieses Problem nicht ein. Er nimmt es entweder nicht zur Kenntnis, oder aber er hat sich konsequent (ohne eine Begründung zu liefern) entschieden. Er will Katechese betreiben, wo es günstigstenfalls darum geht, zu erwartende spätere Entscheidungen des Jugendlichen vorzubereiten und zu ermöglichen. Zwar führt Dreher im Vorwort auch das als Ziel an, „was die Franzosen ‚Präevangelisation' nennen" (11). Doch wird solche „Präevangelisation" durchweg zugunsten der „Verkündigung" übersprungen.

Drehers Buch wird sicherlich manchem Religionslehrer helfen, sich über einige Unterrichtsstunden hinwegzuretten. Eine Antwort auf die brennende Frage, wie denn der Religionsunterricht in der Berufsschule von heute auszusehen habe, wird auch hier nicht gegeben.

Bochum H. Missalla

Welte, Bernhard: **Determination und Freiheit.** – Frankfurt: Verlag Josef Knecht (1969). 147 S. brosch. DM 12.80; SFr 15.–; ÖSch 94.70

Die vergleichende Verhaltensforschung, Nachfahrin der ‚Tierpsychologie', nimmt mehr und mehr jene Rolle im Vordergrund ein, die über 100 Jahre lang die Evolutionsforschung in der Auseinandersetzung zwischen Naturwissenschaft und Theologie innehatte. Ging es in der theologischen Konfrontation mit der Evolutionsforschung um den Gesamtwesensbestand des Menschen, um die Alternativen: Herkunft aus dem Tierreich oder aus Gottes Hand, nur materiale Konstitution oder Geistbestimmtheit, physikalisch-chemische Determination oder geistgeprägte Freiheit, so spitzt sich in der theologischen Auseinandersetzung mit der Verhaltensforschung die Problematik auf die Frage zu: ist menschliches Verhalten eine unmittelbare Fortentwicklung tierischen Verhaltens, ist menschliches Verhalten wie tierisches Verhalten motiviert – nur komplizierter, und ist damit das, was gewöhnlich menschliche Freiheit genannt wird, nur ein der Kausalanalyse schwerer zugänglicher Fall dessen, was auch im Tierreich in einfacherer und damit durchschaubarerer Weise anzutreffen ist? Das alte Thema Determination und Freiheit ist somit erneut gestellt.

Bernhard Welte sah sich in Gesprächen mit bedeutenden deutschen Verhaltensforschern diesem Thema in besonderer Weise konfrontiert und nahm sie zum Anlaß, die oben angezeigte Schrift zu erarbeiten. Dieser spezielle Anlaß macht verständlich, daß seine Gedanken zum Problem der menschlichen Freiheit vom Begriff des Verhaltens im Sinne der Verhaltensforschung aus entwickelt werden sollen. Welte ist sich bewußt, daß eine solche Engführung der Erörterung ihre Grenzen hat.

Der Autor bringt in seiner umsichtigen und vorsichtigen Analyse „so etwas wie einen phänomenologischen Grundriß der menschlichen Freiheit an den Tag" (132). Menschliches Verhalten ist getragen von vorgegebenen Verhaltensmustern und deren Determinationszusammenhang. „Ihre phänomenale Erscheinung entspricht offensichtlich dem naturwissenschaftlichen Befunde." (132) Für Welte zeigt sich aber gleichzeitig, „daß Menschen sich auf dem lebendigen Grunde des Naturverhaltens als sie selbst je noch einmal verhalten". Er nennt letzteres „das Verhalten zum Verhalten" (132). Einerseits zeigt sich der Mensch ganz als Natur und damit der Determination unterworfen, andererseits aber zeigt er sich als der Natur gegenüber. Dieses Gegenüber zeigt als sein entscheidendes Merkmal eine mehrfache Transzendenz. „Als er selbst überschreitet der Mensch jegliche Bestimmung über sich selbst, und in Richtung seines Lebens als er selbst, in der Richtung, um derentwillen er er selbst ist und als er selbst lebt, zielt er über alles Endliche und Bedingte hinaus" (133). Diese Transzendenz, so sucht Welte zu zeigen, „eröffnet den Raum der Freiheit, zunächst als den Raum der immer je größeren Möglichkeiten; in diesem Raum aber, und dies zu sehen ist entscheidend, ist es dem Menschen gegeben, sich selbst zu bestimmen, dies jedoch nur im Zusammenhange mit den ihn bestimmenden und bewegenden Gründen. So erscheint die Freiheit hier als positive Selbstbestimmung, doch gerade so noch einmal als determiniert, jedoch nicht mehr biologisch, vielmehr transzendent determiniert" (133f).

Diese Wiedergabe einiger Formulierungen des Autors vermag nur Hinweis zu sein. Der Inhalt der Schrift ist um vieles reicher und zeigt die Mehrdimensionalität selbst in der gewählten Engführung. Als bemerkenswert möchte der Rezensent jedoch hervorheben, daß Welte nicht den Anspruch erhebt, menschliche Freiheit lasse sich aufgrund einer phänomenologischen Analyse stringent nachweisen. Er tut die kritische Frage, ob Freiheitsbewußtsein nicht auf einer Täuschung beruhe, nicht beiseite. Die positive Antwort, es gebe Freiheit als ursprüngliche Entscheidungs- und Bestimmungsmacht, wird für ihn letztlich nur dadurch verifiziert, daß der Mensch sich entscheidet, „nicht durch den Gedanken über die Freiheit, sondern durch das Freisein selber, d.h. durch das Wirken und Bestimmen und Entscheiden der Freiheit. Der Gedanke kann und soll die Situation erhellen. Aber daß Freiheit ist, daß Wahl und Vollmacht und Entscheidung sind: dies wird dadurch erwiesen, daß ich wähle und entscheide und solchermaßen handelnd meine Vollmacht, die aus dem Ur-Sprunge kommt, vernehme. Nur die Freiheit gebrauchend kann ich der Freiheit gewiß werden. Von außen wird nicht zwingend bewiesen, daß es Freiheit wirklich gebe" (110).

Ein wenig bedauert es der Rezensent, daß die Ausführungen Weltes, die doch wohl einen Beitrag zum Gespräch zwischen Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften darstellen sollen, in einer Sprache formuliert werden, die ganz und gar nicht die Sprache der Naturwissenschaftler ist. So besteht die Gefahr, daß seine Erörterungen nur im Kreise von Eingeweihten zur Hand genommen werden, daß der Naturwissenschaftler sie aber nach der Lektüre der ersten Seiten beiseite legt.

Paderborn Werner Bröker

Thorpe, W. H.: **Der Mensch in der Evolution.** Naturwissenschaft und Religion. – München: Nymphenburger Verlagshandlung 1969. 208 S. (Sammlung Dialog, Bd 31) Ppb. DM 16.80; Bibliotheksausg. Lw. DM 22.–

W. H. Thorpe, Professor für Verhaltensforschung in Cambridge, ist durch seine Schriften Learning and Instinct in Animals (²1962), Biology, Psychologie and Belief (1961) und Science, Man and Morals (1965) über die engeren Fachkreise hinaus in einer breiteren Öffentlichkeit des angelsächsischen Sprachraumes bekanntgeworden. Das Interesse, das man diesem Autor entgegenbringt, gründet vor allem in seiner Thematik, die in den beiden zuletzt genannten Titeln ausgedrückt wird: neben den reinen verhaltensphysiologischen Forschungen widmet sich Thorpe der gedanklichen Durchdringung und Aufarbeitung des Verhältnisses von Naturwissenschaft und christlichem Glauben, vor allem natürlich von Biologie und den entsprechenden theologischen Aussagen. Mit dieser Bemühung steht Thorpe in einer jahrhundertealten englischen Tradition.

Das Werk Science, Man and Morals liegt nun in deutscher Übersetzung unter dem oben angezeigten Titel vor. Der Autor spricht darin ein breites Spektrum von Problemen und Fragen an. Es handelt vom Wesen des Lebens und der Idee der Schöpfung (21–51), von Evolution, Informationstheorie und Emergenz (52–88), von tierischer und menschlicher Natur (89–118), von Tiergesellschaften und der Entwicklung der Ethik (119–156) und schließlich von der naturwissenschaftlichen Anschauungsweise und einigen Moralbegriffen (157–185).

Der Versuch, den Inhalt dieser Schrift auf kurzem Raum angemessen zu referieren, würde gerade das Charakteristische dieses Autors nicht erfassen können: sein detailliertes Wissen, das er in seine Begründung einführt, und seine wohltuend vorsichtig abwägenden Reflexionen, die genügend Offenheit und Anregungskraft besitzen zu einem Mitdenken und hier und da auch zu einem Andersdenken. Besonders auf das letztere Charakteristikum möchte der Rezensent ausdrücklich hinweisen; es ist für ihn auch der Hauptgrund zur Empfehlung einer Lektüre dieses Buches.

Paderborn Werner Bröker

Reines, Alvin Jay: **Maimonides and Abrabanel on Prophecy.** – Cincinnati, Ohio: Hebrew Union College Press 1970. LXXXI, 239 S., $ 12.50

Prophetie im Sinne von Offenbarung ist nach der Tradition ein Grundstein der jüdischen Religion. Das Geschehnis am Sinai und

die „Schenkung der Thora" gelten als Ursprung der jüdischen Religion und zugleich als geschichtliches Ereignis; ihr herausragender Wert wurde zu keiner Zeit in Zweifel gezogen. Aus der Art des Verständnisses von Prophetie bei einem Denker können entscheidende Schlüsse auf dessen Glaubensvorstellungen gezogen werden, finden sich doch seine Überzeugungen an einem Punkt exemplifiziert, der von grundsätzlicher Bedeutung ist. Dies gilt auch für Maimonides, in dessen „Führer der Unschlüssigen" *(More nebukim)* die Lehre von der Prophetie eine zentrale Position für die Absicht des Werkes einnimmt.

Das Werk von Reines, der als Professor für Jüdische Philosophie am Hebrew Union College in Cincinnati, Ohio, wirkt, besteht aus 2 Teilen. Teil I, der die Seiten I–LXXXI umfaßt, hat eine Einführung in die Theorie der Prophetie bei Maimonides und Abrabanel zum Inhalt. Teil II (1–232) enthält eine Übersetzung des Kommentars des Abrabanel zu den Kapiteln II 32–37, 42 und 45 des „Führer der Unschlüssigen", in denen sich die wichtigsten Bestimmungen zur Prophetie finden. Reines gibt aber nicht nur eine Übersetzung, er stellt zunächst abschnittsweise die Position des Maimonides vor, skizziert dann den Standort, den Abrabanel gegenüber Maimonides einnimmt und läßt dann den Kommentar des Abrabanel folgen. Ein Index von 7 Seiten (233–239) bildet den Abschluß des Werkes.

Teil II des Buches ist bereits in mehreren Abdrucken im Hebrew Union College Annual (HUCA) erschienen, und zwar im Jahrgang 31 (1960) und in den Jahrgängen 33 (1962) bis einschließlich 38 (1967), in korrekter Weise tituliert mit „Abrabanel on Prophecy in the Moreh Nebhukhim". Das einzig Neue am vorliegenden Buch ist also der Teil I, der als „Introductory Essay" überschrieben ist und in seinen 80 Seiten eine klare und übersichtliche Darstellung der Lehre von der Prophetie bei beiden Religionsphilosophen enthält und den Buchtitel vertretbar erscheinen läßt.

Der methodische Kunstgriff von Reines in Teil II, den Standpunkt des Maimonides nur kurz und kommentierend vorzustellen, das Hauptgewicht aber auf die Stellungnahme des Abrabanel zu legen und dessen Kommentar zu übersetzen, ist zu akzeptieren, ist doch des ersteren Lehre von der Prophetie schon hinreichend bekannt und auch anhand der Übersetzungen von S. Munk, M. Friedländer und A. Weiss zu überprüfen. Demgegenüber fehlte es bis zu den Veröffentlichungen von Reines in HUCA an ausführlicheren Darstellungen und Übersetzungen des Abrabanel-Kommentars, wie es Abrabanel überhaupt recht schwer hatte, eine gerechte Würdigung in der Wissenschaft zu finden, eine Tatsache, auf die schon Jacob Guttmann im Vorwort zu seinem Werk „Die religionsphilosophischen Lehren des Isaak Abrabanel", Breslau 1916, hingewiesen hat. Übrigens verwendet Abrabanel bei seinem Kommentar nicht das arabische Original des „Führer der Unschlüssigen", sondern stützt sich auf die hebräische Übersetzung des Ibn Tibbon.

Maimonides (1135–1204) folgt in seiner Lehre von der Prophetie den arabischen Aristotelikern. So wie das Erkennen auf der Verbindung des menschlichen Einzelintellekts und des universalen „aktiven Intellekts" beruht, so ist es auch bei der Offenbarung: sie ist eine Art natürlicher Vorgang und Prozeß. Zwei Einschränkungen sind hierbei jedoch wichtig: Gott hat die Macht, den natürlichen Vorgang zu unterbrechen, d. h. er kann das Eintreten der prophetischen Verkündigung verhindern. Und: die natürliche Erklärung der Prophetie gilt für alle Propheten der Bibel, nicht aber für Moses. Dessen Prophetie entstammt nicht dem Bereich des Natürlichen, sie gründet sich ganz auf dem übernatürlichen Wirken Gottes. Besonders durch die 2. Einschränkung unterstreicht Maimonides den Charakter der Einzigartigkeit und Absolutheit der jüdischen Religion, indem er ihr eine übernatürliche Prophetie zugrundelegt, die sie von anderen Formen der Prophetie prinzipiell unterscheidet. – Mit diesem Problem beschäftigt sich übrigens Reines in seiner neuesten Publikation in HUCA 40/41 (1969/70), S. 325–361, unter dem Titel „Maimonides' Concept of Mosaic Prophecy".

Im Gegensatz zu Maimonides vertritt Isaak Abrabanel (1437) bis 1508), Staatsmann, Bibelexeget und Religionsphilosoph von umfassender Gelehrsamkeit, die Ansicht, daß der Prophetie ein streng übernatürlicher Sinn zu eigen ist. Der Ursprung der Prophetie liegt in Gott, und nicht etwa im aktiven Intellekt. Er widerspricht der Vorstellung vom natürlichen Charakter der Prophetie und dem Versuch, den Offenbarungsbegriff zu rationalisieren. In dieser Argumentation erweist sich Abrabanel als getreuer Vertreter eines sich als orthodox verstehenden rabbinischen Judentums, das eine „wissenschaftliche" und naturalistische Rechtfertigung des eigenen Standpunktes ablehnt und das den Primat der als genuin jüdisch verstandenen Tradition supranaturalistisch versteht.

Die Übersetzung des teilweise recht spröden Hebräisch in ein gut lesbares Englisch ist Reines im allgemeinen gut gelungen. Zu diesem Punkt ergeben sich allerdings aus der Konzeption des Werkes prinzipielle Fragen, über die man geteilter Meinung sein kann. Reines übersetzt nämlich die ausgewählten Kapitel nicht vollständig, sondern läßt Exkurse oder Einschübe aus, stellt den Text hin und wieder um oder kürzt ihn. Man erhält auf diese Weise und vermittels des eingefügten Kommentars von Reines ein geschlossenes Ganzes, einen sozusagen auf Flaschen gezogenen Abrabanel. Dies kommt didaktischen Absichten sicher sehr entgegen, ist doch der Text ohne kommentierende Hinweise und Erklärungen nur schwer zu verstehen. Es bleibt jedoch die Frage, ob ein durchgängig und vollständig übersetzter Kommentar mit Anmerkungen und Erklärungen nicht vorzuziehen gewesen wäre, nicht zuletzt deshalb, weil ein solcher noch nicht vorliegt und Reines auch textkritisch zu arbeiten versteht. Da die übersetzten Stellen aber gut – auch nach Folio-Seiten und Zeilen – gekennzeichnet und ohne Schwierigkeiten zu finden sind, können sie mit dem Original zusammen benutzt werden. In diesem Umweg in der Beziehung zum Original liegt vielleicht die methodische Schwäche des Werkes, die freilich dadurch wieder aufgewogen wird, daß die Argumente Abrabanels in übersichtlicher und klarer Form vorgestellt und denen des Maimonides gegenübergestellt werden. Da das Werk nicht nur Judaisten interessiert, sondern auch Theologen und Philosophen, denen der Zugang zum Werk auf diese Weise erleichtert wird, ist das Unternehmen in der vorliegenden Form zu begrüßen, wenn auch gewisse Zweifel zurückbleiben.

Das Buch von Reines ist gut geeignet als Einführung und Einstieg in die mittelalterliche jüdische Religionsphilosophie. Es vereinigt eine gründliche Einleitung mit übersetzten und kommentierten Texten und bildet eine überzeugende wissenschaftliche Leistung.

Münster Peter Freimark

Personennachrichten

Dr. theol. Horst Herrmann, Dozent an der Katholisch-Theologischen Fakultät Bonn, wurde am 10. 3. 1971 zum ordentlichen Professor für Kirchenrecht im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster ernannt.

Dr. Otto Knoch, Direktor des Katholischen Bibelwerks in Stuttgart, hat einen Ruf als Profressor für Biblische Einleitung und Kerygmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Passau angenommen.

Dr. Norbert Greinacher, bisher Wissenschaftlicher Rat und Außerplanmäßiger Professor für Praktische Theologie und Liturgiewissenschaft in Tübingen, wurde auf den Lehrstuhl für Pastoraltheologie im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Tübingen berufen.

Professor Dr. Karl Lehmann, Ordinarius für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Dogmatik an der Universität Freiburg angenommen.

Prof. Dr. Anton Rauscher SJ, bisher Wissenschaftlicher Rat und Professor für Christliche Sozialwissenschaften im Fachbereich Katholische Theologie Münster, hat einen Ruf als Ordentlicher Professor für Christliche Gesellschaftslehre an der Universität Augsburg angenommen.

Dozent Dr. theol, Lothar Ruppert erhielt die Lehrbefugnis für Alttestamentliche Exegese und biblisch-orientalische Sprachen an der Kath.-Theol. Fakultät in Würzburg.

Todesfälle:

Der o. Prof. für Systematische Theologie an der Philosophischen Hochschule Passau Dr. theol. Alois Winklhofer ist im Alter von 63 Jahren verstorben.

Der em. o. Prof. der Pastoraltheologie Ehrendomkapitular Dr. theol. Linus Bopp ist am 14. März 1971 im Alter von 85 Jahren in Freiburg i. Br. verstorben.

Der em. o. Prof. der Philosophie Dr. phil. Dr. theol. Franz Rüsche ist am 16. April 1971 in Paderborn verstorben.

Der em. o. Prof. für Alttestamentliche Exegese und Biblisch-Orientalische Sprachen an der Theologischen Fakultät Trier Dr. theol. Hubert Junker ist am 26. April 1971 im Alter von 80 Jahren verstorben.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit der Institute und Seminare der kath.-theol. Fakultät der Universität Münster

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

I. Allgemeines

Christsein in einer pluralistischen Gesellschaft. 25 Beiträge aus evangelischer Sicht. Hrsg. von Hans Schulze u. Hans Schwarz. (Walter **Künneth** zu seinem 70. Geburtstag.) – Hbg: Wittig (1971). 415 S.

Kasper, Walter: Glaube und Geschichte. – Mz: Grünewald-Verl. (1970). 447 S.; Lw. DM 39,–.

Zaehner, R. C.: Concordant discord. The interdependence of faiths. Being the Gifford lectures on natural religion delivered at St. Andrews in 1967–1969. – Oxf: Clarendon Pr. 1970. 464 p.; sh 80,–.

Christian witness in the Secular City. Compiled and edited by Everett J. Morgan, SJ. – Chic: Loyola Univ. Pr. (1970). 352 p.

Humanismus zwischen Christentum und Marxismus. (Mit Beitr. von Peter Stockmeier [u. a.]) – Mchn: Kösel (1970). 181 S. = Münchener Akademieschriften LVI; kart. DM 11,80.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Baxter, J. Sidlow: The strategic grasp of the Bible. A series of studies in the structural and dispensational characteristics of the Bible. – GrR: Zondervan 1970. 405 p.; $ 6,95.

Atinolfi, M.: Questioni bibliche di storia e storiografia. – Bresc: Paideia 1970. 218 p. = Esegesi biblica V; Lire 1800.

Ramos, F. F.: Interpretación existencial de la Escritura. – Burgense XI, 1970, 9–61.

Smart, James D.: The strange silence of the Bible in the church. A study in hermeneutics. – (Lo:) SCM Pr. (1970). 186 p.; £ 1.05.

2. Altes Testament

Sarna, Nahum M.: Understanding **Genesis.** The heritage of biblical Israel. Foreword by S. Greenberg. – NY: Schocken 1970. XXXIV, 267 p., 4 maps., 1 table; $ 2,45.

Haag, Ernst: Der Mensch am Anfang. Die alttestamentliche Paradiesvorstellung nach **Gen 2–3.** – Tr: Paulinus-Verl. 1970. VII, 209 S. = TrThSt XXIV; kart. DM 38,– [Habil.-Schrift, Trier]

Steck, Odil Hannes: Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,4b–3,24. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener-Verl. (1970). 131 S. = Biblische Studien LX; kart. DM 9,–.

Barnouin, M., PSS: Recherches numériques sur la généalogie de **Gen. V.** – RB LXXVII, 1970, 347–365.

Filby, F. A.: The **Flood** reconsidered. A review of the evidences of geology, archaeology, ancient literature, and the Bible. – Lo: Pickering and Inglis 1970. 148 p.; sh 22.

Kinyongo, Jean: Origine et signification du nom Divin Yahvé à la lumière de récents travaux et de traditions sémitico-bibliques. ‹**Ex. 3,13–15 et 6,2–8.**› – Bonn: Hanstein 1970. XIX, 152 p. = Bonner biblische Beiträge XXXV; kart. DM 34,80 [Diss., Gregoriana Rom]

Schmidt, J. M.: Vergegenwärtigung und Überlieferung. Bemerkungen zu ihrem Verständnis im **dtn.-dtr. Überlieferungsbereich.** – EvTh XXX, 1970, 169–200.

Soggin, J. Alberto: Le livre de **Josué.** – Neuch: Delachaux & Niestlé (1970). 186 p. = Commentaire de l'Ancien Testament Va; sfr 42,–.

Knierim, Rolf: Die Messianologie des **ersten Buches Samuel.** – EvTh XXX, 1970, 113–133.

Cancik, Hubert: Das jüdische Fest. Ein Versuch zu Form und Religion des **chronistischen Geschichtswerkes.** – ThQ CL, 1970, 335–348.

Erlandsson, Seth: The burden of Babylon. A study of **Isaiah 13,2–14,23.** – Lund: Gleerup (1970). 195 p. = Coniectanea biblica. Old Testament series IV; skr 35,–.

Zurro Rodríguez, E.: Filología y crítica textual en **Is. 40–55.** – Burgense XI, 1970, 81–116.

Berridge, John Maclennan: Prophet, people and the word of Yahweh. An examination of form and content in the proclamation of the prophet **Jeremiah.** – Zü: EVZ-Verl. (1970). 226 p. = Basel studies of theology IV; sfr 26,–.

McCarter, P. K., Jr.: Literary considerations relating to the theology of Jeremiah. – McCormick Quarterly XXIII, 1970, 130–141.

Weippert, Helga: Jahwekrieg und Bundesfluch in Jer 21,1–7. – ZAW LXXXII, 1970, 396–409.

Margulis, B.: The Canaanite origin of **Psalm 29** reconsidered. – Bibl LI, 1970, 332–348.

Zijl, P. J. van: Die interpretasie van Psalm **82** in die lig van nuwe navorsing. – Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif XI, 1970, 65–77.

Gray, John: The book of **Job** in the context of Near Eastern literature. – ZAW LXXXII, 1970, 251–269.

Weiden, W. A. van der: **Prov. XIV, 32 B** „Mais le juste a confiance quand il meurt". – VT XX, 1970, 339–350.

Fohrer, Georg: Das Alte Testament. Einführung in Bibelkunde und Literatur des Alten Testaments und in Geschichte und Religion Israels. Teil II u. III. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1970). 210 S.; Lw. DM 19,80.

Käser, Walter: Beobachtungen zum alttestamentlichen **Makarismus.** – ZAW LXXXII, 1970, 225–250; S. 347–361: Bjørndalen, Anders Jørgen: „Form" und „Inhalt" des motivierenden **Mahnspruches.** – Mauchline, John: Implicit signs of a persistent belief in the **Davidic empire.** – VT XX, 1970, 287–303; p. 315–338: Terrien, Samuel: The **Omphalos myth** and hebrew religion.

Mack, B. L.: **Wisdom, myth** and mythology. – Interpr XXIV, 1970, 46–60.

Kiessling, Nicolas K.: Antecedents of the medieval Dragon in sacred history. – JBL LXXXIX, 1970, 167–177.

Lapointe, Roger: Foi et vérifiabilité dans le langage sapiential de **rétribution.** – Bibl LI, 1970, 349–368.

Rossum, J. van: Wanneer is **Silo** verwoest? – NThT XXIV, 1970, 321–332.

Schäfer, J. P.: Die Termini „Heiliger Geist" und „Geist der Prophetie" in den **Targumim** und das Verhätlnis der Targumim zueinander. – VT XX, 1970, 304–314.

Becker, Jürgen: Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der **Testamente der zwölf Patriarchen.** – Leid: Brill 1970. VIII, 419 S. = Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums VIII; Lw. hfl 80,–.

Denis, A. M.: Concordance de l'**Apocalypse grecque de Baruch.** Avec la collaboration de Y. Janssens. – Lo: Institut Orientaliste 1970. 106 p. = Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain I; FB 270.

Neusner, Jacob: Studies on the *Taqqanot* of Yavneh. – HThR LXIII, 1970, 183–198.

Helfmeyer, Franz-Josef: „Gott nachfolgen" in den **Qumran**texten. – RQ XXV, 1970, 81–104.

Trever, John C.: **1QDan**a, the latest of the Qumran manuscripts. – RQ XXV, 1970, 277–286.

3. Neues Testament

Kosmala, Hans: "His blood on us and on our children". ‹The background of **Mt. 27, 24–25**›. – ASThI VII, 1970, 94–126.

Gnilka, Joachim: Die Verhandlungen vor dem Synhedrion und vor Pilatus nach Markus 14,53–15,5. – Evang.-kath. Kommentar zum Neuen Testament. Vorarbeiten II, (Eins/Zü/Köln, Neukirchen 1970), 5–21; S. 23–96: Hahn, Ferdinand: Der Prozeß Jesu nach dem Johannesevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung.

Stein, Robert H.: The "Redaktionsgeschichtlich" investigation of a Markan seam ‹**Mc 1,21 f.**›. – ZNW LXI, 1970, 70–94.

Duprez, A.: Jésus et les dieux guérisseurs. A propos de **Jean, V.** – P: Gabalda 1970. 184 p., 25 pl. = Cahiers de la Revue biblique XII.

Schlier, Heinrich: Die Bruderliebe nach dem Evangelium und den Briefen des Johannes. – Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux, (Gembloux 1970), 235–245; p. 247–258: Braun, F. M.: Avoir soif et boire ‹Jn 4,10–14; 7,37–39›; p. 259–274: Vanhoye, Albert: La composition de Jn 5,19–30; p. 275–285: Lindaws, Barnabas: Δικαιοσύνη in Jn 16,8 and 10.

Burchard, Christoph: Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. 196 S. = FRLANT CIII; kart. DM 30,– [Habil.-Schrift, Göttingen]

Tissot, Yves: Les prescriptions des presbytres ‹**Actes** XV. 41 D›. Exégèse et origine du décret dans le texte syro-occidental des Actes. – RB LXXVII, 1970, 321–346.

Foi et salut selon s. Paul. ‹Epître aux **Romains** 1,16›. Colloque œcuménique à l'abbaye de s. Paul hors les Murs, 16–21 avril 1968. [Par] Markus Barth [e. a.] avec la collaboration de S. Agourides [e. a.] – R: Institut Biblique Pont. 1970. 287 p. = Analecta biblica XLII; Lire 3900.

Frankemölle, Hubert: Das Taufverständnis des Paulus. Taufe, Tod und Auferstehung nach Röm 6. – Stu: Kath. Bibelwerk (1970). 136 S. = Stuttgarter Bibelstudien XLVII; kart. DM 12,80.

Barrett, C. K.: Paul's opponents in **II Corinthians.** – NTSt XVII, 3, 1971, 233–254; p. 293–313: Fraser, John W.: Paul's knowledge of Jesus: II Corinthians v. 16 once more.

Barret, Charles Kingsley: Ὁ ἀδικήσας ‹2. Cor 7,12›. – Verborum veritas. Festschrift für Gustav Stählin zum 70. Geburtstag, Wupp (1970), 149–157; S. 159–169: Cambier, Jean: La doctrine paulinienne de la justice de Dieu, principe d'unité dans l'Église et source de paix dans le monde; S. 171–187: Clavier, Henri: Méthode et inspiration dans la mission de Paul; S. 189–194: Lohse, Eduard: Die Mitarbeiter des Apostels Paulus im Kolosserbrief.

Vawter, F. Bruce, CM: The **Colossians** hymn and the principle of redaction. – CBQ XXXIII, 1971, 62–81.

Jeremias, Joachim: Neutestamentliche Theologie. Teil I: Die Verkündigung Jesu. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1971). 313 S.; Lw. DM 34,–.

Eichholz, Georg: Gleichnisse der Evangelien. Form, Überlieferung, Auslegung. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1971). 239 S.

Abel, Ernst L.: Who wrote **Matthew**? – NTSt XVII, 2, 1971, 138–152.

Johnston, George: The Spirit-Paraclete in the gospel of John. – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1970. XII, 192 p. = Society for the New Testament studies. Monograph series XII; sh 75/–.

Le Fort, Pierre: Les structures de l'Eglise militante selon saint Jean. Étude d'ecclésiologie concrète appliquée au 4e Evangile et aux épîtres johanniques. – Genève: Labor et Fides (1970). 190 p. 4°; sfr 27,– [Diss., Genève]

Braun, F.-M., OP: L'eucharistie selon saint Jean. – RThom, A. LXXVIII = T. LXX, 1970, 5–29.

Barrett, Charles Kingsley: Das Johannesevangelium und das Judentum. – Stu: Kohlhammer (1970). 77 S. = Franz Delitzsch-Vorlesungen 1967; brosch. DM 18,–.

Friedrich, Gerhard: Freiheit und Liebe im ersten Korintherbrief. – ThZ XXVI, 1970, 80–98.

Jörns, Klaus-Peter: Die Gleichnisverkündigung Jesu. Reden von Gott als Wort Gottes. – Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Exegetische Untersuchungen Joachim Jeremias zum 70. Geburtstag

gewidmet, Gö 1970, 157–178; S. 189–203: Lohse, Eduard: „Ich aber sage euch".

Feuillet, A(ndré), PSS: La personnalité de Jésus entrevue à partir de sa soumission au rite de repentance du précurseur. – RB LXXVII, 1970, 30–49.

Patsch, Hermann: Der Einzug Jesu in Jerusalem. Ein historischer Versuch. – ZThK LXVIII, 1971, 1–26.

Sandvik, Bjørn: Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament. – Zü: Zwingli Verl. (1970). 170 S. = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments LVIII; kart. DM 19,– [Diss., Basel]

Schottroff, Luise: Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium. – (Neukirchen-Vlyun:) Neukirchener Verl. (1970). XII, 324 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament XXXVII; Lw. DM 54,–. [Habil.-Schrift, Mainz]

Schürmann, Heinz: Die Freiheitsbotschaft des Paulus – Mitte des Evangeliums. – Cath XXV, 1971, 22–62.

Derrett, J. Duncan M.: **Law** in the New Testament. – Lo: Darton, Longman & Todd (1970). XLVI, 503 p.; sh 140,–.

Berger, Klaus: Zu den sogenannten Sätzen heiligen Rechts. – NTSt XVII, 1, 1970, 10–40.

Klein, Günter: **„Reich Gottes"** als biblischer Zentralbegriff. – EvTh XXX, 1970, 642–670.

Friedrich, Gerhard: Das Problem der **Autorität** im Neuen Testament. – Autorität in der Krise. Veröffentlichungen des ökumenischen Arbeitskreises evang. u. kath. Theologen . . ., Rgb/Gö (1970), 9–50.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Mensch und Weltgeschichte. Zur Geschichte der Universalgeschichtsschreibung. Hrsg. von Alexander Randa. – Sa, Mchn: Pustet 1969. 313 S. = Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg VII; kart. DM 38,–.

Canart, Paul – Vittorio Peri: Sussidi bibliografici per i manoscritti greci della Biblioteca Vaticana. – CdV: Biblioteca Apostolica 1970. XVI, 710 p. = Studi e testi CCLXI; Lire 20 000.

Mead, Sidney E.: History and identity. – Journal of religion LI, 1971, 1–14.

Begheyn, P. J.: De handschriften van het St.-Agnietenklooster te Arnhem. – OGE XLV, 1971, 3–44.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Sieben, Hermann-Josef, SJ: Zur Entwicklung der **Konzilsidee**. – ThPh XLV, 1970, 353–389; XLVI, 1971, 40–70.

Tavard, Georges: Ikonografische aspecten van het **traditie**probleem. – CO XXIII, 1971, 23–34.

Madey, Johannes: Zur Geschichte der **Indischen Thomas**christen. Kritische Bemerkungen zu einer jüngst veröffentlichten Zeittafel. – Kyrios N. F. X, 1970, 193–201.

Darrouzès, J.: Recherches sur la ὀφφίκια de l'Église byzantine. – P: Institut Français d'Études Byzantines 1970. 618 p. = Archives de l'Orient chrétien XI; F 100,–.

Tibout de Morembert, Henri: Le diocèse de **Metz.** – P: Letouzey et Ané 1970. 312 p.; F 25,–.

Handbuch der Kirchengeschichte. Bd V: Die Kirche im Zeitalter des **Absolutismus** und der **Aufklärung.** Von Wolfgang Müller [u. a.] – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). XXVIII, 669 S.; Lw. DM 98,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Zur Frühgeschichte der Christologie. Ihre biblischen Anfänge und die Lehrformel von Nikaia. Hrsg. von Bernhard Welte. Mit Beitr. v. Heinrich Schlier [u. a.]. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 117 S. = Quaestiones disputatae LI; kart. DM 15,– [enth.:] S. 13–58: Schlier, Heinrich: Die Anfänge des christologischen Credo; S. 59–73: Mußner, Franz: Christologische Homologese und evangelische Vita Jesu; S. 74–99: Ricken, Friedo: Das Homousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus; S. 100–117: Welte, Bernhard: Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik.

Petitmengin, Pierre: Notes sur des manuscrits patristiques latins. – RevÉtAug XVII, 1971, 3–12.

Campenhausen, Hans Frhr. von: Taufen auf den Namen Jesu? – VigChr XXV, 1971, 1–16.

Das frühe Christentum im römischen Staat. Hrsg. v. Richard Klein. – Dmst: Wissenschaftl. Buchges. 1971. XXXIV, 490 S. mit 17 Abb. = Wege der Forschung CCLXVII; Lw. DM 54,90.

Ovadiah, Asher: Corpus of the **Byzantine churches** in the Holy Land. – Bonn: Hanstein 1970. 223 p., 8 tabl., 73 p. ill. = Theophaneia XXII; kart. DM 67,50.

Bârlea, Octavian: Die Weihe der Bischöfe, Presbyter und Diakone in vorničänischer Zeit. – Mchn: Societas Academică Română 1969. 362 S. = Societas Academica Dacoromana. Acta philosophica et theologica III; kart. DM 36,–.

Burke, Patrick: The **monarchical episcopate** at the end of the first century. – JESt VII, 1970, 499–518.

Meinhold, Peter: Die geschichtstheologischen Konzeptionen des **Ignatius** von **Antiochien.** – Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten Vol. I, Mstr (1970), 182–191; p. 192–204: Barnard, L. W.: In defense of Pseudo-Pionius' account of Polycarp's martyrdom; p. 205–213: Winden, J. C. M. van: Le christianisme et la philosophie. Le commencement du dialogue entre la foi et la raison; p. 214–225: Malherbe, Abraham J.: **Athenagoras** on the pagan poets and philosophers; p. 226–235: Bolgiani, Franco: **Taziano,** »Oratio ad Graecos«, cap. 30,1; p. 236–248: Hall, Stuart G.: **Melito,** *Peri pascha* 1 and 2. Text and interpretation; p. 249–255: Halton, Thomas: Stylistic device in Melito, Peri pascha; p. 256–265: Perler, Othmar: Typologie der Leiden des Herrn in Melitons Peri pascha; p. 266–270: Chadwick, Henry: Some reflections on the character and theology of the Odes of Salomon; p. 271–276: Quispel, Gilles: The origins of the gnostic demiurge; p. 277–288: Unnik, W. C. van: The «Wise fire» in a gnostic eschatological vision.

Lumpe, Adolf: Zur Geschichte der Wörter *Concilium* und *Synodus* in der antiken christlichen Latinität. – AHC II, 1970, 1–21.

Jossa, Giorgio: Regno di Dio e Chiesa. Ricerche sulla concezione escatologica ed ecclesiologica dell' *Adversus haereses* di **Ireneo** di **Lione.** – Nap: D'Auria 1970. X, 263 p. = Historia salutis. Serie storica II; Lire 3200.

Testa, Emmanuele, OFM: Il peccato di Adamo nella patristica ‹Gen. III›. – Gerusalemme: Tip. dei PP. Francescani 1970. XIII, 217 p. = Studii biblici franciscani analecta III; $ 3,50.

Lot-Borodine, Myrrha: La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs. Préface de Jean Daniélou. – P: Ed. du Cerf 1970. 290 p. = Bibliothèque œcuménique IX; F 27,–.

Gero, Stephen: Miles gloriosus: The christian and military service according to **Tertullian.** – ChH XXXIX, 1970, 285–298.

Vermander, Jean Marie: Celse, source et adversaire de **Minucius Felix.** – RevÉtAug XVII, 1971, 13–25.

Instinsky, Hans Ulrich: Offene Fragen um Bischofsstuhl und Kaiserthron. – RömQu LXVI, 1971, 66–77.

Voelkl, Ludwig: Grabungs- und Forschungsberichte. – RömQu LXVI, 1971, 90–114; 31 Fig., 8 Taf.

Schwark, Jürgen: Das Martyrium des heiligen **Kalliopios.** – Mstr: Regensberg (1970). 142 S. = Forschungen zur Volkskunde XLIV; kart. DM 16,80. [Diss., Münster]

Dinkler, Erich: Der Einzug in Jerusalem. Ikonographische Untersuchungen im Anschluß an ein bisher unbekanntes Sarkophagfragment. Mit einem epigraphischen Beitrag von Hugo Brandenburg. – Opladen: Westdeutscher Verl. (1970). 95 S., 53 Abb., 1 Taf. = Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften CLXVII.

Lorenz, Rudolf: Das **vierte** bis **sechste** Jahrhundert ‹Westen›. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 108 S. = Die Kirche in ihrer Geschichte I, C 1; kart. DM 15,80.

Fontaine, Jacques: La nascita dell'umanesimo cristiano nella Gallia romana: Sant' **Ilario** di **Poitiers.** – RStLR VI, 1970, 18–39.

(Eusebius Emesenus:) Eusebius "Gallicanus". Collectio homiliarum [Homiliae]. Ed. Fr. Glorie ad fidem codicum collectionis ac singularum homiliarum [I:] (Homiliae 1–35.) – Turnh: Brepols 1970. LIV, 412 p. = Corpus christianorum. Series latina CI; FB 1350.

(Gregorius ‹Nazianzenus›) Gregor von Nazianz: Briefe. Hrsg. v. Paul Gallay. – B: Akademie-Verl. 1969. LVIII, 197 S. = Die griech. christl. Schriftsteller der ersten Jahrhunderte LIII; Lw. DM-Ost 60,–.

Boularand, E(phrem): Le sacerdoce mystère de crainte et d'amour chez saint **Jean Chrysostome.** – BLE LXXII, 1971, 3–36.

Ter Vrugt-Lentz, Johanna: Das Christentum und die Leberschau. – VigChr XXV, 1971, 17–28.

Hagemann, Wilfried: Wort als Begegnung mit Christus. Die christozentrische Schriftauslegung des Kirchenvaters **Hieronymus.** – Tr: Paulinus-Verl. 1970. XXXI, 236 S. = Trierer theologische Studien XXIII; DM 48,– [Diss., Rom Gregoriana]

Markus, Robert Austin: Saeculum: history and society in the theology of St. **Augustine.** – (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1970. IX, 252 p.; sh 75,–.

Geerlings, W.: Zur Frage des Nachwirkens des **Manichäismus** in der Theologie Augustins. – ZkTh XCIII, 1971, 45–60.

Pizzolato, Luigi Franco: Una possibile presenza lucreziana in Agostino ‹Conf. VII, 21, 27›. – RevÉtAug XVII, 1971, 55–57; p. 59–67: Folliet, Georges: «Otiosa dignitas». Une réminiscence cicéronienne dans *De nuptiis et concupiscentia* I, 2, 2; p. 69–81: Brabant, Ovilla: Classes et professions «maudites» chez saint Augustin, d'après les *Enarrationes in Psalmos*; p. 119–142: Madec, Goulven: Notes sur l'intelligence augustinienne de la foi; p. 171–175: La Bonnardière, Anne Marie: Le Livre de la Sagesse dans l'œuvre de saint Augustin; p. 177–182: Lamirande, Émilien: Supplément bibliographique sur l'ecclésiologie de saint Augustin.

Folgado Flórez, S., OSA: Principios de eclesiología agustiniana. – Aug X, 1970, 285–324.

Vries, Wilhelm de: Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Ephesos ‹431›. – AHC II, 1970, 22–55.

Capizzi, Carmelo, SJ: L'imperatore **Anastasio I** e la Sibilla Tiburtina. – OChP XXXVI, 1970, 377–406.

Cal Pardo, Enrique: El motivo de la encarnación, según San **Fulgencio** de **Ruspe.** – RET XXX, 1970, 265–306.

4. Mittelalter und Neuzeit

Hemmerle, Josef: Die **Benediktiner**klöster in **Bayern.** – Ottobeuren: Bayer. Benediktiner-Akademie; Augsb: Verl. Winfried-Werk in Komm. (1970). 415 S. mit Abb., 1 Ktn-Beil. = Germania sacra II; Lw. DM 58,–.

Hemmerle, Rudolf: Die **Benediktiner.** Ein Beitrag zur Geschichte des Ordens in den **Sudetenländern.** – Ein Leben – drei Epochen. Festschrift für Hans Schütz zum 70. Geburtstag, Mchn 1971, 122–143.

Der Johanniter-Orden, der Malteser-Orden. Der ritterl. Orden des hl. Johannes vom Spital zu Jerusalem. Seine Aufgaben, seine Geschichte. Hrsg. von Adam Wienand in Verb. mit Carl Wolfgang Graf von Ballestrem u. Christoph Frh von Imhoff. – Köln: Wienand (1970). 661 S. mit Abb. u. Ktn.; Lw. DM 48,–.

Runciman, Steven: Das **Patriarchat** von **Konstantinopel** vom Vorabend der türkischen Eroberung bis zum griechischen Unabhängigkeitskrieg (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, dt.) – Mchn: Beck (1970). X, 490 S.

Müller, I(so): Die Mönche von **Disentis** im 15., 16. und 17. Jahrhundert. – ZSKG LXIV, 1970, 282–309.

5. Mittelalter

Dufourcq, Charles-Emmanuel et Jean Gautier-Dalché: Histoire de l'**Espagne** au **Moyen Age.** Publication des années **1948–1969.** – RH XCV, 1971, 127–168.

Schramm, Percy Ernst: Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters. Bd IV, 4, 1: Rom und Kaiser. Geistliche und weltliche Gewalt. Das Reformpapsttum. Zur Geschichte von Nord- und Westeuropa. – Stu: Hiersemann 1970. 432 S. mit 19 Abb.; Lw. DM 88,–.

Jäschke, K. U.: Frühmittelalterliche Festkrönungen? Überlegungen zu Terminologie und Methode. – HZ CCXI, 1970, 556–588.

Heil, Wilhelm: **Alkuin**studien. Zur Chronologie und Bedeutung des Adoptianismusstreites. (Bd) I. – Düs: Schwann (1970). 72 S.; kart. DM 16,– [Diss., Freiburg/B]

Glötzner, Victor: Das Moskauer Cartum und die Byzantinische Kaiseridee. – Saeculum XXI, 1970, 393–418.

Bertolini, Paolo: La serie **episcopale napoletana** nei sec. **VIII** e **IX.** Ricerche sulle fonti per la storia dell' Italia meridionale nell' alto medio evo. – RStChIt XXIV, 1970, 349–440.

Robin, Gérard: Le problème de la vie commune au chapitre de la cathédrale Saint-Maurice d'**Angers** du **IX**e au **XII**e siècle. – CCM XIII, 1970, 305–322.

Löwe, Heinz: Das **Karlsbuch Notkers** von **St. Gallen** und sein zeitgeschichtlicher Hintergrund. – SZG XX, 1970, 269–302.

Lanzoni, Francesco: Storia ecclesiastica e agiografia faentina del **XI** al **XV** secolo a cura di Giovanni Lucchesi. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1969. X, 479 p. = Studi e testi CCLII; Lire 7000.

Cowdrey, H. E. J.: The **Gluniacs** and the Gregorian reform. – Oxf: Clarendon Pr. 1970. XXVII, 289 p.; sh 75/–.

Somerville, Robert: The French Councils of pope Urban II: Some basic considerations. – AHC II, 1970, 56–65.

Milis, Ludo: L'ordre des chanoines réguliers d'**Arrouaise.** Son histoire et son organisation, de la fondation de l'abbaye-mère ‹vers **1090**› à la fin des chapitres annuels ‹**1471**›. Vol I–II. – Brugge: De Tempel 1969. 653 p., 17 cartes; FB 1300.

Haubst, Rudolf: **Anselm**s Satisfaktionslehre einst und heute. – TrThZ LXXX, 1971, 88–109.

Hödl, Ludwig: Die ontologische Frage im frühscholastischen Eucharistietraktat Calix benedictionis. – Sola ratione. Anselm-Studien für Franciscus Salesius Schmitt, OSB zum 75. Geburtstag . . ., (Stu, Bad Cannstatt 1970), 87–110; S. 111–119: McIntyre, J.: Cur Deus homo: The axis of the argument.

Jaedicke, Hans-Georg: **Bernhard** von **Clairvaux.** Versuch eines Persönlichkeitsbildes. – Kerygma und Melos. Christhard Mahrenholz 70 Jahre, Kassel [u. a.] – B u. Hbg (1970), 495–511.

Vázquez, Isaac, OFM: Origen histórico del breve «*In excelsa*» de Inocencio XII sobre la Inmaculada Concepción. – Antonianum XLV, 1970, 98–144.

Stelzer, Winfried: Beiträge zur Geschichte der **Kurienprokuratoren** im **13.** Jahrhundert. – AHP VIII, 1970, 113–138.

Lourie, Elena: Free Moslems in the Balearics under christian rule in the thirteenth century. – Speculum XLV, 1970, 624–649.

Martínez, Felicísimo, OP: La eucaristía y la unidad de la Iglesia en Santo **Tomás** de **Aquino.** – Studium IX, 1970, 377–404.

Ruini, Camillo: La trascendenza della grazia nella teologia di san Tommaso d'Aquino. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1971. XX, 363 p. = AnGr CLXXX = Series fac. theol.: Sectio B, n. LVII; Lire 6000.

Die Quaestionen des **Nikolaus** von **Dinkelsbühl** zum Galaterbriefkommentar. Textkritische Ausgabe von Rudolf Damerau. – Gießen: Schmitz 1970. XXXII, 212 S. = Studien zu den Grundlagen der Reformation IX; kart. DM 26,–.

Binder, Karl: Die Lehre des Nikolaus von Dinkelsbühl über die Unbefleckte Empfängnis im Licht der Kontroverse. – Wien: Herder (1970). 231 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XXXI; kart. DM 21,90.

Ross, W. Braxton, Jr.: Giovanni **Colonna**, historian at Avignon. – Speculum XLV, 1970, 533–563.

Die Urkunden des Klosters **Liesborn**. Bearb. v. Siegfried Schmieder. Bd. I, 2: **1384–1464.** – (Liesborn: Archiv des Kreises Beckum.) 1970. 219 S. = Quellen und Forschungen zur Geschichte des Kreises Beckum IV; brosch. DM 15,–.

Lagarde, Georges de: La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge. III: Le defensor pacis. – Louv: Nauwelaerts; P: Béatrice-Nauwelaerts 1970. XIX, 389 p.; FB 530,–.

Schneyer, Johannes Baptist: Neuaufgefundene **Konstanz**er Konzilspredigten. – AHC II, 1970, 66–77.

Watanabe, Morimichi: The episcopal election of **1430** in Trier and Nicholas of Cusa. – ChH XXXIX, 1970, 299–316.

Décarreaux, Jean: Les **Grecs** au concile de l'union **Ferrare-Florence 1438–1439.** – P: Picard (1970). VIII, 222 p. = Publ. de la Société des études italiennes VI; F 26,–.

Johansen, Paul: Der Prozeß des Erzbischofs **Michael Hildebrand** von **Riga** mit der Stadt **Narva**. – Zeitschrift für Ostforschung XIX, 1970, 676–699.

Lasić, Dionysius, OFM: Sermones S. **Iacobi** de **Marchia** in codd. Vat. lat. 7780 et 7642 asservati. – AFrH LXIII, 1970, 476–565.

Pennington, Kenneth J., Jr.: Bartolomé de **Las Casas** and the tradition of medieval law. – ChH XXXIX, 1970, 149–161.

6. Gesamte Neuzeit

Roth, Hermann Josef: Die Abtei **Marienstatt** und die Gegenkapitel der Zisterzienser seit 1459. – AMrhKG XXII, 1970, 93–127.

Daur, Georg: Von Predigern und Bürgern. Eine **hamburg**ische Kirchengeschichte von der Reformation bis zur Gegenwart. – Hbg: Agentur des Rauhen Hauses (1970). 444 S. mit Abb.; Lw. DM 32,–.

Felice da Mareto, OFMCap: Le **cappuccine** nel mondo ‹**1538–1969**›. Cenni storici e bibliografia. – Parma: Libraria francescana editrice 1970. VIII, 478 p., 9 tav. = Biblioteca storico-religiosa I.

Mußner, Franz: Geschichte der **Hermeneutik** von Schleiermacher bis zur Gegenwart. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1970. 34 S. = Handbuch der Dogmengeschichte I, 3c ‹Teil 2›; kart. DM 10,–.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Chantraine, Georges, SJ: Le mustèrion paulinien selon les annotations d'**Érasme.** – RSR LVIII, 1970, 351–382.

Das Visitationsbuch der **Hamburger** Kirchen. **1508, 1521, 1525.** Hrsg. von Erich Keyser. Bearb. von Helga-Maria Kühn. – Hbg: Wittig (1970). 79, 512 S. mit 20 Abb. = Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs X; Lw. DM 85,–.

Boyer, Charles, SJ: **Luther.** Sa doctrine. – R: Pr. de l'Univ. Grégorienne 1970. 238 p.; Lire 2000.

Schwarzwäller, Klaus: Theologia crucis. Luthers Lehre von Prädestination nach De servo arbitrio, 1525. – Mchn: Kaiser 1970. 215 S. = Forschungen zur Geschichte u. Lehre des Protestantismus X, 39.

Siggins, Jan D. Kingston: Martin Luther's doctrine of Christ. – New Haven and Lo: Yale Univ. Pr. 1970. X, 333 p.; sh 90,–.

Schmidt, Martin: Luthers Weltverständnis. – Luther-Jahrbuch XXXVII, 1970, 102–120.

Beißer, Friedrich: Zur Deutung von Luthers Zwei-Reiche-Lehre. – KuD XVI, 1970, 229–241.

Peters, Albrecht: Luthers Rechtfertigungslehre in der Interpretation der modernen katholischen Theologie. – NZSTh XII, 1970, 267–293.

Haas, Martin: Täufertum und Volkskirche – Faktoren der Trennung. – Zwing XIII, 1970, 261–278.

Skrifter fra reformationstiden. Udgivet af Institut for dansk Kirkehistorie. I: En håndbog for sognepraester 1535. En gudelig formaning for enfoldige sognepraester 1530. Udgivet med indledninger, paralleltekster og noter af Martin Schwarz Lausten og Inger Bom. – Kop: Gads Forlag 1970. XXIII, [40], 48 p.

Neuser, Wilhelm [Heinrich]: **Calvin.** – B: de Gruyter 1971. 121 S. = Sammlung Göschen MMMV; kart. DM 5,80.

Blaser, Klauspeter: Calvins Lehre von den drei Ämtern Christi. – (Zü:) EVZ-Verl. (1970). 54 S. = Theologische Studien CV; geh. DM 6,20.

Seidel, Karl Josef: **Frankreich** und die deutschen **Protestanten.** Die Bemühungen um eine religiöse Konkordie und die französische Bündnispolitik in den Jahren **1534/35.** – Mstr: Aschendorff (1970). 191 S. = RGStT CII; kart. DM 34,– [Diss., Bonn]

Papacostea, Serban: Nochmals Wittenberg und Byzanz: Die Moldau im Zeitalter der Reformation. – ARG LXI, 1970, 248–262.

Stephens, William Peter: The Holy Spirit in the theology of Martin **Bucer.** – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1970. IX, 291 p.; sh 90,–.

Tellechea Idigoras, José Ignacio: Fray Bartolomé **Carranza** O.P. en el Concilio de Trento: Cuatro sermones inéditos. – AHC II, 1970, 135–175.

Ross, Don S.: Hooper's alleged authorship of *A brief and clear confession of the christian faith.* – Ch XXXIX, 1970, 18–29.

Spalding, James C.: The Reformatio legum ecclesiasticarum of 1552 and the furthering of discipline in England. – ChH XXXIX, 1970, 162–171.

Dandino, Anselmo: Correspondance du nonce en France Anselmo Dandino ‹**1578–1581**›. Ed. par I. Cloulas. – R: Pr. de l'Univ. Grég.; P: Boccard 1970. XXXII, 884 p. = Acta nuntiaturae Gallicae VIII.

Bücking, Jürgen: Zur Geschichte der **Delsberg**er Reformsynode von **1581.** – ZSKG LXIV, 1970, 310–327.

Gallicet Calvetti, C.: **Spinoza** e Fausto **Socino.** Su una fonte dell'irenismo etico spinoziano. – RStLR VI, 1970, 40–76.

Marchetti, Valerio: Basilio Guerrieri, Lelio Sozzini e un episodio di contestazione ecclesiale nel cinquecento senese. – RStChIt XXIV, 1970, 489–503.

Reinhard, Wolfgang: Katholische Reform und Gegenreformation in der **Kölner Nuntiatur 1584–1621.** Aufgaben und erste Ergebnisse eines Editionsunternehmens der Görres-Gesellschaft. ‹Nuntiaturberichte aus Deutschland. Die Kölner Nuntiatur I–V.› – RömQu LXVI, 1971, 8–65.

8. Neuere Zeit

Pfaffen, Rolf: Der Streit um das Laurentiushaupt. Die spanischen Bemühungen um die Erwerbung der Reliquie des **Laurentiushaupt**es in der Abtei **Gladbach** ‹1570–1628›. – Mönchengladbach: (Stadtarchiv) 1970. 107 S. mit 1 Abb. = Beiträge zur Geschichte von Stadt u. Abtei Mönchengladbach II.

Coolidge, John S.: The Pauline Renaissance in England. Puritanism and the Bible. – Oxf: Clarendon Pr. 1970. XIV, 162 p.; sh 42,–.

Bücking, Jürgen: Habsburg-Tirol und die Erhaltung des Bistums **Chur** im frühen **17.** Jahrhundert. – SZG XX, 1970, 303–320.

Pönicke, Herbert: Johann Ernst **Gluck.** Ein Widerstandskämpfer im Zeitalter der Frühaufklärung. – KiOst XIII, 1970, 104–132.

Willeke, Venantius, OFM: Cristoph **Severim** von **Lissabon** († 1652) und sein Hauptwerk. – AFrH LXIII, 1970, 352–376.

Gorceix, B.: Mystique et théâtre au XVII^e siècle, en Allemagne: «La comédie spirituelle des noces du Christ et de l'âme» de Christian Knorr von Rosenroth ‹1636–1689›. – RHR CLXXVIII, 1970, 179–190.

Jockenhövel, Klaus: Eine Denkschrift des Lukas **Holstenius** über die Rekatholisierung Hamburgs. – RömQu LXVI, 1971, 78–89.

Schäfer, Odulf, OFM: Einige skotistische Werke des 17. und 18. Jahrhunderts. – Antonianum XLV, 1970, 198–212.

Kra, Pauline: Religion in **Montesquieu**'s *Lettres persanes.* – Genève: Institut et Musée Voltaire 1970. 224 p. = Studies on Voltaire and the eighteenth century LXXII = Publications de l'Institut et Musée Voltaire; sfr 52,–.

Merzbacher, Friedrich: Der Kanonist Johann Nepomuk **Endres** ‹1730–1791›. Leben und Werk eines deutschen Kirchenrechtlehrers vor der Säkularisation. – AKathKR CXXXIX, 1970, 42–68.

Birke, Adolf M.: Bischof **Ketteler** und der deutsche Liberalismus. Eine

Untersuchung über das Verhältnis des liberalen Katkolizismus zum bürgerlichen Liberalismus in der Reichsgründungszeit. – Mz: Grünewald-Verl. (1971). XVIII, 135 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Kath. Akademie in Bayern B, IX; kart. DM 28,– [Diss., FU Berlin]

Der Schriftverkehr zwischen dem päpstlichen Staatssekretariat und dem Nuntius am Kaiserhof Antonio Eugenio **Visconti. 1767–1774.** Bearb. v. Andreas Cornaro [u. a.] Gesamtred.: Irmtraut Lindeck-Pozza. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1970. XXI, 561 S. = Publikationen des Österreich. Kulturinstituts in Rom 2, 2, I; kart. DM 136,–.

Perry, Lewis: Adin Ballou's Hopedale community and the theology of antislavery. – ChH XXXIX, 1970, 372–389.

Birdsall, Richard D.: The second great awakening and the New England social order. – ChH XXXIX, 1970, 345–364.

Kahle, Wilhelm: Graf Karl **Lieven** und seine Hochschulpolitik in **Dorpat.** Ein Beitrag zur Religionspolitik unter dem Zaren Alexander I. – Kyrios N. F. X, 1970, 211–224.

Schmid, Beat: L'espérance et l'itinéraire de la certitude chez **Lamennais.** Essai sur les idées constitutives de l'instinct et du sacrifice. – Bern: Lang 1970. 92 p. = Publications universitaires européennes. Série XIII: Langue et littérature françaises IV; sfr 22,– [Thèse, Zürich]

Olszamowska-Skowrońska, Sophie: La correspondance des **papes** et des empereurs de **Russie** ‹**1814–1878**›. Selon les documents authentiques. – R: Pont. Univ. Gregoriana 1970. XIX, 386 p. = Miscellanea historiae pontificiae XXIX; Lire 6000.

Sutter Fichtner, Paula: History, religion, and politics in the Austrian Vormärz. – History and theory X, 1971, 33–48.

McGiffert, A. C., Jr.: James **Marsh** ‹1794–1842›: Philosophical theologian, evangelical liberal. – ChH XXXVIII, 1969, 437–458.

Schmiel, Erich, MFSC: L'erezione del Vicariato Apostolico della **Africa Centrale** ‹**1846**›. – Euntes docete XXI, 1969, 99–127; XII, 1970, 87–109.

Anderson, Olive: The growth of christian militarism in mid-Victorian Britain. – EHR LXXXVI, 1971, 46–72.

Küppers, Werner: Das Bild **Döllingers** im Wandel der Zeit. – IKZ LX, 1970, 276–284; S. 339–409: Mann, Peter J.: Döllingers Gedanke der Wiedervereinigung der Kirchen in heutiger altkatholischer Sicht.

Caspar, Bernhard: Friedrich **Pilgram.** – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1970). 333 S. = Wegbereiter heutiger Theologie; Lw. DM 30,–.

Pottmeyer, Hermann Josef: Die historisch-kritische Methode und die Erklärung zur Schriftauslegung in der dogmatischen Konstitution *Dei filius* des 1. Vatikanums. – AHC II, 1970, 87–111.

Giamberardini, Gabriele, OFM: Impegni del Concilio Vaticano I per l'Oriente Cristiano e reazioni della Chiesa Egiziana. – Antonianum XLV, 1970, 303–473.

Chadwick, Owen: The **Victorian Church.** Vol. II: **1860–1914.** – Lo: Black 1970. VIII, 510 p. = An ecclesiastical history of England V.

Müller-Büchi, E. F. J.: **Segesser** und der Ausbruch des Kulturkampfes in der Diözese Basel. – ZSKG LXIV, 1970, 328–369.

Morelli, Emilia: Il palazzo del Quirinale da Pio IX a Vittorio Emanuele II. – AHP VIII, 1970, 239–300.

9. Neueste Zeit

Rogier, L. J.: Op-en neergang van het integralisme. – AGKatKN XII, 1970, 257–357.

Ernst, Eldon G.: The Interchurch world movement and the great steel strike of 1919–1920. – ChH XXXIX, 1970, 212–223.

Bremond, Henri – Maurice Blondel: Correspondance. Établie, présentée et annotée par André Blanchet. I: Les commencements d'une amitié ‹1897–1904›. – P: Aubier Montaigne (1970). 510 p. = Etudes Bremondiennes II; F 42,–.

Hauptmann, Peter: Die ekklesiologische Neubesinnung in der russischen Theologie des 20. Jhs. – Kyrios N.F. X, 1970, 225–234.

Schedler, Kenneth: Natur und Gnade. Das sakramentale Denken in der frühen Theologie Paul **Tillichs** ‹1919–1935›. – Stu: Evang. Verlagswerk (1970). 248 S.; Lw. DM 35,– [Diss., Marburg]

Racine, Louis, OP: L'évangile selon Paul Tillich. – P: Ed. du Cerf (1970). 175 p.; F 16,–.

Chapey, Fernand: Le principe de corrélation dans la théologie systématique de Paul Tillich. – RSR LIX, 1971, 5–25.

Kater, Horst: Die **deutsche Evangelische Kirche** in den Jahren **1933** und **1934.** Eine rechts- und verfassungsgeschichtliche Untersuchung zu Gründung und Zerfall einer Kirche im nationalsozialistischen Staat. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. 226 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes XXIV; brosch. DM 26,– [Diss., München]

Kleßmann, Christoph: Nationalsozialistische Kirchenpolitik und Nationalitätenfragen im Generalgouvernement ‹**1939–1945**›. – Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. N. F. XVIII, 1970, 575–600.

Zasche, Gregor, OSB: Extra nos. Untersuchung zu dem umstrittenen Begriff des Übernatürlichen bei evangelischen Theologen der Gegenwart. – Pad: Bonifacius-Dr. (1970). 240 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XXVI; Lw. DM 18,– [Diss., Innsbruck]

Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II. Curante et studio Archivi Concilii Oecumenici Vaticani II. Vol. I: Periodus prima. Pars I: Sessio publica I. Congregationes generales I–IX. Pars II: Congregationes generales X–XVIII. – (CdV:) Typ. Polygl. Vaticanis 1970. 674 p.; 784 p.; Lire 33 000.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Blondeau, R. A.: Mandarijn en astronoom. Ferdinand **Verbiest,** S.J. ‹1623–1688› aan het hof van de Chinese keizer. – Brug: Desclée [&] de Brouwer 1970. 526 p.; FB 385,–.

Camps, Arnulf, OFM: De **Nijmeegse** bijdrage aan de beoefening van de missiologie van **1963** tot **1970.** – MissWerk L, 1971, 5–20

Cesareo de Armellada, OFMCap: Concilio provincial de Santo Domingo, 1622–1623. – MissHisp XXVII, 1970, 129–252.

Gaubil, Antoine, SJ: Correspondance de **Pékin,** 1722–1759, publiée par René Simon. Préface par P. Demiéville. Appendices par Joseph Dehergne, S.J. – Gen: Droz 1970. XVIII, 1003 p.

Haas, Harry – Nguyên Bao Cong: **Vietnam.** The other conflict. – Lo: Sheed & Ward 1971. 207 p.; £ 1,65.

Kraus, Johann, SVD: Ein Pionier Missionar in Japan: P. Theodor **Gabriel** SVD, **1882–1963.** – R: Collegium S.V.D. 1970. 76 p. = Verbum. Supplementum XIII.

Neill, Stephen: The story of the christian church in **India** and **Pakistan.** – GrR: Eerdmans 1970. 184 p. = Christian world mission books; $ 3,95.

Akkeren, Philip van: Sri and Christ. A study of the indigenous church in **East Java.** – Lo: Lutterworth Pr. (1970). XXIV, 229 p. = World studies of churches in mission; sh 27/6.

Santos, Angel, SJ: Aspecto misional del concilio Vaticano I. – EE XLV, 1970, 491–532.

Witschi, Hermann: Geschichte der **Basler** Mission. Bd V: **1920–1940.** – Bas: Basileia-Verl. 1970. 423 S., 4 Taf.; sfr 19,80.

The Mission of the Church and the propagation of the faith. Papers read at the 7th Summer Meeting and the 8th Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society. Ed. by G(eoffrey) J(ohn) Cuming. – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1970. 170 p. = Studies in church history VI.

Jahresbericht der Basler Mission 1969–70. – Bas: Ev. Missionsgesellschaft 1970. 88 S.

Oecuménisme en mission. Rapports, échanges et carrefours de la XLe semaine de missiologie de Louvain, 1970. – Brug: Desclée [&] de Brouwer 1970. 250 p. = Museum Lessianum. Section missiologique LIV; FB 235.

Vries, Egbert de – François Houtart: Églises et développement. Une analyse de leur action scolaire, sanitaire et sociale dans le «Tiers monde». Texte provisoire. – Brux: Centre de documentation sur l'action des Eglises dans le monde 1970. 372 p.

Dörmann, Johannes: Die Eine Kirche und die vielen Kulturen. – Die Kirche im Wandel der Gesellschaft, Wü (1970), 240–257; S. 125–137: Glazik, Josef, MSC: Teilkirche – Weltkirche.

Hastings, Adrian: Mission and ministry. – Lo: Sheed & Ward 1971. 214 p.; £ 1,65.

Van Nieuwenhove, Jacques: L'évangile au cœur du développement? – Cultures et développement II, 1969–1970, 494–504.

Jiménez, Marcos: Catéchèse et pays sous-développés. – Idoc, n° XL (15–2–1971), 67–95.

Readings in missionary anthropology. – Tarrytown, N. Y.: Practical Anthropology 1971. X, 368 p.; $ 3,50.

Einheimische und ausländische Ordensleute in **Indonesien.** – Brux: Pro Mundi Vita 1971. 36 S. = Pro Mundi Vita XXXV.

Chrétiens aux **Philippines.** – Informations cath. internationales, n° CCCLXXII (15–11–1970), 22–29; p. 31–36: Catholiques en Australie.

Promper, Werner: Amérique latine 1969. – EglViv XXII, 1970, 366–374.

Torres, Camilo: Cristianismo y revolución. Prólogo, selección y notas de Oscar Maldonado, Guitemie Oliviéri y Germán Zabala. – Mex: Ed. Era 1970. 612 p.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

The World-Religions speak on "The relevance of religion in the modern world". Ed. by Finley P. Dunne. – The Hague: Junk 1970. XVIII, 220 p. = World Acad. of art and science VI.

Bowker, John: Problems of suffering in religions of the world. – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1970. XII, 318 p.; sh 70/–.

Kirk, Geoffrey Stephen: **Myth:** its meaning and function in ancient cultures. – (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1970. 299 p. = Sather classical lectures; £ 3,25.

Hornung, Erik: Der Eine und die Vielen. **Ägyptische** Gottesvorstellungen. – Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1971. VIII, 280 S. mit 20 Abb., 5 Taf.

Rabinowicz, Harry M[ordka]: The world of **Hasidism.** – Lo: Vallentine, Mitchell (1970). 271 p.

Scholem, Gershom: The neutralisation of the messianic element in early Hasidism. – Journal of Jewish Studies XX, 1969, 25–55.

Boyce, Mary: Toleranz und Intoleranz im **Zoroa**strismus. – Saeculum XXI, 1970, 325–343.

Mus, Paul: Traditions asiennes et **Bouddhisme** moderne. Essai d'analyse structurale. – Tradition und Gegenwart = EranosJb XXXVII, 1968, Zü 1970, 161–276.

Pensa, Corrado: The conception of man in Ancient Buddhism. – Man, culture and religion. Studies in religious anthropology = Studia missionalia XIX, R 1970, 39–54; p. 55–86: Snellgrove, David L.: Sanctified man in Mahāyāna Buddhism; p. 87–100: Johnston, William, SJ: The notion of man in Zen Buddhism; p. 101–122: Dhavamony, M., SJ: The concept of man in early Hinduism; p. 123–131: Hacker, Paul: Saṅkara's conception of man; p. 133–148: Dhavamony, M., SJ: Rāmānuja's conception of man as related to God; p. 149–163: Finance, Joseph de, SJ: Dualité et unité de l'homme. Réflexions sur l'anthropologie Sāmkhya; p. 165–175: Bolle, Kees W.: Views of class, caste and mankind.

Dhavamony, Mariasusai, SJ: **Vākyasudhā.** The nectar of sayings. – Gr LI, 1970, 711–744; p. 744–745: Résumé.

Schnaufer, Albrecht: Frühgriechischer Totenglaube. Untersuchungen zum Totenglauben der myken. und homerischen Zeit. – Hild, NY: Olms 1970. VIII, 213 S. = Spudasmata XX; brosch. DM 26,80. – [Diss., Tübingen]

Welch, Holmes H.: The Bellagio conference on **Taoist** studies. – History of religions IX, 1969/70, 107–136.

Le Shî 'isme imâmite. Colloque de Strasbourg ‹6–9 mai 1968›. – P: Pr. Univ. de France 1970. 311 p. = Bibliothèque des Centres d'études supérieures spécialisés; F 50,–.

Brudnoy, David: Militant sainthood: **Nichiren**. – Numen XVII, 1970, 19–44

Mbiti, John S.: Concepts of God in **Africa**. – Lo: SPCK 1970. XV, 348 p.; £ 3,–.

Kilson, Marion: Libation in **Ga Ritual**. – Journal of religion in Africa II, 1969, 161–178; ∼ Taxonomy and form in Ga Ritual. – Journal of religion in Africa III, 1970, 45–66.

Wedemeyer, Inge von: Sonnengott und Sonnenmenschen. Kunst und Kult, Mythos und Magie im alten **Peru**. – Tü: Wasmuth (1970). 282 S. mit Abb. = Die großen Rätsel der Vergangenheit III; DM 34,–.

VI. Religionsphilosophie

Hager, Fritz-Peter: Der Geist und das Eine. Untersuchungen zum Problem der Wesensbestimmung des höchsten Prinzips als Geist oder als Eines in der griech. Philosophie. – Bern, Stu: Haupt (1970). IX, 451 S. = Noctes Romanae XII; kart. DM 56,50. – [Habil.-Schrift, Bern]

Dempf, Alois: **Evagrios Pontikos** als Metaphysiker und Mystiker. – PhJ LXXVII, 2, 1970, 297–319.

Blázquez Carmona, F.: Evolución histórica en el planteamiento del problema de Dios. – Studium X, 1970, 315–346.

Haas, Alois M(aria): Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister **Eckhart**, Johannes **Tauler** und Heinrich **Seuse**. – Frb/S: Universitätsverl. 1971. 226 S. = Dokimion III; sfr 28,– [Habil.-Schrift, Zürich]

Reboul, Olivier: Kant et la religion. – RHPhR L, 1970, 137–153.

Cornehl, Peter: Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei **Hegel** und in der Hegelschen Schule. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 378 S.; kart. DM 38,– [Diss., Mainz]

Ulrich, Ferdinand: Begriff und Glaube: Über Hegels Denkweg ins „absolute Wissen". – FZPhTh XVII, 1970, 344–399.

Roig Gironella, Juan, SJ: **Balmes** y las pruebas de la existencia de Dios. – GiornMet XXV, 1970, 264–297.

Tilliette, Xavier: **Schelling**: Une philosophie en devenir. Tome I: Le système vivant. 1794–1821. Tome II: La dernière philosophie. 1821–1854. – P: Vrin 1970. 658 p.; 547 p. = Bibliothèque d'histoire de la philosophie; F 120,–.

Ulke, Karl-Dieter: Der Mensch unter dem Gericht der Wirklichkeit. Der Habitus als anthropologische Schlüsselkategorie im Denken von J. H. **Newman**. – Newman Studien VIII, Nbg 1970, 13–122. [Diss., Köln]

Breuvart, J.-M.: Place et rôle de la religion dans la pensée d'A.N. **Whitehead**. – MSR XXVII, 1970, 96–114.

Martín Velasco, Juan: Hacia una filosofía de la religión cristiana. La obra de H. **Dumery**. – Madr: Inst. Sup. de Pastoral 1970. 206 p. = Colección de Estudios del Instituto Sup. de Pastoral. Univ. Pont. de Salamanca III.

Hartshorne, Charles: Creative synthesis and philosophic method. – Lo: SCM Pr. (1970). XXI, 337 p. = The library of philosophy and theology; sh 80/–.

Trethowan, Illtyd: Absolute value. A study in christian theism. – Lo: Allen & Unwin; NY: Humanities Pr. (1970). 255 p. = Muirhead library of philosophy; sh 60,–.

Vries, Josef de, SJ: Metaphysik unter Ideologieverdacht. – ThPh XLVI, 1971, 1–18.

Gilkey, Langdon: Religion and the scientific future: Reflections on myth, science and theology. – NY: Harper & Row 1970. X, 193 p.

Van Steenberghen, Fernand: Connaissance divine et liberté humaine. – RTL II, 1971, 46–68.

Lay, Rupert, SJ: Der neue Glaube an die Schöpfung. – Olten u. Frb/B: Walter-Verl. (1971). 223 S.; Lw. DM 19,–.

Fischer, Hermann: Die neuere philosophische **Anthropologie** in ihrer Bedeutung für das christliche Menschenverständnis. – Fides et communicatio. Festschrift für Martin Doerne zum 70. Geburtstag ..., Gö (1970), 101–125.

Müller, A. M. Klaus – Wolfhart Pannenberg: Erwägungen zu einer Theologie der Natur. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1970). 80 S.; kart. DM 9,80; [enth.:] S. 7–31: Müller, A. M. Klaus: Über philosophischen Umgang mit exakter Forschung und seine Notwendigkeit; S. 33–80: Pannenberg, Wolfhart: Kontingenz und Naturgesetz.

VII. Fundamentaltheologie

Kasper, Walter: Die Funktion der Theologie in der Kirche. – Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970, (Zü/Eins/Köln, Mz 1971), 45–52; S. 53–59: Jossua, Jean-Pierre: Von der Theologie zum Theologen; S. 60–67: Schillebeeckx, Edward: Die Kritik in der Theologie.

Sauter, Gerhard: Vor einem neuen **Methodenstreit** in der Theologie? – Mchn: Kaiser Verl. (1970). 102 S. = Theologische Existenz heute. [N. F.] CLXIV; kart. DM 6,80.

Schillebeeckx, E. C. F. A., OP: Naar een verruiming van de hermeneutiek: de 'nieuwe kritische theorie'. – TTh XI, 1971, 30–50; p. 51: Summary: Toward a critical expansion of theological hermeneutics.

Les deux visages de la **théologie** de la **sécularisation.** Analyse critique de la théologie. Analyse critique de la théologie de la sécularisation en collaboration. – (Tourn:) Casterman (1970). 268 p. = L'actualité religieuse XXIX; F 22,–.

La recherche en philosophie et en théologie. [Par] Dominique Dubarle [e. a.] – P: Ed. du Cerf 1970. 273 p. = Cogitatio fidei XLIX = Recherches de philosophie VIII; F 33,–; [cont. e. a.:] p. 13–74: Widmer, Gabriel-Ph.: Critique et praxis en théologie et en philosophie; p. 75–155: Poulain, Jacques: Le mysticisme du Tractatus logico-philosophicus et la situation paradoxale des propositions religieuses; p. 157–205: Kalinowski, Georges: Philosophie, théologie et métathéorie. Réflexions sur les possibilités de rigueur des discours philosophiques et théologiques; p. 207–273: Bréton, Stanislas: Logique et argument de convenance en théologie.

Schupp, F(ranz), SJ: Kritisches Denken in der Theologie. – ZkTh XCII, 1970, 328–341; ∼ Zwei Reflexionsstufen. Bemerkungen zu Pluralismus, Probabilität, Theorie und Kritik in der Theologie. – ZkTh XCIII, 1971, 61–73.

Fawcett, Thomas: The symbolic language of religion. An introductory study. – (Lo:) SCM Pr. (1970). 288 p.; £ 2,75.

Torrance, Thomas F.: God and rationality. – Lo, NY, Tor: Oxford Univ. Pr. 1971. 216 p.; sh 55.

Biser, Eugen: Gott verstehen. Erwägungen zum Verhältnis **Mensch** und **Offenbarung**. – Mchn, Frb/B: Wewel (1971). 143 S.; kart. DM 12,80.

Glaubensbegründung heute. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1970). 130 S. = Botschaft u. Lehre; kart. DM 9,90; [enth.:] S. 11–21: Splett, Jörg: Gottesbeweise: Für und wider; S. 25–50: Kern, Walter: Der Gottesbeweis Mensch; S. 51–74: Scheele, Paul-Werner: Der Mensch von heute vor dem Anspruch Jesu; S. 75–97: Scheele: Paul-Werner: Jesus-Christus – Hoffnung der Welt und Zeichen des Widerspruchs; S. 99–115: Bulst, Werner, SJ: Die Wunder Jesu und unser Glaube; S. 117–130: Bulst, Werner, SJ: Die Auferstehung Jesu: Gegenstand oder Grund unseres Glaubens?

Rosa, Giuseppe de, SJ: **Fede** cristiana, tecnica e secolarizzazione. – R: Ed. La Civiltà cattolica (1970). 261 p.; Lire 2500.

Monden, Louis, SJ: Wie können Christen noch glauben? (Een taal waar in wij God verstaan, dt.) – Sa: Müller Verl. (1971). 214 S.

Kunz, Erhard: Der christliche Glaube als Krise. – Christentum als Krisis ..., (Wü 1971), 66–102.

VIII. Dogmatik

Schmaus, Michael: Hermeneutische Grundlagen der katholischen Dogmatik. – Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft = Salzburger Studien zur Philosophie IX, Sa/Mchn (1971), 151–161; S. 163–171: Dantine, Wilhelm: Hermeneutik und systematische Theologie in evangelischer Sicht.

Flick, M(aurizio), SJ – Z(oltan) Alszeghy, SJ: Fondamenti di una antropologia teologica. – (Fiorentina:) Libr. Ed. Fiorentina (1970). 442 p. = Nuova Collana di teologia cattolica X; Lire 5800.

Caba, José, SJ: De los Evangelios al Jesús histórico. Introducción a la cristología. – Madr: Ed. Católica 1971. XXXI, 433 p. = Biblioteca de autores cristianos CCCXVI = Historia salutis.

Kolb, Anton: Menschwerdung und Evolution. Entwurf einer geschichtsphilosophischen Christologie. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1970). 203 S.; kart. ÖSch 129,–.

Peyrot, Lucien: Ma mort est ta vie. Essai de christologie phénoménologique en commentaire au deuxième article du Credo. – Genève: Labor et fides (1970). 208 p. = Nouvelle série théologique XXIII.

Schwarzwäller, Klaus: Vere Deus – Aspekte einer christologischen Formel. – EvTh XXXI, 1971, 192–210.

Merayo, Fernando, MSC: María tipo de la Iglesia santa y santificante. – RET XXIX, 1969, 143–166.

Bouyer, Louis: L'**Église** de Dieu. Corps de Christ et temple de l'Esprit. – P: Ed. du Cerf 1970. 704 p.; F 69,–.

Keller, Max: „Volk Gottes" als Kirchenbegriff. Eine Untersuchung zum neueren Verständnis. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1971). 330 S.; kart. DM 19,80. – [Diss., S. Anselmo Rom]

Kühn, Ulrich: Die **Taufe** – Sakrament des Glaubens. – KuD XVI, 1970, 282–299.

Marinelli, Francesco: Battesimo e Trinità. – Div XV, 1971, 64–98.

Hubert, Hans: Sakramentsverständnis und Kindertaufe. – MThZ XIX, 1969, 315–329.

Reinhardt, Klaus: Die Kindertaufe in dogmatischer Sicht. – TrThZ LXXIX, 1970, 193–207.

Schoonenberg, Piet: Theologische Fragen zur Kindertaufe. – Christsein ohne Entscheidung oder soll die Kirche Kinder taufen?, Mz (1970), 108–128; S. 129–159: Kasper, Walter: Glaube und Taufe.

Lotz, Johannes, SJ: Zur Frage der Kindertaufe. Eine anthropologische Darlegung. – TrThZ LXXX, 1971, 110–121.

Bertuletti, Angelo: La presenza di Cristo nel sacramento dell' **Eucaristia**. – R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1969. 255 p. = Corona Lateranensis XIX; Lire 2500.

Durwell, François-Xavier, CSSR: Eucharistie et parousie. Le principe d'interprétation de la présence réelle. – Lumen Vitae XXVI, 1971, 89–128.

Bourassa, François, SJ: L'**onction** des **malades**. – R: Pr. de l'Univ. Grégorienne 1970. 99 p.; Lire 900.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Lengsfeld, Peter: Sind heute die traditionellen Konfessionsdifferenzen noch von Bedeutung? – UnSa XXVI, 1971, 27–36; S. 37–50: Köhnlein, Manfred: Protestantische Attitüden als Hindernisse der Kirchenreform.

O'Connor, Edward D., CSC: The **pentecostal** movement in the **Catholic Church**. – Notre Dame/Indiana: Ave Maria Pr. (1971). 301 p.

Frieling, Reinhard: Die Bewegung für Glauben- und Kirchenverfassung 1910–1937. Unter bes. Berücks. der Beitr. d. dt. evang. Theologie u. der evang. Kirchen in Deutschland. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 319 S. = Kirche und Konfession XVI; brosch. DM 38,– [Diss., Münster]

Reinitz, Richard Ed.: Tensions in **American Puritanism**. – NY, Chicester: Wiley 1970. XV, 192 p. = Problems in American history.

Wadensjö, Bengt: Toward a world **Lutheran Communion**. Develop-

ments in Lutheran cooperation up to 1929. – Upps 1970 (: Verbum) 371 p. = Acta Universitatis Upsaliensis XVIII. [Diss., Uppsala]

Thurnwald, Erik: Ökumenische Perspektiven. Zur Geschichte des **deutsch-böhmischen Protestantismus.** – Ein Leben – drei Epochen. Festschrift für Hans Schütz zum 70. Geburtstag, Mchn 1971, 166–181.

Kalogirou, Johannes: Der altkatholisch-orthodoxe Dialog. – IKZ LX, 1970, 322–347; S. 347–360: Bläser, Peter: Das altkatholisch-römisch-katholische Gespräch.

Drummond, Richard H.: Toward theological understanding of **Buddhism.** – JESt VII, 1970, 1–22.

Christen wollen das eine Abendmahl. Mit Beitr. von Heinrich Bacht, Peter Brunner, Walter Kasper, Alfons Kirchgässner, Karl Lehmann, Wolfhart Pannenberg. – Mz: Grünewald-Verl. (1971). 71 S. = Publik-Bücher; DM 5,80.

Parys, Michel van: Le rôle de la théologie patristique dans l'avenir de l'**œcuménisme.** – Irénikon XLIV, 1971, 7–22.

Beumer, Johannes, SJ: Ökumenische Tendenzen auf dem Ersten Vatikanum. – ThPh XLV, 1970, 390–408.

Wesemann, Paulus: De motu œcumenico in Germania. – PerRMCL LIX, 1970, 691–713.

Lebeau, Paul, SJ: Points de vue sur l'actualité œcuménique ‹1969–1970›. – NRTh, A. CIII, = T. XCIII, 1971, 167–179.

Javierre, Antonio M.: El ingresso de Roma en el consejo ecumenico de Iglesias. ‹Reflexión teológica›. – Sales XXXII, 1970, 559–600.

Hudson, Darril: Ökumene und Politik (The ecumenical mouvement in world affairs, dt.) – Stu, B, K, Mz: Kohlhammer (1970). 224 S. = Reihe Kohlhammer; kart. DM 17,80.

Entwicklungsprogramme der Ökumene. – Mannh, Ludw: Pesch-Haus 1970. 131 S. = Kirche und Dritte Welt III; kart. DM 4,80.

Heuvel, Albert H. van den: Das Programm zur Bekämpfung des **Rassismus** des ökumenischen Rates der Kirchen nach der Tagung in Addis Abeba. – OekRu XX, 1971, 113–125; S. 126–139: Scheuner, Ulrich: Das Problem der Gewalt und der gewaltsamen sozialen Veränderung in der ökumenischen Diskussion.

Walther, Christian: Rassimus. Eine Dokumentation zum ökumenischen Antirassismusprogramm. – (B, Hbg: Luther. Verlagshaus 1971.) 101 S. = Zur Sache VI; kart. DM 6,80.

X. Moraltheologie

Urban, Linwood: A revolution in English moral theology. – AThR LIII, 1971, 5–20.

Boureau, Daniel: La mission des parents. Perspectives conciliaires de Trente à Vatican II. – P: Ed. du Cerf 1970. 425 p. = Histoire de la morale et des mœrs; F 52,–.

Pöhlmann, Horst-Georg: Ethik zwischen Tradition und Situation. Zum Problem der Situationsethik, unter bes. Berücks. der Situationsethik von J. **Fletcher.** – NZSTh XII, 1970, 125–135.

Piper, Otto A.: Christian ethics. – Lo: Nelson 1970. XIII, 392 p.; £ 5,25.

Bednarski, A. F., OP: La verifica delle norme morali. – Angelicum XLVII, 1970, 371–384.

Renner, Rudolf: Wie entsteht Moral? Theologische Bemerkungen über „die Macht der Moral". – Zeitwende XLII, 1971, 18–27; S. 1–10: Rorarius, Winfried: Aggression und Autorität. Fragen an einen Psychologen; S. 11–17: Rohrmoser, Günter: Aggression und Moral. Philosophische Bemerkungen über „die Moral der Macht".

Hofmann, Rudolf: Das **Menschliche** im christlichen Ethos. – Humanismus zwischen Christentum und Marxismus = Münchener Akademie-Schriften LVI, Mchn (1970), 145–168.

Valori, Paulus, SJ: De ordine morali ut fundamento iuris positivi. Adnotationes philosophicae circa quasdam hodiernas quaestiones. – PerRMCL LIX, 1970, 355–370.

Keck, Leander E. and James E. Sellers: Theological ethics in an American crisis. A case study. – Interpr XXIV, 1970, 456–481.

Spinsanti, Sandro: Istanze per una nuova morale della **malattia.** – Div XIV, 1970, 171–187.

Gansewinkel, Albert van: Katholische **Sexualethik** im Wandel. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1971). 50 S. = Kritische Texte VI.

Ell, Ernst: Sexualmoral, voreheliches Geschlechtsleben und Zölibat. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1970). 53 S. = Kritische Texte II.

Bleistein, Roman: Sexualerziehung zwischen Tabu und Ideologie. – (Wü:) Echter Verl.; (Innsbr-Mchn:) Tyrolia (1971). 208 S.; kart. DM 14,80.

Lippert, Peter: Dürfen wir, was wir können? Ethische Aspekte einer technischen **Zukunftsplanung.** – TrThZ LXXIX, 1970, 293–305.

Fuchs, Josef, SJ: Moral aspects of human progress. – Theology meets progress. Human implications of development, R 1971, 145–169.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Špidlík, Thomas: Spiritualität des östlichen Christentums. – Handbuch der Ostkirchenkunde, Düs (1971), 483–502; S. 503–542: Arseniew, Nikolaus von: Die Spiritualität der Ostkirche; S. 543–568: Špidlík, Thomas: Das östliche Mönchtum und das östliche Frömmigkeitsleben; S. 569–632: Wiertz, Paul: Zur religiösen Volkskultur der orientalischen u. orthodoxen Kirchen – Volksglauben u. Volksbrauch; S. 633–645: Arseniew, Nikolaus von: Die religiöse Familientradition in Rußland.

Frank, Suso, OFM: Die Erforschung der Anfänge des Mönchtums und die Frage der Hermeneutik. – FStudien LIII, 1971, 28–44.

Fortino, Eleuterio F.: Il monachesimo nell' **Athos.** – StudFranc LXVII, 1970, 197–231.

Becker, Petrus, OSB: Das monastische Reformprogramm des Johannes **Rode,** Abtes von St. Matthias in Trier. Ein darstellender Kommentar zu seinen consuetudines. – Mstr: Aschendorff (1970). XIX, 218 S. = Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens XXX; kart. DM 42,–.

Grass, Nikolaus: Abgeschieden Leben. Via antiqua und devotio moderna in Auseinandersetzung um eine Waldklause im Hochgebirge Tirols. Zugleich ein Beitrag zum Begarden- und Beginentum in den Ostalpen. – Cusanus-Gedächtnisschrift . . ., Innsbr/Mchn 1970, 339–379.

Wendehorst, Alfred: Über das Nachleben **St. Kilians** in **Irland.** – Volkskultur und Geschichte. Festgabe für Josef Dünninger zum 65. Geburtstag, B 1970, 440–451.

Oury, Guy, OSB: Pour une meilleure connaissance de la formation spirituelle de **Marie** de l'**Incarnation**: le mouvement de restauration catholique en **Touraine** ‹1599–1639›. – Église et théologie I, 1970, 39–59. 171–204.

Sudbrack, Josef, SJ: Die Krisis des **Ignatius** von **Loyola.** – Christentum als Krisis . . ., (Wü 1971), 103–147.

Nicolau, Miguel, SJ: Origen de los ejercicios. – Manresa XLII, 1970, 279–294; p. 377–396: Nicolau, Miguel, SJ: Origen de los ejercicios de san Ignacio.

Valvekens, J. B., OPraem: Een passiesermoen van pastoor **Jan** van **Zuetendael** O.Praem ‹1581›. – OGE XLV, 1971, 45–60.

Pacho, Eulogio, OCD: La iluminación mística según los teólogos de la **Escuela Teresiana.** – El Monte Carmelo LXXIX, 1971, 3–25.

Bottereau, Georges: Histoire des écrits du P. Claude **Judde,** SJ ‹**1661–1735**›. Appendice: «Considération sur le soin des malades». – RAM XLVII, 1971, 45–74.

Margerie, Bertrand de, SJ: L'insertion du Moi et du Nous dans la vie contemplative, selon Thomas **Merton.** – ScE XXII, 1970, 315–340.

Roch, Holm-Dieter: Naive Frömmigkeit der Gegenwart. Eine kritische Untersuchung der Schriften Werner **Heukelbachs.** – Marb: Elwert 1969. 230 S. = Schriften des Instituts für Wissenschaftl. Irenik der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main XI; kart. DM 14,– [Diss., Bochum]

Hansemann, Georg: Können wir heute noch **beten**? – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1971). 80 S. = Reihe X; kart. DM 4,–.

Fortmann, Han: Der Weg zum Selbst. Christliche Existenz zwischen Joga und Revolution (Oosterse renaissance. Kritische reflecties op de cultuur van nu, dt.) – Düs: Patmos-Verl. (1971). 83 S. = Dialog mit Gott; kart. DM 8,50.

Johnston, William: The still point. Reflections on Zen and christian mysticism. – NY: Fordham Univ. Pr. 1970. 193 p.; $ 7,50.

Alonso del Campo, Urbano, OP: Posibilidad y limites de un estudio psicológico de la **conversión** religiosa. – Angelicum LXVIII, 1971, 74–92.

Gagnan, Dominique: Monachisme ou monasticisme? – ÉtF XXI, 1971, 55–89.

Eger, Josef: Herz der Kirche? Kritische Betrachtungen zum **Ordensleben.** – Frb/B: Seelsorge-Verl. (1971). 136 S.; kart. DM 7,20.

Krauss, Heinrich, SJ: Aktuelle Aspekte der Ordensarmut. – GL XLIV, 1971, 103–124.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Goertz, Hans-Josef: Staat und Widerstandsrecht bei **Thomas** von **Aquin.** – FZPhTh XVII, 1970, 308–343.

Berchtold, Alfred: Von Rerum novarum bis Populorum progressio. – Ein Leben – drei Epochen. Festschrift für Hans Schütz zum 70. Geburtstag, Mchn 1971, 182–227; S. 299–323: Huber, Augustinus Kurt: Deutsche katholische Jugendbewegung in der ČSR 1918–1939; S. 324–340: Machunze, Erwin: Die christlichen Gewerkschaften; S. 341–357: Hackenberg, Richard: Der deutsche Orden und die katholisch-soziale Bewegung.

Mueller, Franz H[ermann]: Kirche und Industrialisierung. Sozialer Katholizismus in den Vereinigten Staaten und in Deutschland bis zu Pius XII. – Osn: Fromm (1971). 241 S. = Fromms Taschenbücher Zeitnahes Christentum LX; kart. DM 8,80.

Hollweg, Arnd: Theologie und Empirie. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Sozialwissenschaft in den USA und Deutschland. – Stu: Evang. Verlagswerk (1971). 590 S.; Lw. DM 32,50.

Post, Werner: Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max **Horkheimers.** – Mchn: Kösel (1971). 155 S.

Klüber, Franz: Grundrisse der katholischen Gesellschaftslehre. – Osn: Fromm (1971). 352 S. = Fromms Taschenbücher Zeitnahes Christentum LXI; kart. DM 11,80.

Habermas, Jürgen – Niklas Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung? – Ffm: Suhrkamp (1971). 404 S.; kart. DM 15,–.

Moritz, Hans: Religionssoziologie als theologische Disziplin. – ThLZ XCV, 1970, Sp. 881–892.

Scharf, Betty R.: The sociological study of religion. – Lo: Hutchinson Univ. Libr. 1970. 190 p.; £ 1,65.

Sohn, W.: Der soziale Konflikt als ethisches Problem. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1971). 250 S. = Studien zur evangelischen Ethik VIII; kart. DM 48,–.

Hertz, Robert: Sociologie religieuse et folklore. Avant-propos de Marcel Mauss. Préface de Georges Balandier. (2nd édition). – P: Pr. Univ. de France 1970. XX, 205 p. = Bibliothèque de sociologie contemporaine; F 18,–.

Ringeling, Hermann: Wenn die Kirche weltlich wird. Die sogenannte **Säkularisierung** des Christentums. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1970). 64 S. = Aspekte moderner Theologie XIV.

Rendtorff, Trutz: Christentum zwischen Revolution und Restauration. Politische Wirkungen neuzeitlicher Theologie. – Mchn: Claudius-Verl. (1970). 138 S.; kart. DM 7,–.

Leeuwen, Arend Th[eodor] van: Revolution als Hoffnung (Development through revolution, dt.) Strategie des sozialen Wandels. – Stu, B: Kreuz-Verl. (1970). 246 S.; Lw. DM 29,80.

Vaskovics, László A.: **Familie** und religiöse Sozialisation. [Mit Diagr. u. Tab.] – Wien: Verl. Notring 1970. 450 S., 2 Kt. gef.

Spichtig, Klaus: Mittelschüler und kirchliche Bindung. Eine pastoralsoziologische Studie. – Bern: Lang 1970. XII, 229 S. = Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII: Theologie I; sfr 30,– [Diss., Freiburg/S.]

Schaller, Fritz Patrick: Zum **Informationsrecht** im kirchlichen Raum. Eine Studie nach den Texten des Vatikanum II. Vorwort von Carl Doka. – Frb/S: Universitätsverl. 1970. 134 S. = Öffentliche soziale Kommunikation II; sfr 18,–.

Graaf, J. de: Die **Gewalt**: Kritik ihrer Rechtfertigung. – ZEvE XV, 1971, 129–141; S. 141–150: Thunberg, A.-M.: Macht, Zwang und Gewalt – Notwendigkeit und Entartung.

Konflikte zwischen Wehrdienst und Friedensdiensten. Ein Strukturproblem der Kirche. Hrsg. v. Ulrich Duchrow und Gerta Scharffenorth. – Stu: Klett Verl.; Mchn: Kösel-Verl. (1970). 278 S. = Studien zur Friedensforschung III; kart. DM 18,80.

Strohm, Theodor: Der theologische Beitrag zur Friedensdiskussion. – EvTh XXX, 1970, 527–547.

Duchatelez, K., OPraem: La notion d'**économie** et ses richesses théologiques. – NRTh, A. CII = T. XCII, 1970, 267–292.

XIII. Kirchenrecht

Jerg, Ernst: Vir venerabilis. Untersuchungen zur Titulatur der Bischöfe in den außerkirchlichen Texten der Spätantike zur Deutung ihrer öffentlichen Stellung. – Wien: Herder (1970). 290 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XXVI; kart. DM 32,– [Diss., Freiburg/B]

Mullenders, Joannes, CICM: Le marriage présumé. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1971. XVI, 153 p. = AnGr CLXXXI = Ser. fac. iuris canonici: sectio B, n. XXX; Lire 3000.

Summa "Elegantius in iure divino" seu Coloniensis. Tomus I. Edidit Gerardus Fransen adlaborante Stephano Kuttner. – NY: Fordham Univ. Pr. 1969. XXIV, 172 p. = Monumenta iuris canonici A, 1; $ 7,50.

Wahl, J. A., CR: Immortality and inalienability: **Baldus** de **Ubaldis**. – MS XXXII, 1970, 308–328.

Rouco Varela, Antonio M.: Teología protestante contemporánea del Derecho eclesial. – REDC XXVI, 1970, 117–143.

Gerhartz, Johannes Günter, SJ: Das Mischehenrecht Papst Pauls VI. Die Bischofssynode ‹1967› und das Motu proprio ‚Matrimonia mixta' ‹1970›. – ThPh XLV, 1970, 481–525.

Navarrete, Urbanus, SJ: Commentarium canonicum ad Litt. Ap. motu proprio datas «Matrimonia mixta» 31 mart. 1970. – PerRMCL LIX, 1970, 423–469.

Aubert, Jean-Marie: Le droit canonique au service de la charité du Christ. – AnCan XIV, 1970, 25–40.

Aymans, Winfried: Die **Communio Ecclesiarum** als Gestaltgesetz der einen Kirche. – AkathKR CXXXIX, 1970, 69–90.

Lajolo, Giovanni: «Libertas ecclesiae»: principio fondamentale nelle relazioni tra Chiesa e Stato. – SC XCVIII, 1970, 3–31. 113–134.

Ciprotti, Pio: Funktion, Stellung und Bedeutung des **Heiligen Stuhl**s im internationalen Recht. – Concilium VI, 1970, 556–560; S. 561–570: Riedmatten, Henri de: Die Präsenz des Heiligen Stuhls in den internationalen Organismen; S. 571–575: Martín, Isidoro: Die Präsenz des Heiligen Stuhls bei den Staaten; S. 575–579: Jong, Adrianus de: Konkordate im internationalen Recht – Wert und Einfluß; S. 580–585: Calvo Otero, Juan: Moderne Beziehungen zwischen Kirche und Staat.

Flatten, Heinrich: Zum **Zeugnisverweigerungsrecht** der katholischen **Militärgeistlichen** bei Verfahren von Kriegsdienstverweigern in der Bundesrepublik **Deutschland**. – ÖAKR XXI, 1970, 17–33; [s. a.:] Militärseelsorge XIII, 1971, 15–31.

Anastasius ab Utrecht, OFMCap: De quibusdam facultatibus adnotationes. – Laurentianum XI, 1970, 308–356.

Neumann, Johannes: Kirchenrechtliche Überlegungen zur **Kindertaufe**. – Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen?. Mz (1970), 207–224; S. 225–241: Hollerbach, Alexander: Staatskirchenrechtliche Aspekte der Kindertaufe.

Leclerc, Gustavus, SDB: De consensu matrimoniali sub aspectu theologico. – Acta conventus internationalis canonistarum, Romae diebus 20–25 mai 1968 celebrati, (CdV) 1970, 481–502; p. 503–514: Giacchi, Orio: De consenso matrimoniale sotto l'aspetto giuridico; p. 515–546: Abate, Antonino, OP: Delegabilità del potere vicario sul vincolo coniugale; p. 547–560: Arza Arteaga, Antonius, SJ: De obiecto consensus matrimonialis iuridice considerati; p. 561–576: Hera, Alberto de la: Consensus in indissolubilitatem; p. 577–637: Reina, Victor de: Emisión del consentimiento y forma del matrimonio. Bases doctrinales canónicas; p. 638–644: Fazzari, Josephus M., SJ: Capacitas valutationis ethicae et capacitas consensus matrimonialis; p. 645–673: Navarrete, Urbanus, SJ: Foedus coniugale, amor, sacramentum, attenta doctrina Concilii Vaticani II; p. 679–694: Torre, Ioannes: De relatione inter forum internum et iudiciale quoad matrimonia accusanda ex canone 1087 C. I.C.; p. 695–701: Vela Sanchez, Aloisius, SJ: Consensus matrimonialis uti intentio psychologico-moralis et uti voluntas ethico-iuridica; p. 702–718: Wagnon, Henricus: La forme canonique ordinaire du mariage. Abolition ou réforme?

Primetshofer, Bruno: Zerbrochene Ehe und Ehescheidung. Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion. – ThPQ CXIX, 1971, 117–130.

Ciprotti, Pio: Il **diritto penale** della Chiesa dopo il Concilio. – EIC XXVI, 1970, 91–106.

Lefebvre, Carolus: De iis quae in novo iure processuali proponuntur mutanda. – PerRMCL LIX, 1970, 251–275.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Rau, Gerhard: Pastoraltheologie. Untersuchungen zur Geschichte und Struktur einer Gattung praktischer Theologie. – Mchn: Kaiser Verl. (1970). 349 S. = Studien zur praktischen Theologie VIII; kart. DM 28,– [Diss., Heidelberg]

Lefebvre, Marcel: Théologie pastorale et agir ecclésial. – NRTh, A. CIII = T. XCIII, 1971, 363–386.

Jentsch, Werner: Beraten und Bezeugen. Eine Grundfrage der Seelsorge heute. – Fides et communicatio. Festschrift für Martin Doerne zum 70. Geburtstag . . ., Gö (1970), 155–182.

Laplante, A., SS: La formation des prêtres. Genèse et commantaire du décret conciliaire *Optatam totius*. – P: Lethielleux (1969). 218 p. = Coll. Théologie pastorale et spiritualité. Recherches et synthèses XXIII; F 18,–.

Dondeyne, A.: De taak van de priester nu. Moeilijkheiden en perspectieven. – CollBrugGand XVI, 1970, 497–528.

Priesterbild im Wandel. Hrsg. von Konrad W. Kraemer, Karlheinz Schuh. – Essen-Werden: Fredebeul & Koenen (1970). 100 S.; DM 6,80.

Audet, Jean-Paul: Priester und Laie in der christlichen Gemeinde. Der Weg in die gegenseitige Entfremdung. – Der priesterliche Dienst. I: Ursprung und Frühgeschichte, Frb/B/Bas/Wien (1970), 115–175.

Kugler, Georg: Zwischen Resignation und Utopie. Die Chancen der **Ortsgemeinde**. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1971). 159 S.

Faber, Heije: Der Pfarrer im modernen Krankenhaus. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1970). 92 S. = Handbücherei für Gemeindearbeit XLVIII; kart. DM 7,80.

Luthe, Friedhelm: Der **Berufswechsel** der Priester. Eine empirische Studie. – Düs: Patmos-Verl. (1971). 243 S.; kart. DM 20,– [Diss., Bochum]

Nipkow, Karl Ernst: Schule und Religionsunterricht im Wandel. Ausgewählte Studien zur Pädagogik und Religionspädagogik. – Hei: Quelle & Meyer; Düs: Patmos-Verl. 1971. 336 S.; kart. DM 16,80.

Grom, Bernhard: Der Mensch und der dreifaltige Gott. Analysen und Konsequenzen für die Praxis der Glaubensunterweisung. – Mchn: Kösel-Verl. (1970). 218 S.; kart. DM 24,–.

Gänzle, Sigrid: Die biblischen Traditionen vom Aufenthalt in Ägypten bis zum Ende der Richterzeit. – Hbg: Furche-Verl.; Düs: Patmos-Verl. (1970). 369 S. = Ein Arbeitsbuch für den biblischen Unterricht AT; Lw. DM 28,–.

Miller, Gabriele: Glaubensunterweisung im neunten Schuljahr. Teil III. – Mchn: Kösel-Verl. (1971). 181 S. = Praxis der Glaubensunterweisung; Lw. DM 18,50.

Fraas, Hans-Jürgen: Theologie und Didaktik. Ein Gesprächsbeitrag. – Praxis ecclesiae. Praktische Theologie als Hermeneutik, Katechetik und Homiletik im Dienste der Kirche. Kurt Frör zum 65. Geburtstag am 10. Oktober 1970, (Mchn 1970), 133–153; S. 154–173: Stollberg, Dietrich: Auslegung von Geschichte oder Auslegung der Gegenwart? Tiefenpsychologisch beeinflußte Gedanken zum Religionsunterricht heute; S. 174–189: Wiencke, Gustav K.: Christliche Unterweisung und geistige Entwicklung des Kindes; S. 190–203: Betz, Otto: Die Bedeutung des Märchens für die Religiosität des Kindes; S. 222–232: Weltzer, Weking: Probleme des Religionsunterrichts unter Berücksichtigung der Curriculumforschung; S. 233–249: Angermeyer, Helmut: Der Schulgottesdienst; S. 250–267: Hauschildt, Karl: Überlegungen zur Abendmahlsunterweisung und -erziehung; S. 268–277: Sturm, Wilhelm: Die Osterperikopen im Unterricht.

Scholl, Norbert: Lernprozesse im Religionsunterricht. – Christlich-pädagogische Blätter LXXXIV, 1971, 58–64; S. 65–83: Höfer, Albert: Lernziele im Religionsunterricht der Hauptschule; S. 83–92: Garnier, J. M.: Religionsunterricht als pädagogischer Dienst am Menschen.

Barreiro, Alvaro, SJ: Catéchèse et «développement». Justification théologique d'une catéchèse libératrice. – Lumen vitae XXV, 1970, 589–605.

Bochinger, Erich: Wie können wir heute im Religionsunterricht von Gott reden. – Wege zum Menschen XXII, 1970, 289–299; S. 299–303: Jetter, Hartmut: Bewußtseinsbildung im Unterricht. Zur Weiterentwicklung des seelsorgerlichen Aspekts im Religionsunterricht.

Macé, Roger: La catéchèse perd-elle la mémoire? – Catéchèse X, 1970, 137–150.

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik u. kirchl. Kunst)

Corpus antiphonalium officii. Vol. IV: Responsoria, versus, hymni et varia. Editio critica. Editum a Renato-Ioanne Hesbert. – R: Herder 1970. XII, 526 p. 4° = Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior. Fontes X.

Zwinggi, Anton: Die fortlaufende Schriftlesung im Gottesdienst bei **Augustinus**. – ALW XII, 1970, 85–129.

Brock, Sebastian: A new syriac baptismal *Ordo* attributed to Timothy of Alexandria. – Muséon LXXXIII, 1970, 367–431.

Sacramentarium **Arnonis**. Die Fragmente des Salzburger Exemplars. Untersucht und hrsg. v. Sieghild Rehle. In beratender Verb. mit Klaus Gamber. Appendix: Fragmente eines verwandten Sakramentars aus Oberitalien. – Rgb: Pustet (1970). 112 S., 2 S. Abb. = Textus pastristici et liturgici VIII; Lw. DM 22,–.

Wegner, Günter: Kirchenjahr und Meßfeier in der **Würzburger Domliturgie** des späten Mittelalters. – Wü: Schöningh 1970. XX, 226 S. = Quellen u. Forschungen zur Geschichte des Bistums u. Hochstifts Würzburg XXII; kart. DM 28,– [Diss., Würzburg]

Knust, Romanus: The Eucharist in the ecumenical dialogue: a consideration of the liturgical pronouncements of the **Confession** of **Augsburg**. – StLit VII, 4, 1970, 1–22.

Gauthier, Roland: L'office et la messe du patronage de saint **Joseph**. – Cahiers de Joséphologie XVIII, 1970, 5–122.

Popp, Friedrich: Ein handschriftlicher Brevierentwurf im **Wessenberg**-Nachlaß. – Freiburger Diözesan-Archiv LXXXIX, 1969, Frb/B (1970), 389–419.

Schmidt, Herman: Liturgie und moderne Gesellschaft. Eine Analyse der heutigen Lage. – Concilium VII, 1971, 82–89; S. 89–94: Maly, Eugene: Das Zusammenspiel von Welt und Gottesdienst in den Heiligen Schriften; S. 95–102: Vergote, Antoine: Symbolische Ge-

bärden und Handlungen in der Liturgie; S. 102–105: Kennedy, Eugene: Der Beitrag des religiösen Rituals zur seelischen Ausgeglichenheit; S. 106–111: Greeley, Andrew: Religiöse Symbolik, Liturgie und Gemeinschaft.

Lengeling, Emil Joseph: **Wort** und **Bild** als Elemente der Liturgie. – Unum in veritate et laetitia. Bischof Otto Spülbeck zum Gedächtnis, Lpz (1970), 44–60.

Reifenberg, Hermann: Neue Schwerpunkte der Liturgie. Die Bedeutung des **optischen** Elementes im Gottesdienst. – ALW XII, 1970, 7–33.

La parole dans la liturgie. Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge. [Par] H. Cazelles [e. a.]. – P: Ed. du Cerf 1970. 176 p. = Lex orandi XLVIII; F 14,50; [cont.:] p. 9–22: Cazelles, Henri, PSS: Y eut-il une liturgie de la parole au temple? p. 23–64: Hruby, Kurt: La place des lectures bibliques et de la prédication dans la liturgie synagogale ancienne; p. 65–79: Emery, Pierre-Yves: Le service de la parole selon 1 Cor 14; p. 81–105: Botte, Bernard, OSB: Les traductions liturgiques de l'Ecriture; p. 107–121: Dalmais, Irénée-Henri: Rites et prières accompagnant les lectures dans la liturgie eucharistique; p. 123–143: Süss, Théobald: Bible, parole de Dieu, prédication; p. 145–154: Westphal, Gaston: La prédication, présence du Seigneur; p. 155–176: Corbon, Jean: L'économie du verbe et la liturgie de la parole.

Abendmahl in der Tischgemeinschaft. Neue Möglichkeiten zur Feier der **Eucharistie** [von] Hartmut Löwe [u. a.] – Kassel: Stauda-Verl. 1971. 104 S. = Kirchen zwischen Planen und Hoffen IV; kart. DM 8,–.

Kleinheyer, Bruno: Haec nox est. Pastoralliturgische Überlegungen zur Feier des Paschamysteriums in der **Osternacht**. – LJ XXI, 1971, 1–15; S. 16–31: Reifenberg, Hermann: Die Zeichen der Osternacht im Verständnis des heutigen Menschen; S. 32–37: Vorgrimler, Herbert: Zum theologischen Gehalt der neuen Osternachtfeier; S. 38–52: Auf der Maur, Hans-Jörg: Die österliche Lichtdanksagung. Zum liturgischen Ort und zur Textgestalt des Exultet; S. 53–58: Berger, Rupert: Die Tauffeier in der Osternacht.

Merkel, Friedemann: Im Angesicht der Gemeinde. **Celebratio versus populum**. Zu einem Problem des heutigen evang. Gottesdienstes. – Mchn: Kaiser (1970). 62 S. = Theologische Existenz heute. [N. F.] CLXVI; geh. DM 6,–.

Nußbaum, Otto: Die Zelebration versus populum und der Opfercharakter der Messe. – ZkTh XCIII, 1971, 148–167.

Cuva, Armando, SDB: Il nuovo rito della messa. – R: Pubbl. di Studi del "PAS" 1970. XI, 438 p. = Aggiornamento liturgico I; Lire 2800.

Die eucharistischen Hochgebete II–IV. Ein theolog. Kommentar. Hrsg. von Otto Nußbaum. – Mstr: Regensberg (1971). 109 S. = Reihe lebendiger Gottesdienst XVI; kart. DM 7,50.

Eucharisties d'Orient et d'Occident. Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge. [Par] B. Botte [e. a.] I–II. – P: Ed. du Cerf 1970. 218 p., 298 p. = Lex orandi XLVI/XLVII; F 54,–.

Schulz, Hans-Joachim: Liturgie, Tagzeiten und Kirchenjahr des **byzantinischen** Ritus. – Handbuch der Ostkirchenkunde, Düs (1971), 332–385; S. 386–414: Dalmais, Irénée-Henry: Die nichtbyzantinischen orientalischen Liturgien; S. 415–443: Dalmais, Irénée-Henry: Die Sakramente: Theologie und Liturgie.

Lexikon der christlichen Ikonographie. Bd II: Allgemeine Ikonographie. Fabelwesen – Kynokephalen. Mit 336 Abb. – Rom, Frb/B, Bas, Wien: Herder 1970. 715 Sp.; Lw. DM 138,–.

Kunst und Geschichte **Nubiens** in christlicher Zeit. Ergebnisse und Probleme auf Grund der jüngsten Ausgrabungen. Hrsg. v. Erich Dinkler. – Reckl: Bongers (1970). 379 S. mit Abb. u. Ktn. 4°; Lw. DM 180,–.

Schewe, Josef: Gotische Altäre in Holz und Stein aus dem alten Bistum Osnabrück. – Osn: Verein für Geschichte u. Landeskunde v. Onasbrück; Wenner [in Komm] 1970. 139 S. mit 1 Kt., 41 Bl. Abb. 4° = Osnabrücker Geschichtsquellen u. Forschungen XIV; Lw. DM 35,–.

Schlink, Wilhelm: Zwischen Cluny und Clairvaux. Die Kathedrale von **Langres** und die burgundische Architektur des **12.** Jahrhunderts. – B: de Gruyter 1970. VIII, 159 S., 17 Textabb., 38 Taf. 4° = Beiträge zur Kunstgeschichte IV; Lw. DM 68,– [Diss., Würzburg]

Lemper, Ernst-Heinz: Der Bruno-Bau und die erste gotische Hallenkirche. Zwei Vorgänger des Petri-Domes zu Bautzen. – Unum in veritate et laetitia. Bischof Otto Spülbeck zum Gedächtnis, Lpz (1970), 265–286; 32 Abb.

Dahm, Karl-Wilhelm: Soll die Kirche noch bauen? – Kunst und Kirche I, 1971, 6–8; S. 9–12: Rombold, Günter: Kirchenbau kritisch betrachtet; S. 17–19: Muck, Herbert: Kirchenbau und Raumplanung; S. 28–30: Volp, Rainer: Programmierte Christen? Bemerkungen zur Zielsetzung von kirchlichen Strukturreformen.

Verzeichnis der Mitarbeiter

Dr. Arnold Angenendt, Münster, Domplatz 8; Dr. Willi Astrath, Bochum, Kollegstr. 10; Dr. Hansjakob Becker, München 22, Geschwister-Scholl-Platz 1; cand. theol. Ewald Berning, Emsbüren, Papenstr. 49; Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Dijonstr. 45; Prof. Dr. Albert Brandenburg, Paderborn, Winfriedstr. 78; Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Bonn 1, Bonner Weg 16; Prof. Dr. Werner Bröker, Gimbte üb. Münster, Nr. 42; cand. theol. Christoph Casetti, Münster, Breul 23; Prof. Dr. Klaus Demmer MSC, Rom, Via della Pace 20; Prof. Dr. Werner Dettloff, Rosenheim-Oberwöhr, Ringstr. 57; Dr. Pius Engelbert OSB, Gerleve üb. Coesfeld; Prof. Dr. Gustav Ermecke, Witten-Ruhr, Mozartstr. 11; Prof. Dr. Suso Frank OFM, Wiesbaden, Zietenring 18; Dr. Peter Freimark, Münster, Wüllner Str. 16; Prof. Dr. Norbert Greinacher, Tübingen, Neckarhalde 41; Priv.-Doz. Dr. Martin Greschat, Münster, Teigelesch 15; Prof. Dr. Heinrich Gross, Regensburg, Agnesstr. 13; Prälat Bernhard Hanssler, Rom-Città del Vaticano, Via della Sagrestia 17; Prof. Dr. Horst Herrmann, Albersloh üb. Münster, Postfach 2; Prof. Dr. Erwin Iserloh, Münster, Krumme Str. 46; Dr. Leo Karrer, Münster, Kampstr. 12; Prof. Dr. Franz-Xaver Kaufmann, Bielefeld, Kurt-Schumacher-Str. 6; Prof. Dr. Adel-Théodore Khoury, Münster, Königsberger Str. 139; Dr. Otto Knoch, Passau, Kath.-Theol. Hochschule; P. Adalbert Kurzeja OSB, Trier, St. Matthias; Prof. Dr. Emil J. Lengeling, Wolbeck, Am Tiergarten 37; Lic. theol. Gerhard Lohfink, Würzburg, Steinbachtal 98; Dr. Wilhelm Massa SVD, St. Augustin bei Siegburg, Arnold-Janssen-Str. 30; Prof. Dr. Friedrich Merzbacher, Würzburg, Neubergstr. 9; Prof. Dr. Heinrich Missalla, Bochum, Alte Markstr. 96; Dipl.-Volkswirt Josef Oellinger, Mönchengladbach, Viktoriastr. 76; Prof. Dr. Rudolf Padberg, Bochum, Markstr. 293; Dr. Karl Pellens, Mainz, Alte Universitätsstr. 17; Prof. Dr. Wilhelm Pesch CSSR, Mainz, Drosselweg 3; Prof. Dr. Martin Rehm, Eichstätt, Römerstr. 10; Lic. theol. Klemens Richter, Münster, Marienthalstr. 28; Priv.-Doz. Dr. Wolfgang Richter, Gauting, Am Schloßpark 14; Prof. Dr. Heribert Schauf, Aachen, Leonhardstr. 22; Dr. Franz Josef Schierse, Hausen b. Linz a. Rh., Gartenstr. 1; Prof. Dr. Theodor Schnitzler, Köln, Pastor-Könn-Platz 1; Prof. Dr. Heinz Schuster, Saarbrücken 5, Ottstr. 4; Doz. Dr. Emmanuel v. Severus OSB, Maria Laach üb. Andernach/Rh.; Dr. Gregor Siefer, Hamburg 80, Dreieichenweg 7; Prof. J. A. Soggin, Rom, Via Pietro Cossa 42; Dr. Jürgen Sydow, Tübingen-Lustnau, Jürgensenstr. 32; Prof. Dr. W. Steinmüller, Regensburg, Universität; Prof. D. Dr. Rudolf Weiler, Wien, Bauernfeldgasse 9/2/5; Dr. Paul Wesemann, Münster, Ägidiistr. 11.

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.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Bei einigen der letzten Hefte ist dieser Hinweis versehentlich unterblieben.

Die Zeitschrift Catholica bietet Beiträge zu aktuellen Fragen der Ökumenik. Zum Beispiel diese:

Wenn Sie Catholica kennenlernen möchten, schicken wir Ihnen diese Beiträge für nur je 1,— DM als Sonderausgabe.

»Das bleibend Katholische« von Heinrich Schlier bietet tiefschürfende Darlegungen über Priesterstand und Charisma, Zölibat und Frömmigkeit (21 Seiten, 11. bis 17. Tausend). Heinrich Bacht beantwortet die heute oft gestellte Frage nach der Interkommunion sine ira et studio (24 Seiten).

Wer sich ernstlich um die theologische Verständigung mit den Andersgläubigen müht, wird Catholica nicht missen können. Catholica ist von Anfang bis in die letzten Hefte ein Beispiel dafür, daß Klarheit der eigenen Position sich durchaus mit ökumenischer Weite verträgt.

Catholica. Herausgegeben vom Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn. 25. Jahrgang, 1971. Vier Hefte im Jahr, Umfang je Heft 80 Seiten. Bezugspreis jährlich 32,— DM. Studenten-Abonnement 24,— DM. Bestellungen durch jede Buchhandlung.

Zum Problem der Interkommunion Von Heinrich Bacht

oder

Das bleibend Katholische Von Heinrich Schlier

Aschendorff Münster

Soeben erschienen:

Karl Ernst Nipkow

Schule und Religionsunterricht im Wandel

Ausgewählte Studien zur Pädagogik und Religionspädagogik. 336 Seiten, kart. 16,80 DM
In Koproduktion mit dem Verlag Quelle & Meyer, Heidelberg

Die praxisbezogenen Studien ziehen aus dem aktuellen pädagogischen Denken die Konsequenzen für den Religionsunterricht, das umstrittenste Fach der Schule. Am Beispiel des Religionsunterrichts läßt sich zeigen, daß sich jede Curriculum-Reform an den substantiellen Interessen entscheidet, im Blick auf den Religionsunterricht an dem ins Spiel kommenden gesellschaftspolitischen, pädagdoischen und theologischen Gesamtverständnis. Die Beiträge haben ein besonderes Gewicht, denn Professor Nipkow ist einer der ganz wenigen Religionspädagogen, die von der Erziehungswissenschaft herkommen.

Patmos

Patmos-Verlag
Abt. Religionspädagogik · 4 Düsseldorf · 1 Postf. 6213

Evangelische Theologie

Monatsschrift. Herausgegeben von Ernst Wolf u. a.
Heft 3/4 - 1971: **Verständigung. Probleme theologischer Arbeit**
112 Seiten. Einzelheft DM 7,—

Inhalt: G. Sauter, Verständigung – Perspektiven einer theologischen Zeitschrift / H. G. Ulrich, Thesen zur Forschung und literarischen Produktion in der Theologie / J. Kleemann, Zur Frage nach der Effiziens theologischer Arbeit / G. von Rad, Christliche Weisheit? / W. Kreck, Zur Frage des Verhältnisses vom Wort Gottes und menschlichen Adressaten / F.-W. Marquardt, Wir Theologen in der bürgerlichen Gesellschaft / Außerdem enthält der Band zwei Diskussionsbeiträge und eine Predigt von D. Georgi.

JÜRGEN MOLTMANN — KAISER TRAKTATE

Die ersten Freigelassenen der Schöpfung

Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel
80 Seiten. Kartoniert DM 5,80

Ein Traktat, der das Phänomen der kulturellen Wiedergeburt von Spiel Festlichkeit und Freude bedenkt. Moltmanns Gesprächspartner sind vornehmlich Vítězslav Gardavský und Harvey Cox. Im Rückblick auf die Spieltheorien, wie sie seit der französischen Revolution bis zu Huizinga entwickelt worden sind, in der Skizzierung einer Theologie des Spiels und in den Aspekten, die Moltmann am Wesen und Handlungsspielraum der Kirche neu entdeckt, ist der „politischen Theologie" unverkennbar ein neues Kapitel hinzugefügt worden.

VITEZSLAV GARDAVSKY

Hoffnung aus der Skepsis

Aus dem Tschechischen. 80 Seiten. Kartoniert DM 5,80

Gardavský denkt erfrischend undogmatisch, geistreich und fesselnd Den Marxismus nimmt er bei seinen humanen Interessen und bringt ebenso das Christentum da in Erinnerung, wo es stark ist. Besonders aufschlußreich und förderlich ist die geistesgeschichtliche Unterscheidung zwischen dem Wesen des hebräischen und des griechischen Mythos, die in der abendländischen Geschichte zusammengeflossen sind. Es handelt sich um die Unterscheidung zwischen Spiel und Arbeit, Kreativität und Produktivität, die im gegenwärtigen Stadium gesellschaftlicher Entwicklung nur gewinnbringend bedacht werden kann; und zwar für die Sache des Marxismus und des Christentums. Das Neueste

HELMUT GOLLWITZER

Krummes Holz - aufrechter Gang

Zur Frage nach dem Sinn des Lebens. 3. Auflage. 388 Seiten. Leinen DM 25,—

Mit diesem provozierenden Bericht ist das rechte Buch zur rechten Zeit auf den Markt der öffentlichen Meinungen gekommen (Frankfurter Rundschau). Jede Seite zeigt den bohrenden Denker, der dem Sinn in der Wörtlichkeit dessen, was etymologisch gemeint sein könnte, ebenso nachgeht wie den verschiedensten philosophischen Sinn-Deutungen (Die Bücherkommentare). Der Titel ist eine Montage aus zwei Aphorismen von Kant und Bloch: Aufrechter Gang – das ist Leben in Sinnesgewißheit, krummes Holz – dem ist Sinn bezweifelt oder gar aufgekündigt. Wie kommt krummes Holz zu aufrechtem Gang? Schöpfung als eine Frage der Bedeutung des Sinns, human und christlich begriffen, das steht im Zentrum dieses neuesten Buches von Helmut Gollwitzer, das unter den Publikationen der letzten Monate einen prominenten Platz einnimmt (Südwestfunk).

Chr. Kaiser Verlag München

ZEITSCHRIFT
FÜR
RELIGIONS-
UND
GEISTESGESCHICHTE

Herausgegeben durch

E. BENZ (Marburg) und H. J. SCHOEPS (Erlangen)

Die ZEITSCHRIFT FÜR RELIGIONS- UND GEISTESGESCHICHTE wurde im Jahr 1948 von dem Erlange Ordinarius für Religions- und Geistesgeschichte Prof. Dr. Hans-Joachim Schoeps gegründet – später trat noch Prof. D. Dr. Ernst Benz (Marburg) als Herausgeber hinzu – und hat seit dieser Zeit viele Freunde in der weiten Welt gefunden. Seit 1955 wird die Zeitschrift in dankenswerter Weise von der Klopstock-Stiftung Hamburg unterstützt. Die ZRGG nimmt heute in der Fachwelt einen festen und anerkannten Platz ein als eine Zeitschrift, deren Interessen- und Themenkreis bewußt breit angelegt ist, da sie mehrere Fächer und Disziplinen überwölben will. Von den allgemeinen Kulturzeitschriften, die sich dieselbe Aufgabe stellen, ist sie aber dadurch unterschieden, daß sie den Maßstäben der strengen Wissenschaft verpflichtet ist. Sie dient allen wissenschaftlichen Bestrebungen auf dem Gebiet der Religionsgeschichte und der Religionsvergleichung. Auf der anderen Seite ist sie das Organ der deutschen Geistesgeschichte, welche die Geschichte der Ideen und Weltanschauungen behandelt und bemüht ist, jeweils den Geist einer Epoche, den Zeitgeist, zu erfassen.

Auch dient die ZRGG der Begegnung und Auseinandersetzung der großen Weltreligionen durch Darstellung ihrer historischen und gegenwärtigen Probleme. Sie erfüllt heute ihre Aufgabe nicht nur in der traditionellen Form – in jedem Heft mehrere Themen zu behandeln –, sondern auch in einer neuen Weise, nämlich in der Behandlung einzelner Fachthemen geschlossenen Sonderheften.

Die ZRGG erscheint viermal im Jahr. Der Umfang jedes Heftes beträgt 96 Seiten. Preis im Abonnement DM 30,—. Das Einzelheft kostet DM 8,—. Die ZRGG kann durch jede Buchhandlung bezogen werden. Zu jeder weiteren Auskunft steht Ihnen zur Verfügung der

VERLAG E. J. BRILL GMBH KÖLN · HAUS AM FRIESENPLATZ

Goethe

und der Kreis von Münster

Goethe und Amalia von Gallitzin, Hemsterhuis und Hamann, Herder, Jacobi, Stolberg und Wieland – ihre Briefe und Aufzeichnungen zeigen ein geistiges Gespräch von europäischer Weite und höchster persönlicher Kultur. Die meisten Dokumente werden hier zum ersten Male veröffentlicht. In Zusammenarbeit mit Waltraud LOOS herausgegeben und kommentiert von Erich TRUNZ.

Goethe und
der Kreis von Münster
513 Seiten
7 Abbildungen im Text
22 Abbildungen auf
Tafeln, Leinen 80,— DM
6seitiger Prospekt mit
Leseprobe auf Wunsch
Verlag Aschendorff
44 Münster
Gallitzinstraße 13

Aschendorff
Münster

Amalia von Gallitzin und ihre Münsteraner Freunde besuchten 1785 Weimar, und Goethe besuchte 1792 Münster. Beziehungen zwischen Goethe und dem Kreis von Münster gibt es von 1776 bis zu Goethes Tod. Die Dokumente dieser Beziehungen sind hier zum ersten Male vollständig zusammengestellt. Amalia von Gallitzin korrespondiert mit ihrem Freunde Hemsterhuis, dem niederländischen Philosophen in Den Haag, über Goethe, Herder und Weimar. Hemsterhuis verkörpert die westeuropäische, vor allem von Frankreich geformte Philosophie seiner Zeit. Amalia von Gallitzin kennt die zeitgenössische Literatur, und da sie in Münster lebt und dort ihren geistigen Mittelpunkt hat, kennt sie nicht nur das literarisch lebendige protestantische Deutschland, sondern auch das religiös bewegte katholische Deutschland. Nimmt man hinzu, daß Hamann die letzte Zeit seines Lebens in Münster verbrachte und daß Goethe ihn seit seiner Jugend verehrte, so gewinnt der Briefwechsel noch weitere Dimensionen. Weimar und Münster sind zwei sehr verschiedene Kulturlandschaften in dem vielgestaltigen Deutschland des 18. Jahrhunderts, und die Analyse ihrer Spannungen und Beziehungen wird zum Bilde der Zeit überhaupt.
Die beiderseitigen Briefe, welche viele Personen, Ereignisse, Bücher und Bilder nennen, werden eingehend kommentiert.

416

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 — 1971 — 67. Jahrgang

Joachim Gnilka, Neue Jesus-Literatur . . . . . Spalte 249

Ecclesia a Spiritu sancto edocta. Lumen gentium, 53. Mélanges theologiques. Hommage a Mgr. Gérard Philips (Hödl)

Exegese des AT und NT

Schechter, Documents of Jewish Sectaries (Kilian)
Schulz, Das Todesrecht im Alten Testament (Richter)
Schmid, Mose (Ruppert)
Das Neue Testament. Übersetzt und kommentiert von Ulrich Wilckens (Kürzinger)
Seethaler, Die vier Evangelien (Rusche)

Kirchen- und Dogmengeschichte

Atlas zur Kirchengeschichte (Franzen)
Kunze, Studien zur Legende der heiligen Maria Aegyptiaca im deutschen Sprachgebiet (Schauerte)
Janota, Studien zu Funktion und Typus des deutschen geistlichen Liedes im Mittelalter (Brinkmann)
Stoevesandt, Die letzten Dinge in der Theologie Bonaventuras (Hülsbusch)
Henke, Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues (K. Kremer)
Gutmann, Die Colloquia familiaria des Erasmus von Rotterdam (Gail)
Westfälische Lebensbilder, Bd X (Hanschmidt)
Willam, Die Erkenntnislehre Kardinal Newmans (Schiffers)

Fundamentaltheologie und Dogmatik

Biser, Glaubensvollzug (Kolping)
Borucki, Der wirkliche Gott und seine Offenbarung (Verweyen)
Waldenfels, Offenbarung (Ratzinger)
Baum, Glaubwürdigkeit (Breuning)
Lash, Nennt euch nicht Meister (Missalla)
McKenzie, Autorität in der Kirche (Lamb)
Dziasek, Ksiega zycia Bozego. Traktat dogmatyczny o łasce (Skowronek)
Maron, Kirche und Rechtfertigung (Kösters)
Langemeyer, Gesetz und Evangelium. Das Grundanliegen der Theologie Werner Elerts (Beißer)

Moraltheologie und Christliche Sozialwissenschaft

Gründel/Van Oyen, Ethik ohne Normen? (Kramer)
Ziegler, Vom Gesetz zum Gewissen (Kramer)
Rotter, Strukturen sittlichen Handelns. Liebe als Prinzip der Moral (Kramer)
Jung, Mysterium Coniunctionis (Tenzler)
Winter, Grundlegung einer Ethik der Gesellschaft (Berg)

Kirchenrecht

Bertrams, Quaestiones fundamentales iuris canonici (Herrmann)
Fappani/Goffi/Ondei, La polemica divorzista in Italia (Herrmann)

Liturgiewissenschaft und Pastoraltheologie

Grosse-Jäger, Ercharistiefeier für Kinder (Höfer)
Laurentin/Dujarier, Catéchuménat (D. Zimmermann)
Biemer, Edilbert Menne und sein Beitrag zur Pastoraltheologie (Exeler)
Lorey, Mechanismen religiöser Information (Schmolke)

Missionswissenschaft

Klaes, Stellvertretung und Mission (Dörmann)

Philosophie, Naturwissenschaft, Literatur

Hemmerle, Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie (Homann)
Post, Kritik der Religion bei Karl Marx (Rolfes)
Overhage, Menschenformen im Eiszeitalter (Bröker)
Cammerer, Die gläserne Wand. Essays über den Zwiespalt von Naturwissenschaft und Theologie (Bröker)
Hemleben: Biologie und Christentum (Bröker)
Kurz, Über moderne Literatur II (Henz)

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

Neue Jesus-Literatur

Von Professor Dr. Joachim Gnilka, Münster

Jesus-Bücher und Jesus-Aufsätze schießen seit einigen Jahren wie Pilze aus dem Boden. Diese außerordentlich starke Nachfrage nach dem historischen Jesus ist um so erstaunlicher, als die Zeiten der Skepsis in bezug auf die Möglichkeiten der Rückfrage nach dem historischen Jesus in weiten Bereichen der neutestamentlichen Wissenschaft noch nicht lange vorbei sind. Sind sie vorbei? Sicherlich war es falsch, sich von den Mühen dieser Rückfrage zu dispensieren oder diese als theologisch unerheblich zu betrachten. Anderseits würde man erwarten oder wenigstens wünschen, daß die von A. Schweitzer feierlich zu Grabe getragene Leben-Jesu-Forschung mit ihren Sackgassen und methodischen Fehlurteilen nicht wieder auflebt, sondern die Rückfrage mit den methodisch verfeinerten und ausgebildeten Mitteln erfolgte, die uns vor allem Form- und Redaktionsgeschichte zur Verfügung gestellt haben. Die wissenschaftlichen Beiträge von Fachkollegen setzen allerdings diese neueren Methoden voraus. Denn nur daraus ist es abzuleiten, daß sich in der Fachwelt so etwas wie ein Konsens über ein historisches Urteil, das das Wollen und Wirken Jesu von Nazareth betrifft, herauszubilden scheint, wenigstens in groben Umrissen. In Detailfragen gibt es noch erhebliche Divergenzen. Sie wird es sicher immer geben. Und auch in der theologischen Beurteilung des historisch Erarbeiteten geht man auseinander. Die Exegeten, die sich zum Thema geäußert haben, verstehen sich ja nicht bloß als Historiker. Daneben aber mehren sich fast noch stärker Veröffentlichungen zum Thema, die aus nichtexegetischer Feder stammen. Auch sie sollen hier – wenigstens in einigen ausgewählten exemplarischen Fällen – besprochen werden. Denn es läßt sich nicht leugnen, daß die Jesus-Bücher der Boulevard-Presse einen weitaus größeren Erfolg erzielten und weitaus stärkere Beachtung in der Öffentlichkeit fanden als die seriösen Publikationen. Die Gründe hierfür liegen weitgehend zutage. Dennoch stellt sich die Frage an Exegese und Verkündigung (!), ob sie an dieser Entwicklung nicht auch Schuld tragen. Sie wäre vorab in der mangelnden Information und in der immer noch schlecht funktionierenden Vermittlung wissenschaftlicher Erkenntnisse in die Praxis zu suchen.

Die Aktualität und Begrenztheit einer Fragestellung zeigt sich darin, daß von zwei namhaften Autoren Stellung bezogen wird zum Verhältnis Jesu zu den Revolutionären seiner Zeit bzw. – historisch formuliert – zu den Zeloten. Die Resultate der beiden kleineren Studien sind ähnlich, wenngleich diese recht unterschiedlich angelegt sind. Symptomatisch dürfte sein, daß beide mit einem A.-Schweitzer-Zitat anheben, das mit Recht zur Warnung in Erinnerung gerufen wird: Jede Epoche der Theologie habe ihre eigenen Gedanken in Jesus wiedergefunden und ihm damit Gewalt angetan. M. Hengel[1], der als einer der besten Kenner der Umwelt des Neuen Testamentes gilt, bietet zunächst einen Abriß der Geschichte der zelotischen Jesus-Deutung von S. Reimarus bis S. G. F. Brandon. Diese holte ihre Argumente stets vorzüglich aus jenen Ereignissen, die in den Evangelien als die letzten im Wirken Jesu berichtet werden, vom Einzug in Jerusalem bis zur Kreuzigung. Nach H. war die römische Anklage gegen Jesus eine politische. Das

[1] **Hengel**, Martin: **War Jesus Revolutionär?** – Stuttgart: Calwer 1970, 47 S.

U.-B. Münst.
23. SEP 1971

weise der als historisch anzusehende Kreuzes-Titulus aus. Das Argument, daß eine spätere Erfindung des Titels in der frühchristlichen Gemeinde politisch viel zu gefährlich gewesen wäre, verdient Zustimmung. „Die Gegner Jesu müssen aus seinem Verhalten den Anspruch herausgelesen haben, er sei der endzeitlich bevollmächtigte Gesandte Gottes, und sie verstanden es, diesen Anspruch gegenüber Pilatus in einer Weise zu formulieren, daß dieser – da Jesus offenbar nicht widersprach – den Angeklagten als Aufrührer hinrichten mußte" (14). – Ähnlich urteilt O. Cullmann[2]. Für ihn ist die unjüdische Form des Kreuzestitels – „König der Juden" ist kein jüdisches Messiasprädikat – Beweis für dessen Historizität. Im Prozeß Jesu unterscheidet er zwischen einer juristischen und einer moralischen Verantwortung; die erste liege bei den Römern, die zweite bei den Juden. Für Pilatus habe sich der Fall Jesu auf der gleichen Ebene befunden wie der Fall der vielen Zelotenführer, die er abzuurteilen hatte. Für den Standpunkt des Sanhedrin ist für C. Joh 11,48 von Belang. Das vierte Evangelium verfüge „für die Leidensgeschichte und die unmittelbar vorhergehenden Ereignisse über gute historische Traditionen" (48). – Abgesehen davon, daß man diesem nicht bedenkenlos wird zustimmen können, bleibt die Beobachtung, daß sich das Zelotische bzw. die Geschehnisse, die für eine zelotische Interpretation herhalten mußten, auf die letzten Tage Jesu konzentrieren. Dies allein schon spricht mit Sicherheit dafür, daß Jesu Wirken kein zelotisches war. Für die Hinrichtung Jesu muß man ein Zusammenwirken von Römern und Juden annehmen, wobei die letzteren initiierend wirkten.

Es bleibt unter den letzten Ereignissen die Tempelreinigung, die von beiden Autoren etwas ausführlicher behandelt wird. Nach Cullmann ist die Tempelreinigung ein prophetisches Zeichen, das die Priesterschaft herausfordert und die Übelstände kritisiert, die in flagrantem Widerspruch zum Wesen des Gottesdienstes stehen. Im Gegensatz zu den Zeloten habe Jesus nicht das Ziel verfolgt, die ganze Tempel- und Priesterorganisation an sich umzustürzen und durch eine neue zu ersetzen. Auch Hengel spricht von einer prophetischen Demonstration, die gegen das geschäftige Treiben und zugleich gegen die herrschende Tempelaristokratie gerichtet sei, die daraus ihren Gewinn zog. Er rechnet schon für den markinischen Bericht mit Übertreibungen, die durch das bekannte Streben des Evangelisten nach erzählerisch-kerygmatischer Anschaulichkeit bedingt seien. Im Mittelpunkt habe einmal das Wort gestanden. Daneben erscheint die Auffassung (Anm. 54), daß Zeichenhandlung und Drohwort das eschatologische Ende des Tempels überhaupt angesagt hätten. Damit berührt sich H. wiederum mit Cullmann, der allerdings den eschatologischen Radikalismus zum Angelpunkt seiner Jesus-Interpretation macht. Für C. löst sich die Frage, ob Jesus Revolutionär war, von diesem eschatologischen Radikalismus her. Die Alternative Revolutionär oder Verteidiger der bestehenden Ordnung sei falsch gestellt, da Gott in Bälde die ungerechten Ordnungen richten werde. Die Naherwartung habe Jesus dazu geführt, rückhaltlos an den bestehenden Ordnungen Kritik zu üben, anderseits aber Widerstandsbewegungen abzulehnen, „da diese mit ihrer Zielsetzung den Blick vom kommenden Gottesreich ablenken und in der Anwendung von Gewalt die Forderung absoluter Gerechtigkeit und absoluter Liebe verletzen" (71). – Fraglich aber ist, ob mit der so akzentuierten Reich-Gottes-Naherwartung die Gewichte richtig verteilt sind. Man wird dann sicher fragen müssen, wie sich das erwartete Reich Gottes zu Jesu Wirken verhält. In bezug auf den Imperativ räumt C. den Gegenwartsbezug klar genug ein: „Aber der Mensch als Individuum soll schon jetzt durch das Gesetz der Liebe radikal geändert werden" (41). – Wichtig ist in diesem Zusammenhang der Hinweis Hengels auf Jesu charismatische Heilungstätigkeit, die für sein Wirken ebenso charakteristisch gewesen sein dürfte wie seine Basileia-Predigt. Bemerkenswert ist auch, daß beide Autoren meinen, daß Jesus die Versuchung der Macht gekannt hätte. C. beruft sich hierfür auf die Versuchungsgeschichte der Logienquelle und auf Mk 8,27–33. Zur ersteren heißt es: „... sicher steht hinter ihr die Tatsache, ... daß nämlich Jesus die zelotische, politische Messiasauffassung für sich als eine teuflische Versuchung angesehen hat" (57). – Diese historische Zuverlässigkeit wird man dieser Überlieferung nicht zusprechen dürfen. Aber auch der historische Hintergrund von Mk 8,33 wird sich nicht mehr eruieren lassen. H. sieht die Logien, nach denen Jesus und den Jüngern nicht das Herrschen, sondern das Dienen anstünde, mit nicht viel höherer Wahrscheinlichkeit in die Richtung der Versuchung der politischen Machtausübung gesprochen. Zustimmung verdient das Resultat Hengels: Jesus sei weder ein Revolutionär, der die Welt mit Gewalt und Terror verbessern wollte, noch ein Rechtfertiger des jeweils Bestehenden gewesen. Was war er? H. formuliert es im Rahmen seines Themas im Blick auf die christliche Freiheit. Nur jener gewänne sie, der „im Glauben die Nähe der Liebe Gottes begriffen hat, die ihn von sich selbst weg zum Nächsten hinführt" (25).

Auch der Beitrag von E. Käsemann[3] ist wie die beiden eben besprochenen symptomatisch dafür, daß der wissenschaftliche Theologe heute immer wieder – und das ist kein Schaden – zu kirchlichen und kirchenpolitischen Tagesfragen Stellung nehmen muß. Aber auch der Fachkollege profitiert, wenn er den hochverdienten Tübinger Altmeister der Exegese einmal in akademischen Nebentönen reden hört. Freilich ist die Situation hier eine andere. E. Käsemann steht unter direktem Beschuß, bei der er die Schützenhilfe der Mutigen verdient. Aber darum geht es hier nicht, sondern um die Jesus-Interpretation, die K. im 1. Kapitel seiner Streitschrift vorlegt. Erwähnenswert ist die Nachdrücklichkeit, mit der die Notwendigkeit betont wird, um die Anliegen des „historischen Jesus" zu wissen: „Unser Glaube ruht auf dem, was A. Schlatter in seinem letzten Büchlein frageweise formulierte: ‚Kennen wir Jesus', auf nichts sonst..." (35). – Noch deutlicher auf S. 43: „Denn ohne diesen wirklichen Jesus erkennen wir keinen Glauben als christlich an..." – Natürlich ist das im konkreten Zusammenhang beileibe nicht als Kritik an Bultmann gesagt, aber es ist eine Linie durchgehalten, die mit der Verteidigung der besagten Notwendigkeit erkennbar wurde. Das Wollen Jesu bringt K. auf die Formel „liberal". „Jesus war liberal, was immer er sonst gewesen sein mag" (42). Die Sache, die gemeint ist, ist voll und ganz richtig: Jesus durchbrach die Theologie und Frömmigkeit seiner Zeitgenossen, an die Stelle der Moses-Tora setzte er Gottes Verheißung und Liebe, an die Stelle der jüdischen Tradition seine eigene Geistbegabung, an die Stelle der Kasuistik die Klarheit über Gottes Willen usw., aber es ist die Frage, ob das belastete Wort „liberal" besonders glücklich ist. Wahrscheinlich nicht, weil es, zur Formel geworden – wie ändern sich die Zeiten – den „christologischen Skandal" nicht mehr adäquat zu plakatieren vermag. Es wirkt eher beruhigend. Darum muß die „Liberalität" Jesu auch als eine besondere gekennzeichnet werden: „Liberal war er anders als alle anderen" (57). Weitaus klarer ist es, wenn die Freiheit der Gotteskinder als „die wahre Signatur des Evangeliums und das ausschlaggebende Kriterium für alles, was sich christlich nennt" (57f), angegeben wird.

Dem Jesus-Buch von H. Braun[4] spürt man es auf jeder Seite an, daß es von einem Könner geschrieben wurde. Das gilt, auch wenn man sich nicht mit allen Resultaten einverstanden erklärt. Zunächst werden die Vorgegebenheiten geklärt. Als Quellen werden nur die Synoptiker zugelassen. „Das vierte Evangelium entfällt..." (31). Für die johanneischen Reden ist dieses Urteil nur zu klar, gilt es aber wirklich schlechterdings? Interessant ist der Versuch einer Biographie (3. Kapitel). B. konnte der Versuchung nicht widerstehen, wenn auch viele dunkle Punkte bleiben. Folgende Punkte seien herausgegriffen: Weder Geburtsjahr noch Geburtsort seien bekannt; von der Familie Jesu wüßten wir nichts Verläßliches außer bestimmten Namen; politisch sei Jesus nicht betont interessiert gewesen; ebenfalls kein Asket; die johanneische Chronologie wird bevorzugt (also doch), Jesus sei wahrscheinlich an einem 14. Nisan gestorben; die Ursache für seine Hinrichtung: „Jesus mag den Römern als politischer Unruhestifter erschienen sein; die jüdischen Gegner, die gegen den unbequemen Mahner aufgebracht waren, mögen die starken apokalyptischen Impulse der Predigt Jesu als politisch bedenklich den Römern gegenüber unterstrichen haben" (50f); dennoch wird – zu Unrecht – die Historizität des Kreuzestitels wegen seiner unjüdischen Formulierung abgelehnt (s. oben); am Ende habe das Massengrab gestanden. B. gibt auch Rechenschaft über seine Methode. Für die Ermittlung von Jesus-Logien kämen nur solche in Frage, die ein jüdisches

[2] **Cullmann,** Oscar: **Jesus und die Revolutionären seiner Zeit.** Gottesdienst, Gesellschaft, Politik. – Tübingen: Mohr ²1970, 82 S.

[3] **Käsemann,** Ernst: **Der Ruf der Freiheit.** – Tübingen: Mohr 1968, 170 S. (vgl. ThRev. 65 [1969] 480–482)

[4] **Braun,** Herbert: **Jesus.** Der Mann aus Nazareth und seine Zeit. – Stuttgart-Berlin: Kreuzverlag ²1969, 175 S. (Themen der Theologie, hrsg. v. H. J. Schultz, Bd 1)

Sprachgewand tragen, und unter diesen müsse man nochmals zwischen für Jesus typischen und untypischen unterscheiden. Zusätzlich aber müsse der Inhalt befragt werden unter dem Gesichtspunkt, ob solch ein Inhalt dem Gesamtdenken und der Aussagemöglichkeit Jesu zuzutrauen sei und ob er dem Gesamtbild, das man sich von dem geschichtlichen Jesus zu machen hat, entspreche. Bei aller Präzision und Vorsicht wird deutlich, daß eine Prise subjektiver Meinung niemals auszuschließen ist, daß der Raum für das persönliche Engagement positiver oder negativer Art gewahrt bleibt. Die methodischen Mittel aber haben sich doch so verfeinert, daß man grobe Verirrungen und Entstellungen als solche bloßlegen und aufweisen kann.

Getreu seinen methodischen Prinzipien entwickelt B. ein eindrucksvolles Bild von Jesu Verkündigung, seinem Umkehrruf, seiner Stellung zum Kult, zum religiösen Recht, zu Mann und Frau, zum Besitz, zum Nächsten, zur Gnade. Dabei wird mit scharfem exegetischen Blick immer wieder aufgewiesen, wie sich auf späteren Traditionsstufen neue Anliegen der vorausliegenden Anliegen bemächtigten und sich mit ihnen vermischten, z. B. die Kasuistik der Weisungen, die in die Antithesen der Jüngerunterweisungsrede eingegangen sei. Die Darlegung erfolgt stets mit einer solchen Klarheit, daß auch der Nichtfachmann ihr folgen kann. Charakteristisch für die Position B.s, der Menschensohn-Sprüche für Jesus zuläßt, und zwar solche, in denen zwischen dem redenden Ich und dem Menschensohn unterschieden wird, scheint das zu sein, was über die Autorität Jesu gesagt wird, besonders wenn man es mit der Beurteilung der Basileia-Predigt – in der man die Reich-Gottes-Gleichnisse vermißt – vergleicht. Über die Beurteilung der christologischen Titulaturen ist man sich weitgehendst einig, nicht aber über die Stellung, die Jesus in seiner Predigt einnimmt. Dazu Braun: „Jesu Person gehört mit seiner Predigt also nicht zusammen in dem Sinne, daß er von seinen Hörern die Zuerkennung eines Titels – etwa ‚Messias' oder ‚Gottessohn' – von vornherein verlangte ..." (Zustimmung). – „Gleichwohl gehört das Handeln, das Verhalten Jesu mit seiner Predigt durchaus zusammen" (Zustimmung). In diesem Zusammenhang hält B. sogar Mk 2,10 für historisch (145), wenngleich er Sündenvergebung rein auf der Ebene der Horizontalen interpretiert: Ermächtigung und Ermutigung „zu rechter Nächstenliebe derjenigen, die sich selber aufzugeben drauf und dran waren". – So gut diese Interpretation ist, sie macht nur einen Teil der Wahrheit aus. Was ich meine, zeigt sich darin, daß Lk 11,20 so übersetzt wird: „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, so steht die Königsherrschaft Gottes ja unmittelbar vor eurer Tür" (53f). – Diese Übersetzung kann nicht akzeptiert werden. ἔφθασεν meint mehr. Wie immer man dieses schwierige Verb wiedergibt, das Moment, daß die Gottesherrschaft „zu euch hingelangt ist" oder „über euch gekommen ist" sollte nicht retuschiert werden. Nun braucht man sich nicht an dieses Logion zu klammern. Die Reich-Gottes-Gleichnisse von Mk 4 und Mt 13, deren Fehlen schon verzeichnet wurde, vermögen ebenfalls zu zeigen, daß Jesus die Gottesherrschaft nicht bloß ankündigte. Zur Konsequenz der Braunschen Interpretation gehört seine Rede von Gott: „Über Gott kann man nur im Vollzug sprechen, im Vollzuge des Gehorchens und der Demut" (161). – So imponierend der Versuch erscheint, die Rede von Gott von jeder Beliebigkeit frei zu wissen, so sehr der Satz zu denken gibt, daß die Unterscheidung zwischen dem Vorhandensein der Autorität und ihren Ausdrucksformen angesichts unserer heutigen geistigen Situation eminent wichtig sei, so bedrängend wird die Frage, wer von uns diese Autorität im Vollzuge zu repräsentieren vermag oder sich getraut. Sollte die nicht zu leugnende Tatsache, daß die Wörter radikal und total bei B. etwas zu häufig vorkommen, Anlaß sein zur Überlegung, daß der Christ ein permanenter Kulturrevolutionär sein müsse, oder dürfen wir uns nicht, noch viel zu wenig weg von falscher Autorität, an der Autorität Jesu selber aufrichten: nicht um zu herrschen, sondern um zum Dienst und zur Freude fähig zu werden?

Was Braun nur zaghaft und im Wissen um die Grenze andeutete, wird bei M. Craveri[5] unter Hintansetzung zahlreicher Bedenken und im offenkundigen Mangel an methodischer Kenntnis zum Angelpunkt des Unternehmens: die Biographie Jesu. Der Rückfall in die Leben-Jesu-Forschung wird vom Verf. aber gar nicht wahrgenommen, wie er sich zum großen Teil – er bezeichnet sich selbst als Laie – der Literatur des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts bedient. Damit könnte man bereits den Stab über dieses Buch brechen. Dennoch soll einiges Nähere gesagt werden, weil das engagiert geschriebene Buch immerhin umfassendere allgemeine historische Kenntnisse verrät. Der Aufbau entspricht der Biographie, die von der Geburt, den dunklen Jahren der Kindheit, der „Einweihung", dem Wirken (Galiläa, Samaria, Jerusalem!) bis zum Prozeß und Tod und die beginnende christliche Verkündigung reicht. Dabei sind neben den Evangelien (anhand einer Art selbstgefertigten Diatessaron) die apokryphen Evangelien und patristische Quellen zugrunde gelegt. Naive Biographismen mischen sich mit Kritik an der exegetischen Wissenschaft. Sätze wie: „Diese Nacht schloß Jesus wahrscheinlich erst sehr spät die Augen zum Schlaf" (68); „... vermutlich durchstreifte er das Hügelland Galiläas, setzte sich zu wortkargen Hirten, die sein Schweigen achteten ..." (74); „Wir können uns die schrecklichen Stunden der Bitternis, die er in den langen Monaten der Untätigkeit durchlebte, als er sich in einer Höhle des Hermon zurückgezogen hatte" (237), vorstellen, die beliebig vermehrt werden könnten, lassen erkennen, daß wir es mit einem Jesus-Roman zu tun haben, für den zu fürchten ist, daß er in breiten Schichten der Bevölkerung viele Leser findet. Die Vorwürfe gegen die Exegese sind einmal der Rationalismus und zum anderen die Gutgläubigkeit und der Gebrauch des lateinischen Textes für die Interpretation. Das eine ist offenkundig gegen die schon erwähnte Literatur um die Jahrhundertwende gerichtet, das andere gegen die italienischen Landsleute, zu deren Schutz zu sagen ist, daß sie sich inzwischen doch gebessert haben. Dabei hätte sich C. immer wieder selber bei rationalistischen Interpretationen ertappen müssen, etwa wenn er den Seewandel als Irrtum der Gefährten auslegt (Jesus sei ohne Wissen der Jünger auf dem Landweg nach Kapharnaum gegangen und plötzlich vor ihnen aufgetaucht) oder wenn er die Verklärung als „Meilenstein in der Lebensgeschichte Jesu" (235) ausgibt, insofern sie Ausdruck sei für sein erwachendes messianisches Bewußtsein. Das Messiasbekenntnis des Petrus habe Jesus noch als satanische Anfechtung zurückgewiesen. Diese Auffassung übernimmt C. von O. Cullmann, einem der ganz wenigen modernen Autoren, die er wirklich gelesen hat. Freilich kommt es auch hier zu einer bedauerlichen Verzeichnung, wenn nämlich behauptet wird, Cullmann habe Jesus für ein Mitglied der Zeloten-Partei angesehen (74). Genau das Gegenteil ist der Fall.

Aus der Fülle dessen, was mit den erzählerischen Fähigkeiten eines Romanciers geboten wird, hebt sich ein sozialistisches Jesusbild ab. Allerdings ist C. bei dieser Interpretation nicht konsequent. Auf der einen Seite wird gesagt, daß das Reich Gottes eine völlig irdische Größe sei und daß es nur durch die Menschen selbst Wirklichkeit werden könne, wenn diese durch Frieden, Eintracht und Brüderlichkeit entsprechend den Weisungen Jesu das Gesetz erfüllen (194); Jesus wird dann auch die Forderung der Gütergemeinschaft zugesprochen. Auf der anderen Seite wird ausdrücklich bestritten, daß er ein sozialer und politischer Reformer gewesen sei. Vielmehr wäre er ein utopischer Träumer gewesen, der von Gott eine idyllische Welt erwartet habe, „in der alle Menschen in vollkommener Gleichheit leben, ohne Probleme irgendwelcher Art" (171). Den Anbruch einer neuen Welt habe er für die nahe Zukunft erwartet (202). Wegen dieser Zwiespältigkeit erscheint dann auch der Vorwurf, der am Schluß gegen das Christentum erhoben wird und der nur im Lauf der Ausführungen immer wieder ausgesprochene Vorwürfe zusammenfaßt, eigenartig gebrochen, daß die Frohbotschaft von Glück, Friede und Gerechtigkeit für alle Menschen im Laufe der Jahrhunderte pervertiert worden sei (422). Da sich in diesem Schlußsatz das Anliegen des ganzen Buches ausdrücken dürfte, wird man es zumindest um dieses Anliegens willen ernst nehmen müssen.

Das Buch von J. Lehmann[6] sei hier nicht um seiner selbst willen erwähnt, sondern nur wegen einer Stellungnahme, die es ausgelöst hat. Lehmanns Jesus-Report ist so falsch, daß sich eine wissenschaftliche Auseinandersetzung nicht lohnt. Ein Würzburger Gelehrten-Team[7] hat die These, Jesus sei ein Essener gewesen, die bereits im 18. und 19. Jahrhundert einsame

[5] **Craveri,** Marcello: **Das Leben des Jesus von Nazareth.** – (Aus dem Italienischen übersetzt von M. Obermayer) Stuttgart: Klett 1970, 452 S.

[6] **Lehmann,** Johannes: **Jesus-Report.** Protokoll einer Verfälschung. – Düsseldorf-Wien: Econ 1970, 216 S.

[7] **Müller,** Karlheinz – **Schnackenburg,** Rudolf – **Dautzenberg,** Gerhard: **Rabbi J.** Eine Auseinandersetzung mit Johannes Lehmanns Jesus-Report. – Würzburg: Echter ²1970, 103 S.

Vertreter besaß und die Lehmann zur Behauptung ausbaut, Qumran sei die Wiege des Christentums, treffend widerlegt. Nur schade, daß ein so angesehener Exeget wie R. Schnackenburg und seine Mitarbeiter sich mit solchen Argumenten, wie sie L. vorgelegt hat, auseinandersetzen müssen, wenngleich ihr Dienst und das Gewicht ihrer Namen zur Bekämpfung der falschen Informationen notwendig waren. Immerhin wird deutlich, daß die These von Jesus dem Essener, die von historischen Absonderlingen, die aus Unbekannten eine Meinung zu konstruieren belieben, vertreten werden konnte, solange der Essenismus im Halbdunkel der Geschichte lag, seit Qumran unmöglich ist. Abgesehen von der Andersartigkeit der synoptischen Verkündigung im Vergleich zur essenischen Mentalität werden als im besonderen Sinn anti-essenisch in der Wirksamkeit Jesu seine provozierende Öffentlichkeit und seine Stellung zu bestimmten Gesetzesfragen (Sabbatthora, Feindesliebe, Reinheitsgebot) herausgestellt. Bemerkenswert sind die Ausführungen von K. Müller über die Kalenderfrage. Die Überlegung, ob die Essener wegen der sich zwangsläufig ergebenden Verschiebung der Jahreszeiten im Laufe der Jahrzehnte und Jahrhunderte bei einem Solarkalender von 364 Tagen an diesem zur Zeit Jesu noch festgehalten haben, gibt zu denken. Allerdings sind für sie gerade die veränderten Festtermine Ausdruck der Trennung von der massa perditionis. Was G. Dautzenberg zu den pastoralen Konsequenzen des Jesus-Reports sagt (92–95), verdient die Aufmerksamkeit aller.

Nochmals von einer anderen Warte wird die Jesus-Frage von Schalom ben Chorin[8] aufgerollt, nämlich von der Warte des Judentums. Seine Studie vermittelt zunächst einen beachtlichen Überblick über das Jesus-Bild im Judentum im Verlauf der Zeiten. Das jüdische Mittelalter, das von R. Akiba bis M. Mendelssohn (18. Jahrhundert) gerechnet wird, begegnete Jesus anfangs mit dem Schweigen des Vergessens und der äußeren Furcht, später mit Haß, wofür die Toledoth Jeschu sprechendster Ausdruck seien. Der Haß sei gerichtet gewesen gegen Jesus als den Herrn der das Judentum verfolgenden Kirche und gegen den abtrünnigen Juden Jesus. Erst seit dem 19. Jahrhundert sei im Judentum eine wissenschaftlich-kritische und positive Stellungnahme zu Jesus zu verzeichnen. Dabei ließen sich die modernen Bemühungen zusammenfassen in die Worte C. Brunners: „Gebt uns unseren Jesus wieder!" Ben Chorin, der bereits durch ein eigenes Jesus-Buch hervorgetreten ist[9], bekennt sich nachdrücklich zur Möglichkeit und Notwendigkeit, den historischen Jesus und sein Anliegen wiederzuentdecken und verwirft eine Reduktion auf den kerygmatischen Jesus, sei es der christlichen Verkündigung, sei es der Phantasie mancher jüdischer Jesus-Romane als „verletztenden Leichtsinn". Als Mittel für die Wiederentdeckung bringt er die Intuition ins Spiel, die er als „Gefühl einer tiefen Vertrautheit mit der Gestalt Jesu und der jüdischen Welt, in der er lebte, lehrte und litt" (50), versteht. Das Leben Jesu stellt sich für den Verf. – wie schon in seinem Jesus-Buch dargelegt – in drei Stadien dar, einem ersten Stadium der Verkündigung des nahen Reiches Gottes, einem zweiten der Introversion und einem dritten der Passion. Die Abhängigkeit von A. Schweitzer liegt auf der Hand und wird auch zugegeben. Den jüdischen Akzent gewinnt die Interpretation, die sehr nachdenklich stimmt, dadurch, daß die Passion Jesu das Martyrium seines Volkes verkörpere. Historisch wird Jesus weder als Messias noch als Prophet, sondern als Gesetzeslehrer eingestuft. Ben Chorin redet von der Ahnung einer messianischen Berufung als einer ungelösten Frage und wertet so das markinische Messiasgeheimnis als geschichtliche Reminiszenz. Hierin kommt er mit manchen christlichen Autoren (z. B. Cullmann) überein. Als Gesetzeslehrer sei Jesus die dritte Autorität neben Hillel und Schammai. Das meiste verbinde ihn mit den Pharisäern, zu deren innerer Opposition er zu zählen sei. Die Ebene, auf der dieses Buch geschrieben ist, ist sowohl die des jüdischen Theologen, dem moderne exegetische Methoden fernliegen, als auch die des christlich-jüdischen Gespräches und damit die des Verständigungswillens. Darum bietet der Verf. mehr als einen zusätzlichen Beitrag zu einem ohnehin komplexen Jesus-Bild. Den Stachel seiner Ausführungen bekommen beide Teile zu spüren, wenn er den Christen vorhält, daß die Botschaft Jesu vom Frieden und von der Erlösung in der Welt zu keinem Erfolg geführt hätte, und wenn er Juden und Christen zum Vorwurf macht, sie versündigten sich an Jesus, wenn sie die Frage, ob er der Messias sei, vorschnell verneinen oder bejahen und nicht „wirklich durchdacht, durchforscht, durchgrübelt und auch durchbetet haben" (68).

Wohltuend ist es, nach der Lektüre der zahlreichen sicher interessanten, aber in ihrer Methodik oft nicht leicht durchschaubaren Jesus-Bücher unterschiedlicher Standpunkte zum Buch von M. Lehmann[10] zu greifen. Es befaßt sich mit dem Problem des historischen Jesus unter einem ganz bestimmten Aspekt, nämlich dem der kritischen Auseinandersetzung mit E. Hirsch's Frühgeschichte des Evangeliums, die in 1. Auflage 1940 und in 2. 1951 erschienen war. Diese reichlich spät erfolgende Auseinandersetzung mag verwundern. Aber sie wird einmal damit zusammenhängen, daß das Studium des ausschließlich literarkritisch bestimmten Werkes von Hirsch sehr mühselig ist, und zum anderen damit, daß Hirsch sich in einer Zeit mit der Jesus-Frage beschäftigte, als diese „auf der Schattenseite der neutestamentlichen Forschung stand" (18). Um es vorwegzunehmen, wir haben es bei Lehmann mit einem ganz vorzüglichen Buch zu tun, das den Anliegen und der Methode Hirsch's so weit als möglich gerecht zu werden versucht, sie nicht voreilig verurteilt, sondern mit der – dann allerdings radikalen – Kritik erst dann einsetzt, nachdem das Terrain sorgfältig sondiert wurde. Dabei begnügt es sich nicht mit der Darstellung und Kritik der Position von Hirsch, sondern ordnet diese theologiegeschichtlich ein und bietet zusätzlich eine Zusammenstellung von Kriterien der Jesusforschung.

Der Nichtexeget Hirsch war seinerzeit der formgeschichtlichen Arbeit entgegengetreten. Bei seinen Bemühungen, die die Formgeschichte völlig ignorieren, leitete ihn das Interesse, zum historischen Jesus vorzustoßen, und damit ein Anliegen, das er in der Epoche der von der formgeschichtlichen Methode bestimmten Evangelienforschung ungebührlich hintangesetzt sah. Ausgangspunkt für Hirsch's großangelegten Versuch, den historischen Jesus auf dem Weg der Literarkritik wiederzuentdecken, war seine Aufteilung des Markus-Evangeliums in zwei Schichten. Die höchste Bedeutung kommt Mk I zu. Diese Schrift ist für Hirsch nicht bloß die Urform des Evangeliums, von der alle anderen abhängig sind, sondern auch der unmittelbare Zugang zum historischen Jesus, insofern sie einen auf Petrus zurückgehenden Erlebnisbericht enthalten habe. Dieser kühne Versuch Hirsch's, der den meisten Exegeten heute sicherlich schon aus dem Gedächtnis gekommen ist, wurde nun auch noch durch die These belastet, daß jegliche synoptische Quellenschrift geleugnet und behauptet wurde, es habe in Analogie zu Mk I immer nur Evangelienschriften gegeben. Das sagte H. auch von der „Logienquelle". In den nach Mk I verfaßten Evangelienschriften sah H. mit zunehmendem Maße die theologische Reflexion und die Anliegen der Gemeinde zum Zuge kommen, so daß sie für eine Rekonstruktion des Bildes vom historischen Jesus nur bedingt in Frage kämen. Lehmann rückt das weithin vergessene und an sich imponierende Werk von Hirsch wieder in das Gedächtnis unserer Zeit. Er widerlegt dessen Analysen und Methode, worauf hier nicht im einzelnen eingegangen werden kann, würdigt auch manches Detailergebnis positiv und zeigt vor allem das Verflochtensein der Gedankengänge Hirsch's mit jener Exegeten-Generation auf, die der Formgeschichte voraufging. Von hier aus gewinnt man nahezu den Eindruck, daß die Mühe Hirsch's notwendig war, um die Grenzen (oder die Sackgasse?) einer Forschungsepoche endgültig klarzulegen. Die Kritik kulminiert in zwei Punkten. Der eine betrifft Mk I. Diese Schicht werde einfach vorausgesetzt. Nirgendwo werde ein geschlossener Beweisgang für ihr wirkliches Vorhandensein angetreten. Der zweite Punkt, der mit dem ersten eng zusammenhängt, betrifft das Jesusbild: „Das Jesusbild von Mk I, das schon die einzelnen quellenkritischen Entscheidungen häufig beeinflußt hat, kann als zureichendes Kriterium hierfür (für die Feststellung des Ursprünglichen und Authentischen) nicht anerkannt werden. Ist die Existenz von Mk I nicht verifizierbar, dann erweist sich das Jesusbild, das zu seiner ‚Rekonstruktion' geführt hat und hernach wiederum aus ihm abgelesen wurde, als eine Projektion subjektiver Vorstellungen in den Bereich historischer Sachverhalte" (113). Wie sah dieses

[8] **Ben Chorin,** Schalom: **Jesus im Judentum.** – Wuppertal: Brockhaus 1970, 79 S. (Schriftenreihe für christlich-jüdische Begegnung, hrsg. v. G. Harder und H. H. Eßer, Bd 4)

[9] **Ben Chorin,** Schalom: **Bruder Jesus.** Der Nazarener in jüdischer Sicht. – München: List ^{3}1970, 249 S. (vgl. ThRev. 65 [1969] 367–370)

[10] **Lehmann,** Martin: **Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesus.** Kriterien der Jesus-Forschung untersucht in Auseinandersetzung mit Emanuel Hirschs Frühgeschichte des Evangeliums. – Berlin: de Gruyter 1970, 218 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, Bd 38)

Jesusbild aus? Folgende Züge prägen es: Jesus war danach der unverstandene Einsame, von einer geheimnisvollen Hoheit umgeben, der zornige Kämpfer gegen den Pharisäismus, der Gegner der jüdischen Gesetzesreligion, der Verneiner des jüdischen Dogmas von der Unrechtmäßigkeit der römischen Herrschaft usw. (134f). Wenn diese auffallend antijüdisch bestimmte Zeichnung noch um den Hinweis auf Jesu nichtsemitische rassische Eigenart bereichert wird, bestätigt sich der Zusammenhang mit der Zeitgeschichte, in der das Buch Hirsch's entstand, und damit die alte Erfahrung der Leben-Jesu-Forschung. Fazit: Die Literarkritik ist kein Zugang zum historischen Jesus.

Das wertvollste Kapitel in Lehmanns Buch ist das abschließende, in dem Kriterien der Jesusforschung gesammelt und gewürdigt werden (163–205). Mehr Ziel als Kriterium ist die Gewinnung der ältesten Überlieferungsschicht. In diesem Bemühen besaß die Literarkritik andere Regeln als die Formgeschichte. Die Formgeschichte ist sich zudem klar darüber, daß die älteste Schicht noch nicht ohne weiteres als die Schicht Jesu angesprochen werden darf, sondern als jene, die Jesus am nächsten ist. Dem Satz Lehmanns ist vorbehaltlos zuzustimmen: „Es unterliegt keinem Zweifel, daß die formgeschichtliche Rekonstruktion der ältesten Traditionsschicht die unveräußerliche Vorbedingung für die Anwendung spezieller Kriterien bei der Frage nach dem historischen Jesus ist" (168). Die allgemeine Verläßlichkeit der Überlieferung und die spezifische Eigenart Jesu – gewiß nicht beiseite zu lassende Gesichtspunkte – stehen neben dem, was man das Kriterium der doppelten Abgrenzung genannt hat. Es ist dann gegeben, wenn eine Tradition weder aus dem Judentum noch aus der Urchristenheit abgeleitet werden kann. Eine sicherere Handhabung dieses Kriteriums wäre dann gegeben, wenn wir die älteste Urchristenheit noch besser kennen würden. Höchste Bedeutung kommt in der Rückfrage nach dem historischen Jesus den Gleichnissen der synoptischen Evangelien zu. Lehmann spricht in dieser Hinsicht von einer communis opinio in der heutigen Exegese. Die Gleichnisse sind nicht nur bezüglich der Form, sondern auch bezüglich des Inhaltes originell, insofern sie allein bei Jesus zu einem Mittel werden, die Wirklichkeit Gottes und des Menschen vor ihm anzusagen. Im Judentum stehen sie durchweg nur im Dienst des Studiums der Schrift und ihrer Auslegung und wirken darum meist blaß und künstlich. Die Bemühungen, zur Sprache Jesu – von den Gleichnissen abgesehen – vorzustoßen, vor allem von J. Jeremias vorangetragen, haben bereits bemerkenswerte Ergebnisse gezeitigt. Bedeutsamer ist vielleicht noch die Eruierung von Stilformen, etwa dem, was bei J.M. Robinson die existentiale Dialektik heißt. Diese bezeichnet die dialektische Spannung, die in der Basileia-Verkündigung Jesu zwischen der Gegenwart und der Zukunft besteht. Von den Gleichnissen her gewinnt sie ihre Bestätigung und ihr Korrektiv. Auch der schon bei H. Braun (s. oben) erwähnte Bewertungsmaßstab, daß ein Überlieferungsstück sich in den Gesamtrahmen der Anschauungen Jesu einordnen muß, gewinnt an Anschaulichkeit und Überzeugungskraft, wenn man sieht, daß damit die Korrespondenz von Jesu Verhalten und Botschaft gemeint ist. Die damit angesprochenen ipsissima facta können um so mehr als solche angesehen werden, wenn sie mit den Grundzügen der Verkündigung Jesu übereinstimmen.

Die lesenswerten kriteriologischen Ausführungen Lehmanns, die man durchweg mit Zustimmung zur Kenntnis nimmt und die über Hirsch hinausgreifend den Standort der gegenwärtigen Forschung charakterisieren, vermitteln den Eindruck, daß die grundsätzliche Skepsis in bezug auf die Rückfrage nach dem historischen Jesus überwunden sein dürfte. Es bleiben noch zahlreiche Aufgaben. „Eine der vordringlichsten Aufgaben für die heutige Jesusforschung ist mit der historischen und theologischen Frage nach dem Verhältnis des urchristlichen Christuskerygmas zum historischen Jesus gegeben. Sie ist nur auf der Basis eines Grundstocks rekonstruierter ‚echter' Jesusüberlieferung zu leisten, von dem die Interpretation ausgehen kann. Eine solche – im Zusammenspiel der Kriterien erweiterungsfähige – Basis dürfte mit Hilfe der zusammengestellten Kriterien zu gewinnen sein" (205).

Ecclesia a Spiritu sancto edocta. Lumen gentium, 53. Mélanges théologiques. Hommage à Mgr. Gérard Philips, Verzamelde Theologische Opstellen aangeboden aan Mgr. Gérard Philips. – Gembloux: Duculot 1970, XXXVII, 600 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Bd 27) bfr 600.–

Mit dem akademischen Jahr 1968/69 schied der für die Theologie und Geschichte des II. Vatikanischen Konzils gleichermaßen verdiente Prof. für Dogmatik an der Universität Löwen, Mgr. Gérard Philips, 70jährig aus dem öffentlichen akademischen Dienst. Aus diesem doppelten Anlaß widmeten ihm Freunde, Schüler und Kollegen unter der Federführung der Herausgeber der Ephemerides eine Festschrift, und zwar unter dem Leitgedanken der Kirchen-Konstitution des II. Vatikanischen Konzils: „Die Kirche, vom Heiligen Geiste belehrt". Dieser Titel steht programmatisch für das literarische Werk und die theologische Mitarbeit von G. Philips am II. Vatikanischen Konzil, speziell am Entwurf, an der Beratung und Verabschiedung der Kirchen-Konstitution „Lumen gentium". Das Literaturverzeichnis, das 438 Nummern von wissenschaftlichen Abhandlungen und Beiträgen zählt, die Dank- und Würdigungsadresse von J. Coppens und der Bericht über die Konzilsarbeit Philips' von J. Grootaers, Le rôle de Mgr Philips à Vatican II (343–380) sind ein eindrucksvolles Zeugnis für die theologische Arbeit des verdienten Gelehrten und zugleich ein Stück Konzilsgeschichte, die künftig für das Verständnis des Vaticanum II alle Beachtung verdient. Ebenso sind auch die 30 Aufsätze ein aufschlußreiches Buch für die Tendenzen, Anliegen, Aufgaben und Versuche der gegenwärtigen Theologie. Die Herausgeber haben diese Beiträge in drei Themenkreisen zusammengefaßt: Der Heilige Geist und die Kirche, ihre Ämter und Dienste und der Mensch vor Gott.

1. Unter dem Rahmenthema „Der Heilige Geist" wurden folgende 13 Beiträge zusammengefaßt:

Kardinal Pietro Parente, „Spiritus sanctus superveniet in te..." (Lc., 1,35) 3–17, eine kurze biblische Betrachtung über die Verkündigung an Maria als Offenbarung der messianischen, göttlichen Sendung Jesu; Mgr. A.M. Charue, Le Saint-Esprit dans „Lumen gentium", 19–39, eine Analyse der pneumatologischen Bemühungen und Aussagen in der Kirchen-Konstitution; Y. Congar, Pneumatologie ou „Christomonisme" dans la tradition latin?, 41–63, eine sachkundige Auseinandersetzung mit dem Vorwurf des „Christomonismus", welcher der lateinischen Theologie von griechisch-orthodoxen Theologen gemacht wird, – Welche überraschende, polemische Bedeutung kann auch heute noch das „Filioque" erlangen! –; S. Dockx, Esprit Saint, âme de l'Église, 65–80, eine kritische Untersuchung der nachtridentinischen Theorie von den „zwei Seelen der Kirche" und vom Leib-Christi-Sein der Kirche, – Müßte aber diese Kritik nicht auch auf die Unterscheidung von Leib und Seele der Kirche ausgedehnt werden? –; N. Afanassieff, L'Église du Saint-Esprit, 81–89, ein Resümee und eine Selbstanzeige einer praxisbezogenen und zukunftsorientierten Dissertation, die im Druck ist; J. Salaverri, El primado apostolico misterio de unidad, 91–115, eine systematische Zusammenfassung der Lehre des Vaticanum II über den päpstlichen Primat, ein System, das notwendigen begrifflichen Einschränkungen, Differenzierungen und Rücksichten zu wenig Beachtung geben konnte; G. Thils, La „locutio ex cathedra" et l'assistance du Saint-Espirt, 117–126, ein gedrängter Bericht über die Diskussion der Lehre vom unfehlbaren päpstlichen Lehramt auf dem Vaticanum I; L. Malevez, L'existence chrétienne dans sa relation à l'Esprit, 127–140, systematische Reflexionen über die Wirksamkeit des Heiligen Geistes im christlichen Leben, die zu weit ausholen, um die konkrete Existenz noch mitzubetreffen; Ph. Delhaye, L'Esprit Saint et la vie morale du chrétien, 141–152, ein gedrängtes Expose der Feststellungen der Kirchen-Konstitution über das Pneuma im christlichen Leben und der vergleichbaren thomasischen Aussagen; J.H. Walgrave, Instinctus Spiritus Sancti. Een proeve tot Thomas-interpretatie, 153–167, eine kleine theologiegeschichtliche Studie, die jede Fühlungnahme mit der Literatur vermeidet; J.G. Geenen, Ecclesia a Sancto Spiritu edocta, 169–199, eine breit angelegte Interpretation der Offenbarungs-Konstitution, ihrer vielfältigen Begriffe, Bilder und Sätze über die Aktion des Heiligen Geistes in der traditio der Offenbarung in der Kirche und durch sie; J. Van Haelst, Une nouvelle reconstitution de Papyrus liturgique de Dêr-Balizeh, 201–212, eine vorzügliche Arbeit zum Euchologium des Dêr-Balizeh Papyrus, die aufgrund der Papyruskunde und der Liturgiegeschichte eine neue Ordnung der umstrittenen Texte versucht; J. Lécuyer, L'Eucharistie et le don de l'Esprit selon Nicolas Cabasilas, 213–219, Lese- und Interpretationshilfe für die in den „Sources Chrétiennes" erschienenen liturgiewissenschaftlichen Schriften des Nikolaus Kabasilas († 1363).

2. Der zweite Themenkreis umfaßt 8 Beiträge über die Kirche und das Amt:

K. Rahner, Die Zukunft der Kirche, 223–239, skizziert die Ansätze und Grundlagen einer „ekklesiologischen Futurologie" mit einer eindeu-

tigen zukunftsorientierten, sprich eschatologischen Zielvorstellung. H. Schauf, Die Kirche in ihrem Bezug zum Dreifaltigen Gott in der Theologie des Konzilstheologen Cl. Schrader, 241–258, untersucht die trinitätstheologischen Perspektiven der Kirche bei einem Konzilstheologen des Vaticanum I. S. Tromp, De Ecclesiae Imaginibus in operibus pastoralibus S. Bellarmini, 259–268, greift auf die Ekklesiologie Bellarmins zurück. A. Houssiau, La signification théologique du nouveau rituel des ordinations, 269–280, beschreibt den neuen Ritus der Ordination und das darin bekundete Verständnis des kirchlichen Amtes. O. Rousseau, Divina autem Providentia... Histoire d'une phrase de Vatican II, 281–289, entwickelt die Entstehungsgeschichte des Schlußparagraphen von Nr. 23 der Kirchenkonstitution über die geschichtliche und gegenwärtige Bedeutung der Patriarchatsstruktur der Kirche. G. Alberigo, Una cum patribus, 291–319, bedeutet im Rückgriff auf die vorgängigen Traditionen die kollegiale Entschließungsformel, mit der Papst Paul VI. erstmals die Liturgie-Konstitution (am 4. XII. 1963) verkündete. P. de Haes, Handen opgelegd voor dienstbetoon, 321–342, analysiert das Diakonat im Ganzen des einen, in sich differenzierten kirchlichen Amtes. Abschließend würdigt J. Grootaers S. 343–380 die Konzilsarbeit von Mgr G. Philips.

3. Unter dem Titel „Gott und Mensch" folgen 9 Aufsätze, die unterschiedliche Themen, insgesamt aber drängende Gegenwartsfragen behandeln:

Bibeltheologische Fragen erörtern: Mgr J.M. Heuschen, Jacob of de Genadevolle uitverkiezing, 383–406, eine bibeltheologische atl Betrachtung über die Jakobsgeschichte Gen. 25–35, und B. Rigaux, La petite apocalypse de Luc (17, 22–37), 407–438, eine exzellente literargeschichtliche und theologische Exegese. Fundamentale dogmatische Probleme legen dar: P. Schruers, Immanentie en transcendentie van God onze Vader in het licht van het Evangelie, 439–453, Thomas F. Torrance, Theological rationality, 455–473 und C. Balic, De conceptione Christi Domini et scientiis naturalibus, 475 bis 502. Fragen der Ethik, der Spiritualität und Existenz werden diskutiert: A. Dondeyne, Waarheen met de christelijke moraal?, 503–520, erarbeitet einige Unterscheidungen zum Begriff und zur Sache der christl. Ethik. P. Molinari, La santità dei christiani, 521–546, sammelt die Aussagen der Kirchen-Konstitution des Vaticanum II über die Spiritualität des Christen. N. Garcia Garces, La santisima Virgen y la sagrada Eucaristia, 547–570, erörtert ein konkretes Thema der Frömmigkeit, speziell der priesterlichen marianischen Frömmigkeit. Und Ch. Moeller, Perspectives de théologie et d'anthropologie après le Concile, 571–592, ein Kongreßvortrag aus dem Jahre 1967, in dem wirklich die Probleme und Aufgaben des Christentums für die Welt von morgen lebendig, konkret und zukunftsweisend aufgezeigt werden.

Wie kein anderes Buch ist gerade dieser Sammelband geeignet, die gegenwärtige Lage der Theologie aufschlußreich und kritisch zu bedeuten. Es ist gar nicht zu übersehen, daß die Theologie außerordentlich stark retrospektiv orientiert ist, und zwar nicht im Sinne der theologie- und dogmengeschichtlichen Forschung, sondern im Sinne einer Vergewisserung, faktisch-geschichtlichen Feststellung der gegenwärtigen Theologie. Ein durchdringender Blick in die Geschichte der Theologie wird dadurch ebenso erschwert wie der gültige Ausblick in die Zukunft. In die Zukunft blickt, wer die Vergangenheit durchschaut hat. „L'espérance est la même chose que la réminiscence" (vgl. S. 592).

Nicht weniger eindrucksvoll demonstrieren die verschiedenen Beiträge das Problem der Einheit der theologischen Aussage in der Differenz der exegetischen, dogmatischen und praktischen Sätze und Urteile. Ein Schulbeispiel dieser Problematik ist die dogmatische, spirituelle und exegetische Auslegung der Verkündigung an Maria, Lk 1,26–38. Der mariologische Beitrag von C. Balić zu dieser Festschrift muß ganz gewiß noch weiter diskutiert werden; er ist sehr bemerkenswert. Die Distanz zur biblischen Auslegung wird aber nicht überbrückt. Die spirituelle Auslegung des Verkündigungsevangelium, wie sie Kardinal Parente und auch G. Garces versuchen, kann sich darum nicht auf eine solide dogmatische Auslegung gründen.

Bochum Ludwig Hödl

Schechter, Solomon: **Documents of Jewish Sectaries,** Vol. I: Fragments of a Zadokite Work. Vol. II: Fragments of the Book of the Commandments by Anan. Mit einem Vorwort von J. A. Fitzmyer. – New York: KTAV Publishing House, Inc. 1970. 175 S.

Nach seinen aufsehenerregenden Geniza-Funden hat S. Schechter 1910 die beiden Bände Fragments of a Zadokite Work (Damaskusschrift) und Fragments of the Book of the Commandments by Anan unter dem Obertitel Documents of Jewish Sectaries veröffentlicht. 1970 hat nun J. A. Fitzmyer die beiden Werke in einem Doppelband erneut der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Diese Publikation, vor allem die der Damaskusschrift, ist insofern bedeutsam, als die in den Qumran-Höhlen gefundenen Fragmente interessante Vergleiche ermöglichen. In einer Einleitung (9–34) gibt Fitzmyer einen Überblick über Schechters Person und Werk und weist auf die inzwischen fortgeschrittene Forschungssituation hin. Dabei geht er besonders auf die Beziehungen zwischen der Damaskusschrift und der Gemeinderegel von Qumran ein. Außer einer Korrektur-Liste fügte er noch eine hilfreiche Bibliographie der seit 1910 erschienenen Spezialliteratur an.

Paderborn Rudolf Kilian

Schulz, Hermann: **Das Todesrecht im Alten Testament.** Studien zur Rechtsform der Mot-Jumat-Sätze. – Berlin: Alfred Töpelmann 1969. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Bd 114) X, 208 S. Lw. DM 42.–

Dissertationen des letzten Jahrzehnts haben gezeigt, wie fruchtbar die von A. Alt angebahnte Anwendung der sog. formgeschichtlichen Methode auf die atl Rechtsliteratur ist. Nach Gerstenbergers Isolierung der Verbote als eigener Gattung in Alts „apodiktischem Recht" und Liedkes differenzierten Beobachtungen und Gruppierungen innerhalb Alts „kasuistischem Gesetz" beweist Schulz die Existenz eines „Todesrechts" und vermutet als weitere Rechtsform ein „Talionsrecht". Durch konsequente Anwendung einer Methode hat sich eine neue Sicht des israelitischen „Rechts" eingestellt; diese Entwicklung dürfte ihr Ende noch nicht erreicht haben.

Während Gerstenberger und Liedke besondere Aufmerksamkeit der formalen Seite widmen, geht Schulz eigene Wege. Auch er beachtet durchaus die Form, unterscheidet jedoch von Stilformen die Rechtsform. Er spricht also von der Rechtsform der Todessätze (= mōt yūmat-Sätze), wohl weil diese nicht völlig gleich gebaut sind. „Rechtsform" ist also ein zum Sachbereich gehörender Begriff, und gerade dieser „Inhaltsseite" gehört des Verf. Interesse, wobei den methodischen Problemen breite Aufmerksamkeit gewidmet wird. Ansatzpunkt ist nämlich die Untersuchung bestimmter Tatbestandsbereiche im Todesrecht, und methodisch präzisiert wird die Frage nach dem Sitz im Leben durch Anwendung rechtsanalytischer und institutionsgeschichtlicher Methoden. Verf. hat völlig recht, wenn er feststellt, daß in diesem Bereich methodisch noch sehr viel offen ist.

Verf. stellt zunächst das enge und andauernde Verhältnis von Prohibitiv- und Todesrecht vom Bundesbuch über das Heiligkeitsgesetz bis Deutero-Ezechiel dar, untersucht dann rechtsanalytisch für den Sitz im Leben Gen 26,1–11, das auf die Stammesgemeinschaft als ursprünglichen Ort führt, ferner 1 Köln 21, Jer 26,7ff und Jer 7, die Gesichtspunkte für die Institutionsgeschichte bieten, sieht dann in Lev 18–20 ein Formular, in dem Prohibitiv- und Todessatzreihen verfahrensrechtlich zugeordnet seien und das Vorgänge eines kultischen Gerichtsverfahrens erkennen lasse, und sieht literarische Nachwirkungen im Dt-Ez, der besonders auf Lev 18–20 zurückgreife.

Das Buch zeichnet sich durch subtile Argumentation aus. Eine Fülle von Literatur ist nicht nur zitiert, sondern durchgearbeitet. Es führt weit über den Forschungsstand hinaus. Sein Fortschritt ist in folgenden Bereichen zu sehen: Verf. nimmt sich der vernachlässigten mōt yūmat-Sätze an, untersucht sie formal und inhaltlich und erkennt eine weitere Rechtsform neben dem kasuistischen Recht und dem Prohibitivrecht; es werden die Tatbestandsbereiche dieser Rechtsform gründlich analysiert. Es wird aufgewiesen, wie vernachlässigt und fruchtbar inhaltliche Analysen des israelistischen Rechts sind. Methodisch werden Wege des Vergleichs und Verhältnisses der Rechtsformen untereinander und zu anderen Überlieferungsgruppen erarbeitet; es werden Präzisierungen zur Feststellung des Sitzes im Leben und dessen Wandel unter dem Gesichtspunkt der Institutionsgeschichte angebracht.

Die formkritische Untersuchung der rechtsanalytisch befragten Texte ist zwar wenig ausführlich und bleibt in traditionellen Bahnen; in den angegebenen Bereichen ist aber vorzügliche Arbeit geleistet worden.

München Wolfgang Richter

Schmid, Herbert: **Mose.** Überlieferung und Geschichte. – Berlin: Verlag A. Töpelmann 1968. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 110) VIII, 113 S. Lw. DM 32.–

Verf. schaltet sich mit seiner, im Wintersemester 1967/68 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät zu Mainz als Habilitationsschrift angenommenen Monographie in die gerade während der letzten Jahre wieder lebhaft gewordene Diskussion um die Mose-Gestalt und die Mose-Überlieferung ein. Dabei wählt er nicht den Weg einer forschungsgeschichtlichen Untersuchung wie etwa Eva Osswald (1956) und R. Smend jr. (1959) in ihren Arbeiten über

das Mosebild, sondern den Weg der überlieferungsgeschichtlichen Methode, der ihn zu originellen und höchst interessanten Ergebnissen führt.

In einem Einleitungskapitel gibt der Autor zunächst einen Überblick über den Forschungsstand der deutschen Schule, in dem er das seit M. Noth gewachsene Zutrauen in die Glaubwürdigkeit der alttestamentlichen, vorab pentateuchischen Mose-Tradition herausstellt. Der Gang durch die Forschung veranlaßt den Autor, in seiner exegetisch-überlieferungsgeschichtlichen Untersuchung auf unsichere traditionsgeschichtliche Hypothesen bzw. Koordinatoren, wie etwa die Annahme eines amphiktyonischen Kultes oder ursprünglich getrennter Pentateuchthemen, als Ausgangspunkt zu verzichten, dafür aber geschichtliche, religionsgeschichtliche, sowie geographische Erwägungen und Kombinationen einzubeziehen. Als die „Zeit Moses" setzt er auf Grund verschiedener Notizen und Gegebenheiten das 13. vorchristliche Jahrhundert voraus.

Im Hauptteil behandelt Verf. folgende Themen: Die Routen des Auszugs und der Wüstenwanderung, die Berufung Moses, die Traditionen der Wüstenfestgruppe, das Meerwunder, Sinai und Gottesberg, die Mosegruppe und die Midianiter, Moses Konflikt mit Aron und Mirjam und den Anschluß der Leviten, Moses Konflikt mit Dathan und Abiram; vordeuteronomische Aussagen über Mose außerhalb des Pentateuch, ostjordanische Moseüberlieferungen im Deuteronomium, um mit einer Zusammenfassung (Weg, Werk und Gestalt Moses) zu schließen.

Da der direkte Weg von Ägypten nach Kadesch nur aus Ex 15,25b und Ex 17 zu erschließen, d. h. schwach bezeugt ist, kann diese Route nicht zum allgemeinen Wanderweg erklärt werden. Die Hauptroute führte vielmehr um die Sinaihalbinsel herum nach östlich des Golfes von Akaba gelegenen Örtlichkeiten. Das in allen Routen auftauchende Kadesch darf nicht eliminiert werden.

Der Ort der Berufung des Mose ist nach E der (nichtvulkanische) Gottesberg bei Kadesch, nach J wohl der vulkanische Sinai im midianitischen Bereich östlich des Golfes von Akaba. Nach Ex 3 beauftragt Jahwe Mose einserseits, den Ältesten Israels Exodus und Eisodus als Entschluß Jahwes anzusagen, und andererseits, mit den Ältesten den ägyptischen König aufzusuchen und die Entlassung des Volkes zu einem Opferfest in der Wüste zu fordern. Nach elohistischer Tradition (Ex 3,6) hatte Mose am Gottesberg eine Erscheinung des Gottes seines Vaters („der Gott deines Vaters"), womit auf die später in Kadesch (in der Nähe des „Gottesberges") erfolgte Identifizierung Jahwes als des Gottes einer Exodus-Gruppe mit dem Vatergott einer anderen Exodus-Gruppe angespielt ist, zu deren Religion die Verheißung des Landbesitzes gehört hat. Aron galt ursprünglich nicht als Bruder Moses; er gehörte (nach E) in den Bereich des Gottesberges bei Kadesch.

Aus Ex 3,18b–22 schließt Verf. auf ein Wüstenfest, zu dem die von den Ältesten Israels geführte sog. Wüstenfestgruppe aus Ägypten entlassen worden war. Am Schilfmeergeschehen unbeteiligt, zog sie sogleich nach Kadesch bzw. zu dem dort gelegenen Gottesberg, wo sie zu dem Leviten Aron in Beziehung trat, der ihr Priester wurde. In dieser Gruppe vermutet Sch. u. a. nach Ägypten abgewanderte Leviten, was den Zug nach Kadesch, dem Zentrum der Leviten, leicht erklären kann. Das Passa ist nicht nur nicht identisch mit dem Wüstenfest, sondern sein Ritual ist erst später von der Plagenerzählung her ausgestaltet worden. Die durch die Verweigerung der Entlassung und die Verschärfung der Fronarbeit bedingten Plagen zielen letztlich auf die endgültige Entlassung, die Forttreibung der Gruppe durch Pharao. Mose ist erst später als Beauftragter Jahwes in die Plagenerzählung „eingewandert".

Das Meerwunder liegt bekanntlich in zwei Rezensionen vor. Nach der jahwistischen Version spielte Mose (historisch recht glaubwürdig) eine untergeordnete Rolle: er schrie am Schilfmeer zu Jahwe um Hilfe. Nach E ist Mose der Wundertäter, der mittels des Jahwestabes die Wasser des Meeres spaltet, worin Sch. keine bloße Steigerung des Wunders sieht, sondern aufgrund von Ex 13,18a (E) unter dem Meer den Golf von Akaba versteht, der nur nach einer Spaltung der Wassermassen hätte durchzogen werden können, was Sch. in der Lokalisierung des Sinai in Nordwestarabien bestärkt.

Die nur von Mose und seiner Schar erlebte Sinaitheophanie der J- und L/N-Schicht ist nicht aus dem Jerusalemer Kult ableitbar und verweist auf einen vulkanischen Berg Nordwestarabiens in Midian, wo Mose Jahwes qôl (Donerstimme) dem Volk als Mittler interpretierte. Der als Gottes Wohnsitz gedachte (nichtvulkanische) Gottesberg der elohistischen Tradition lag dagegen in der Nähe von Kadesch. Mose hat wahrscheinlich im Auftrag des Priesters Jitro mit seinen Begleitern diesen Berg zu einer Gottesschau und einem (Bundes-)Mahl bestiegen. Die Rolle der (dort geschlossenen) berît (Ex 24,7) bezieht sich auf den Dekalog, wobei „Tun" und „Hören" auf kultische und ethische Gebote bzw. Verbote schließen lassen. Das Blut der berît (Ex 24,8) deutet Sch. als „das Blut des Tieres oder der Tiere, die zum Schlachtopfer und zur Speisung (berît) dienten, wodurch eine Verpflichtung in Kraft gesetzt wurde" (72). Verf. vermutet ein midianitisches Ritual. Wichtig ist, daß Mose und seine Schar mit der um die Wüstenfestgruppe der 70 Ältesten vermehrten Arongruppe am Gottesberg zusammengetroffen ist, wo durch Mose eine neue Gemeinschaft zwischen Jahwe und dem Volk geschaffen wurde.

Zu Moses Beziehungen zu den Midianitern ist folgendes zu sagen: Mose wurde von seinem midianitischen Schwiegervater bei der Bestimmung von neuen Häuptern über das Volk (Ex 18) beraten, da die Ältesten der Wüstenfestgruppe nicht ohne weiteres Richter über die vereinigten Gruppen werden konnten. Die Wege Moses und der Midianiter trennten sich wohl aufgrund midianitischer Initiative sehr bald wieder.

In der Erzählung vom goldenen Kalb (Ex 32) nimmt Verf. (gegen Noth) einen geschichtlichen Kern an, der darin bestand, daß Mose am Gottesberg (bei Kadesch) gegenüber der durch das (ursprünglich hölzerne) Gottesbild religiös geprägten Arongruppe den bildlosen Jahwekult vom Sinai durchsetzte. Der zu Mose konvertierte ursprünglichen Offenbarungsempfänger Aron wie auch die zunächst nicht als Schwester Arons geltende Prophetin Mirjam werden nach massiven Auseinandersetzungen (Num 12) von dem unvergleichlichen Propheten Mose in den Hintergrund gedrängt. Die zunächst zur Wüstenfestgruppe und ihrem Führer Aron in Beziehung stehenden Leviten haben sich in Kadesch zwar bei den Auseinandersetzungen um den rechten Jahwekult ebenfalls auf die Seite Moses, ihres Stammesverwandten, geschlagen, verblieben aber nachher in der Hauptsache in Kadesch. Erst durch ihre Hinwendung zu Mose wurden sie „zu Vertretern ausschließlichen Jahwekultes" (93), um diesen mosaischen Kult vor allem im südlichen Westjordanland zu verbreiten und später auch Moseüberlieferungen zu pflegen.

Die im Kern wohl historische Auflehnung und der ungewöhnliche (wenn auch nicht so spektakuläre) Tod der Rubeniten Dathan und Abiram ist eher im Siedlungsgebiet Rubens, im südlichen Ostjordanland, wo durch Mose eine berît vollzogen wurde (Dt 28,69), als in Kadesch (heutiger Kontext) denkbar.

Die vordeuteronomischen (nichtpentateuchischen) Aussagen über Mose lassen folgende Schlüsse zu: Die Erzählung vom Kultbild zu Dan (Ri 17) sollte die danitische Priesterschaft als levitisch legitimieren, wodurch die Voraussetzung dafür geschaffen war, die dortige Priesterschaft des Jonathan (Ri 18,30) auf Mose selbst zurückzuführen, der dann den ursprünglichen Ahnherrn Levi verdrängte. Neben der dominierenden Auszugstradition, die in zweifacher Version (mit und ohne den Propheten Mose) vorlag, konnte sich die von R. Bach herausgearbeitete „Fundtradition" (Dt 32,10; Jer 2,2f; Hos 9,10a), die wohl die Einverleibung der aronitischen Wüstenfestgruppe in das Volk Jahwes bei Kadesch reflektiert, in ihrer Eigenständigkeit nicht behaupten. Im Südreich war die Mosetradition stärker; Mose galt als Priester und Mittler bei der Gesetzgebung. Auch die Arontradition konnte sich dort in königlicher Zeit gut behaupten, wohl weil „sich die Zadokiten in Jerusalem aufgrund des Gegensatzes zu den Leviten bereits auf Aron zurückführten" (100).

Die ostjordanischen Moseüberlieferungen im Deuteronomium bezeugen Mose als Thoralehrer und Mittler der berît am Horeb und im Lande Moab (vgl. Dt 28,69). „Letztere bestand wohl darin, daß Mose ansässige Israeliten auf die Worte Jahwes verpflichtete und damit in das Volk Jahwes eingliederte" (102). Der Ephraimit Josua wurde überlieferungsgeschichtlich im Ostjordanland zum Nachfolger Moses erklärt. Dadurch und durch die Kombination mit der Landverleihung an die (westjordanischen) Patriarchen entsteht erst der Eindruck vom Tod des Mose an der Schwelle des gelobten Landes. Träger der ostjordanischen Mosetradition sind Leviten im Ostjordanland.

Zum Schluß sucht Verf. seine Ergebnisse in einer auf Weg, Werk und Gestalt des Mose ausgerichteten Gesamtschau zusammenzufassen, wenn er auch um die Gefahr einer möglichen Harmonisierung weiß. Mose hat vermutlich im Namen des ihm am vulkanischen Sinai in Nordwestarabien erschienenen Jahwe zur Flucht aus Ägypten aufgerufen und ist durch die Vernichtung der Ägypter am Meer (d. h. am Sirbonischen See oder im östlichen Deltabereich), die später auf den Golf von Akaba übertragen wurde, wie auch Jahwe selbst legitimiert worden. Bei der Sinaitheophanie ist er der Interpret Jahwes, wobei er seine Schar auf den bildlos zu verehrenden Jahwe verpflichtet. In Kadesch mit der getrennt aus Ägypten entlassenen, sippenverwandten, Jahwe aber bildhaft verehrenden Wüstenfestgruppe und deren kultischen Repräsentanten Aron, sowie mit Mirjam und den Leviten zusammengetroffen, setzte er in harter Auseinandersetzung den bildlosen Jahwekult vom Sinai durch, indem nach der Zerstörung des aronitischen Kultbildes Aron, Mirjam und die Leviten zu ihm konvertierten und auch die Wüstenfestgruppe ganz oder teilweise im Volk Jahwes aufging. Dies wurde durch Mose mittels einer berît am „Gottesberg" besiegelt, deren soziologisch konstitutiven „Worte" im wesentlichen mit dem Dekalog identisch waren. Nach fehlgeschlagener Landnahme im Süden des Westjordanlandes zog Mose mit einer kleineren Gruppe ins südliche Ostjordanland, wo

er im Lande Moab dort ansässige Israeliten auf Jahwe und seine Worte verpflichtete. – Die für Israel so bedeutsam gewordene Gestalt des Mose läßt sich schlecht auf eine einheitliche Formel bringen. Die Begriffe „charismatischer Führer", „Religionsstifter", „Volksgründer", „Gesetzgeber" sind so inadäquat, wie schon die Bezeichnungen Moses als „Priester" und „Prophet" im Alten Testament nicht ausreichen. Er ist dies alles als Werkzeug Jahwes, und schon Ex 32,26 erscheint er als Exponent der Ausschließlichkeit Jahwes.

Sch.s Monographie besticht zunächst durch ihre Geschlossenheit, methodische Ausgewogenheit und ihre Vorsicht im Urteil; und doch kann man sich des Eindrucks nicht ganz erwehren, daß die vielschichtigen Probleme der Moseüberlieferung mitunter eine allzu glatte Lösung finden. Es würde den Rahmen einer Rezension sprengen, wollte man alle oben dargestellten Thesen Sch.s eingehend überprüfen. Es seien nur die am problematischsten erscheinenden Ergebnisse kurz kritisch beleuchtet.

Sch. ist höchstwahrscheinlich im Recht, wenn er eine Eliminierung Arons aus Ex 32 (Noth) verwirft und die kultpolitischen Maßnahmen Jerobeams I (1 Kg 12,26–33) nicht als (völlige) Neuerung, sondern als Rückgriff auf alte aronitische Überlieferung unter Beachtung der Jakobtradition von Bethel versteht; denn ein späterer Bearbeiter wird dem sonst so positiv beurteilten Aron kaum ein solch schweres Vergehen unterstellt haben. Ziemlich unwahrscheinlich ist es jedoch, jene alte (nur notdürftig den Gegebenheiten des Stierbildes von Bethel angepaßte) Kultätiologie habe ursprünglich schon von der Vernichtung des Kultbildes berichtet, was für den Bethel-Kult nur deshalb ohne Konsequenzen geblieben sei, weil „diese Tat Moses im Nordreich keine normative Kraft" gehabt habe (84). Das Naheliegendste ist es doch, daß die Kultätiologie das aronitische Kultbild durchaus positiv bewertete und erst die jetzige Fassung von Ex 32 prophetische Polemik gegen den Stierkult von Bethel widerspiegelt, wie sie etwa und vor allem bei Hosea (4,15, 5,8; 8,4–6 u. ö.) zum Tragen kommt. Falls das Stierbild Arons (wie übrigens wohl auch die Lade) ursprünglich bloß als Piedestal der Gottheit gedacht sein sollte, so hätte Mose trotz des Bilderverbotes in Ex 20,4 (älteste Fassung: Nicht sollst du dir ein Schnitzbild machen!) keinen Anlaß gehabt, dagegen vorzugehen, wohl aber bei der in Ex 32,1.4.8.23 vorliegenden Interpretation, die allzu deutlich von der tatsächlich zu einer Art Götzendienst ausgeuferten Kultpraxis zu Bethel beeinflußt ist.

Geht die Zerstörung des aronitischen Kultbildes durch Mose erst auf spätere Bearbeitung der Tradition zurück, dann logischerweise auch die im gleichen Kapitel (Ex 32,25–29) stehende Notiz von der kämpferischen Parteinahme der Leviten für Mose gegen ihre Brüder. Somit hat sich Sch.s These, Mose habe zu Kadesch gegen Aron und seine Wüstenfestgruppe den bildlosen Jahwekult durchgesetzt, was zur Konversion Arons, seiner Gruppe und der Leviten geführt habe, als fragwürdig erwiesen.

Mit dem überlieferungsgeschichtlich und nicht geschichtlich zu verstehenden Streit zwischen Mose und Aron am Gottesberg ist natürlich auch die Sanktionierung dieser „Konversion" durch den Jahwebund am Gottesberg fraglich geworden, ja sogar in gewissem Maße die Existenz dieser von der Moseschar zu trennenden „Wüstenfestgruppe" überhaupt. Zudem erhebt sich die Frage: War das „Wüstenfest" (Ex 3,18), das die Annahme einer solchen Gruppe nahelegte, nicht doch mit dem Passa identisch, in dem die Gestalt des Mose verankert ist? Daß der älteste, knappe Bericht vom Passa (Ex 12,21–23.27b) traditionsgeschichtlich erst von der weit umfangreicheren Plagenerzählung beeinflußt sein soll und nicht umgekehrt, will nicht recht einleuchten, zumal letztere Erzählung (schon und gerade bei J) allein durch die fortlaufende Verwendung der Botenspruchformel (vgl. Ex 7,17.26; 8,16; 9,1.13; 10,3; 11,4) ein gattungsgeschichtlich späteres Stadium aufweist. Nun wird man Sch. vielleicht zustimmen dürfen, wenn er im Gottesstab des Mose ursprünglich ein („jahwesiertes") Kampfinstrument Jahwes selbst vermutet (48). Nur fragt man sich aber, ob man aufgrund dessen etwa den Mose, der sich des Gottesstabes bedient, aus der ursprünglichen Plagenerzählung eliminieren darf. Schon die Jahwesierung des (ursprünglich vielleicht magisch verstandenen) Stabes wird komplizierter zugegangen sein, als Sch. ebd. vermutet. Sch. müßte deutlicher zwischen der Tradition des (vielleicht in der Ideologie vom heiligen Krieg „jahwesierten") Gottesstabes an sich und der Verwendung dieses Traditionselementes im Rahmen der Plagenerzählung des Exodus unterscheiden; d. h. wenn Israel etwa der Auffassung gewesen sein sollte, daß der im heiligen Krieg erscheinende Jahwe Israels Feinde mit einem Gottesstab schlägt (vgl. Ps 104,32; 144,5) und dadurch allerlei Plagen über sie bringt, dann konnte es angesichts der Bedeutung Moses durchaus schon von Anfang an der Überzeugung sein, daß Jahwe die Ägypter nicht direkt, sondern durch Mose (also durch Übereignung des Gottesstabes an diesen) geschlagen hat. Ja, selbst wenn Mose aus der Plagenerzählung ausgeschaltet werden könnte, müßte man noch nicht annehmen, es habe gar eine eigenständige Auszugstradition ohne Mose gegeben. Da Mose (im Unterschied zu Aron!) jedoch in der Plagenerzählung aller Rezensionen gut bezeugt ist, erscheint seine Eliminierung zumindest bedenklich.

Weiter will nicht recht einleuchten, daß die Steigerung des Meerwunders in der elohistischen Rezension von Ex 14 (so richtig Sch.) geographisch und nicht theologisch bedingt sein soll; denn gerade E betont die Größe und Erhabenheit Jahwes, die bei den Menschen nur Staunen und Furcht hervorrufen kann (vgl. Ex 14,31 mit 20,18–20). Sch. leitet wie L. Köhler bᵉrît vom Stamm brh I (essen) ab. Diese Ableitung ist aber, was Verf. offensichtlich nicht mehr berücksichtigen konnte, von W. Baumgartner in der 3. Auflage des Köhlerschen Lexikons (Leiden 1967, 150b) fallen gelassen worden („etym. inc."), wodurch die oben erwähnte Interpretation des Blutes der bᵉrît (Ex 24,8) fraglich wird. Ähnliches gilt von der Verwendung der Fundtradition R. Bachs durch Sch. (99); denn die Annahme einer solchen eigenständigen Tradition ist „nicht ohne Bedenken" (W. Zimmerli, Ezechiel, Neukirchen-Vluyn 1969, 346).

Die kritischen Bemerkungen können und sollen indes die Bedeutung und den Wert der Monographie Sch.s keinesfalls schmälern. Sch.s Verdienst ist es, unter bewußter Ausklammerung hypothetischer Koordinatoren (etwa: Amphiktyonie-Hypothese oder Annahme ursprünglich getrennter Pentateuchthemen) und kluger Berücksichtigung geographischer, geschichtlicher und religionsgeschichtlicher Elemente ein Mosebild gezeichnet zu haben, das der geschichtlichen Wirklichkeit wahrscheinlich näher kommt als die meisten bisherigen Entwürfe, die, durch die Hypothesen M. Noths bedingt, Mose in das eine oder andere Pentateuchthema einschließen. Man wird in Zukunft Mose aus keinem der großen Pentateuchthemen eliminieren dürfen, falls nicht noch überzeugendere Gründe hierfür beigebracht werden sollten als bisher. – Der Leser legt die Untersuchung Sch.s jedenfalls mit großer Bereicherung aus der Hand, auch wenn er dem Verf. bisweilen nicht oder nicht ganz folgen kann.

Fulda Lothar Ruppert

Das Neue Testament. Übersetzt und kommentiert von Ulrich Wilckens. Beraten von Werner Jetter, Ernst Lange und Rudolf Pesch. – Hamburg / Köln-Zürich / Zürich: Furche / Benziger / Zwingli Verlag 1970. 928 S. Kunstleder DM 19,80.

Eine Übersetzung des Neuen Testamentes stellt immer wieder ein Ereignis dar, auch wenn unsere Zeit nicht gerade Mangel hat an gut eingeführten und anerkannten deutschen Ausgaben. Vorliegende Übersetzung wird vom Verlagsprospekt hervorgehoben als „die erste kommentierte evangelisch-katholische Ausgabe" und beansprucht so besondere Beachtung. Man weiß um das ökumenische Anliegen, das hiermit berührt wird. Schon seit Jahren sind diesbezügliche Unternehmungen im Gange, ausgelöst durch die von der katholischen Kirche Deutschlands, Österreichs und der Schweiz seit 1962 in Angriff genommene kirchenamtliche Einheitsübersetzung. Schon liegt neben gemeinsamen liturgischen Bibeltexten das Buch der Psalmen ökumenisch vor, der Römerbrief ist abgeschlossen und der Galaterbrief in fortschreitender Bearbeitung. Wer als Mitarbeiter an diesen ökumenischen Übersetzungen beteiligt ist, weiß, was die Aufgabe nicht nur an wissenschaftlicher Überlegung, sondern auch an einfühlender Rücksichtnahme auf die mit der Schriftdeutung zusammenhängende theologische Lehre und Verkündigung erfordert. Ulrich Wilckens, der bekannte evangelische Exeget, hat für den vorliegenden Band neben zwei evangelischen Theologen auch einen katholischen Exegeten, nämlich Rudolf Pesch, als Berater beigezogen. Genügt für ein solches Unternehmen bloße „Beratung"?

Man wird gewiß dem Vorwort zustimmen, in dem gesagt ist: „Die moderne Bibelwissenschaft hat die Schranken der Konfessionen weithin überwunden und ist so zu einem der wichtigsten Faktoren ökumenischer Verständigung geworden" (8). Doch wird man angesichts der pluralistischen Aussage der modernen Exegese die Sorge nicht los, ob sie bei aller Bedeutung, die ihr zukommt,

imstande ist, die vermittelnde und verbindliche Grundlage ökumenischen Glaubensverständnisses zu geben. Der aufmerksame Leser wird durch die vorliegende Ausgabe in dieser Sorge bestätigt. Mit dieser Vorbemerkung wollen wir in keiner Weise die verantwortungsbewußte, wissenschaftlich fundierte Art von Übersetzung und Kommentar in Frage stellen, sondern vor allem das Problem sichtbar machen, an dem die moderne Exegese und demgemäß die ökumenische Bibelarbeit trägt. Es sei versucht, im folgenden anhand von wenigen Beispielen – ohne ausdrücklich in Einzelkritik zu treten – die Ausgabe zu kennzeichnen.

Das Buch ist so angelegt, daß zur einzelnen Schrift des NT jeweils eine einleitende Information gegeben wird, woran sich ohne Zwischenüberschriften der Schrifttext schließt, aufgeteilt in Abschnitte, denen ein kleingedruckter Kommentar zugeordnet ist. Dabei wird zunächst in einer zusammenfassenden Notiz die Aussage des vorausgehenden Textes in wechselnder Hinsicht kenntlich gemacht, während anschließend in kurzen Anmerkungen, quellenkritische Hinweise und Sacherklärungen vorgelegt werden.

Einige Beispiele aus den Einleitungen: Die Zueignung von Mt, „wahrscheinlich gegen Ende des 1. Jahrhunderts" entstanden, an Matthäus wird auf Papias zurückgeführt, dessen Zeugnis sich nicht auf das vorliegende Mt-Ev beziehen könne, sondern „höchstens auf eine Vorstufe desselben, etwa die vom Evangelisten benützte Quelle der Spruchüberlieferung (Q)". Diese Auffassung setzt zugleich voraus, daß Papias bezeuge, daß Mt „in hebräischer Sprache die Worte (Jesu) zusammengestellt habe, die dann jeder so, wie er es vermochte, ins Griechische übersetzte". Mk ist „kurz nach 70 geschrieben", Lk „20–30 Jahre später", die Apg „am Ende des 1. Jahrhunderts". Dabei wird die Überlieferung, die im Verfasser der beiden Schriften „Lukas, den Arzt, (Kol 4,14; Phm 24)" sieht, als „sehr unwahrscheinlich" bezeichnet, da der Verfasser der Apg „weder Paulus persönlich noch auch seine Briefe gekannt" habe.

Zum vierten Ev wird gesagt: „Den Verfasser... kennen wir nicht. Eine spätere kirchliche Überlieferung sieht in ihm den Jünger Johannes, den wir aus den syn Evv als einen der vier vertrautesten Jünger kennen... Größere Wahrscheinlichkeit kommt einer Nachricht aus der ersten Hälfte des 2. Jahrh. zu: ein angesehener Christ in Ephesus mit Namen Johannes ist der Verfasser".

Bei den Paulusbriefen vermißt man einen einleitenden Überblick über Person und Briefe. Röm wird als „eine Wiederholung des Galaterbriefes" bezeichnet. Bei 1 Kor neigt der Herausgeber zu einer Verteilung auf ursprünglich zwei Briefe, wobei er 6,1–20; 10,1–22; 15,1–58 dem in 5,9 bezeugten Brief zuteilen möchte. Ebenso sieht er in 2 Kor eine Kompilation von vier verschiedenen Briefen, auch in Phil werden mehrere Briefe angenommen. Von Eph ist gesagt, daß er „als selbständige Arbeit eines Paulusschülers" entstanden sei, der „unter Verwendung des ihm vorliegenden Kolosserbriefes und anderer verwandter Überlieferungen eine theologische Erbauungsschrift verfaßt habe". Bei Kol wird die „paulinische Autorschaft", wenn auch mit Vorbehalt, befürwortet. Paulus sei zur Zeit der Abfassung des Briefes in Ephesus in Haft gewesen. In der Einleitung zu 1 Thess liest man „Thessalonich", während bei 2 Thess und 2 Tim 4,9 „Thessalonike" steht, wie ähnlich „Makedonien" (724) und auf der nächsten Seite „Mazedonien". – Beispiele für eine nicht einheitliche Schreibung der Eigennamen. S. 11 ist zwar vermerkt, daß für die Eigennamen die „Loccumer Richtlinien" zugrundegelegt seien, aber das ist nicht konsequent eingehalten, wenn man z. B. durchweg „Kapernaum", „Passa" u. ä. liest.

Die Pastoralbriefe, „nicht Briefe des Paulus, sondern Sendschreiben eines Kirchenführers aus späterer Zeit", werden in den „Anfang des 2. Jahrh." eingeordnet. Bei Phm wird eine Gefangenschaft des Apostels in Rom befürwortet, während der mit ihm eng verknüpfte Kol, wie oben gezeigt, mit einer „Haft in Ephesus" verbunden wird. Jak, eine „Lehrschrift" von einem „späteren christlichen Lehrer", „darf nicht vor dem Ende des 1. Jahrh. angesetzt werden". 1 Petr hat „wahrscheinlich ein uns unbekannter Christ aus der Gemeinde in Rom" zur Zeit Domitians und Traians verfaßt. 2 Petr wird „um die Mitte des 2. Jahrh." angesetzt. Auch der Judasbrief wird dem 2. Jahrh. zugewiesen. Als Verfasser der Apk wird ein „hochangesehener Prophet" angenommen, der für die Gemeinden Kleinasiens „ein Mann von außerordentlicher Autorität war".

Der Übersetzungstext zeigt im Unterschied zu den modern gewordenen paraphrasierenden Übertragungen eine am Grundtext bleibende Wiedergabe in sachlicher Formulierung, die sich bei einem stark wechselnden Sprachcharakter nicht scheut, gelegentlich Anleihe zu machen bei schon eingeführten guten Übersetzungen. Wiederholt sind herkömmliche Formulierungen, die in das deutsche Sprachgut eingegangen sind, unnötig ausgeschieden und ersetzt z. B. „Backtrog" statt „Scheffel" (Mt 5,15 u. a.). Eine besondere Aufgabe hat sich der Übersetzer gestellt, insofern er das von der Bibelsprache kaum zu lösende Wort „Fleisch" fast durchweg zu umschreiben sucht. Dadurch ergeben sich Übersetzungen, die nicht nur gewunden sind, sondern auch den Sinn einer Aussage verschieben. Das fühlt man besonders Röm 8,3–9. Die Wiedergabe von „Fleisch" mit „Selbstsucht" ist kaum brauchbar. Der Übersetzer fühlte selbst das Ungenügende, wenn er im Kommentar den ganzen Text in wörtlicher Übertragung unter Verwendung des Wortes „Fleisch" anführt.

Einige Proben ungewohnter oder fragwürdiger Formulierung seien vorgelegt: Mt 2,2 werden die „Magier" als „Gelehrte" (im Kommentar als „heidnische Gelehrte") vorgestellt; Mt 5,3: „Selig, die arm in sich selber sind"; Mt 5,4: „Selig, die über Leiden klagen"; Mt 7,17 ist vom „morschen Baum; die Rede, in der Parallelstelle 12,33 richtiger vom „schlechten Baum"; Mt 7,29: „göttliche Vollmacht", statt einfach „Vollmacht"; Mt 16,22 das Petruswort: „Gnade dir Gott, Herr"; Mt 18,7: „Wehe der Welt, wo immer Menschen zu Fall kommen" (das Wort „Ärgernis" ist an allen Stellen vermieden); Mt 18,21f sagt Petrus: „Ist beim siebenten Mal die Grenze erreicht? Jesus sagte zu ihm: Ich sage dir: Nicht beim siebenten, sondern beim siebenundsiebzigsten Mal!" Will denn Jesus überhaupt eine Grenze setzen? Mt 21,32: „Johannes ist zu euch auf dem Wege der Gerechtigkeit gekommen"; Mt 23,11: „Größe vor anderen kann es bei euch nur geben im Dienst für andere" (statt einfach: „der Größere unter euch soll eurer Diener sein"); Mt 27,12: „Das sagst du!";

Mk 3,17: „‚Boanerges', das heißt ‚Donnerkeile'"; Mk 14,24: „Das ist mein Blut, vergossen für viele, um den Gottesbund zu bekräftigen" (in der Anmerkung steht die wörtliche Übersetzung); Mk 15,19 ist „Kalamos" mit „Rohr" übersetzt, Mt 27,29 mit „Rohrstock";

Lk 1,2 ist „Diener des Wortes" wiedergegeben mit „Sachwalter der Verkündigung"; Lk 1,34: „Wie soll das geschehen können? Ich habe ja doch mit keinem Manne Umgang!"; Lk 2,51 anstelle des einfachen: „War ihnen untertan": „Lebte in Unterordnung unter ihren Willen"; Lk 7,25: „Leute mit großem Lebensstil";

Joh 3,30: „Er muß (wie die Sonne) zunehmen, ich (wie der Mond) abnehmen" (die Übersetzung arbeitet zu viel mit Klammern, Ausrufezeichen u. dgl.); Joh 4,29: „der mir alles, was ich getan habe, auf den Kopf zugesagt hat";

Apg 2,10 erscheint zweimal das Wort „Juden", so daß der Sinn sich ändert; Apg 5,1 fehlt der Name „Sapphira"; Apg 6,1 müßte „Hellenisten" stehen statt „Griechen"; Apg 13,38: „Rechtskraft des Gesetzes";

Röm 6,17b ist unübersetzt als „Einschub von nachpaulinischer Hand"; ebenso fehlt Röm 7,25b, von dem die Anmerkung sagt: „Dieser Satz ist wahrscheinlich von einem späteren Leser an den Rand geschrieben worden und dann in den Paulustext selbst hineingeraten"; Röm 8,23: „die wir den Geist als Vorschuß (auf die künftige Herrlichkeit) empfangen haben"; Röm 15,7: „Nehmt euch einander an" (statt „nehmt einander an");

1 Kor 1,20b: „Wo in dieser Welt könnte jemand mit Worten Recht behalten?"; 1 Kor 1,22: „Während die Juden Bestätigungen fordern"; 1 Kor 3,3: „Dazu seid ihr noch zu sehr in eurem Eigensinn befangen... eigensüchtige Leute, die sich sehr menschlich aufführen"; 1 Kor 3,6: „Ich habe gepflanzt, Apollos hat begossen. Aber Gott ist es, der die Saat hat aufwachsen lassen" (eine „Saat" wird nicht „gepflanzt"); 1 Kor 4,2: „Von Verwaltern wird ja überdies auch gefordert, daß man sich auf sie verlassen kann" (gemeint ist, daß die Verwalter selbst Anspruch erheben, als verlässig anerkannt zu werden); 1 Kor 4,13: „Zu Sündenböcken für alle Welt sind wir geworden"; 1 Kor 7,28b: „nimmt künftige Nöte in Kauf"; 1 Kor 7,36: „Wenn einer gegenüber seinem Mädchen unehrenhaft zu handeln glaubt, weil er es anders nicht aushalten kann und es so einfach geschehen muß – so soll er tun, was er will"; 1 Kor 12,10 und 14,13.26 ist „Glossolalie" umschrieben mit „Reden in himmlischer Sprache".

Derartige, bei einer ersten Lektüre notierte Proben wollen nicht einseitig den im allgemeinen bemühten Stil der Übersetzung ins-

gesamt in Frage stellen. Doch sie vermögen den Eindruck, den man aufgrund des Vorworts erwartet, zu stören. Aus den weiteren ntl Schriften sei nur noch erwähnt der Kyrioshymnus Phil 2,6–11 mit der wenig glücklichen Formulierung 2,7: „hat sich dessen entblößt, um in ein Sklavendasein einzutreten, so wie es die Menschen leben, ihnen gleich"; dazu Hebr 11,1: „Glaube aber, das ist die Wirklichkeitsgrundlage für das, worauf man hofft, der Nachweis von Dingen, die man nicht sehen kann".

Aus dem Kommentar seien vor allem einige für die ökumenische Theologie interessante Themen herausgegriffen.

Zu Mt 1,18–25 lesen wir: „Der Glaube an Jesus Christus als den Sohn Gottes bedurfte an sich nicht der Aussage von seiner wunderbaren Geburt (vgl Röm 1,3f). Wo das Motiv auftaucht, klingt der Wortlaut der Weissagung Jes 7,14 an ... So hat Mt in dieser Geschichte das überlieferte alte Bekenntnis von Jesus, dem Davidsohn und Gottessohn (Röm 1,3f) im Blick auf die Weissagung Jes 7,14 interpretiert" (17f). Man vergleiche, was zu Lk (216) gesagt wird, besonders aber zu Mk 6,1–6 (149): „Hier liegt eine alte Überlieferung zugrunde, die die besondere Anschauung von der Jungfrauengeburt Jesu noch nicht kannte. Danach war Jesus ein Sohn Josephs und Marias, genau wie seine leiblichen Brüder und Schwestern. Und als seine Vaterstadt gilt ganz selbstverständlich Nazareth; von der Davidstadt Bethlehem als seinem Geburtsort ist hier nichts bekannt". Zu Joh 1,13 (312) ist vermerkt: „Das Johannesevangelium weiß von einer Jungfrauengeburt Jesu nichts (vgl. 6,42; 7,26–28)".

Zu Mt 16,19 (76) ist gesagt: „Diese Vollmacht des Petrus ist freilich nicht allein ihm vorbehalten; sie ist der Gemeinde als Ganzes überliefert (vgl. 18,18; Joh 20,23)". Nicht klar ist die Notiz zu Mt 19,10ff (85): „V 10–12 sind von Matthäus hinzugefügt". Läßt Mt 21,8 wirklich und bewußt „Jesus auf die beiden Tiere aufsitzen"?

Mit Interesse liest man S. 148 zu Mk 5,21 (Erweckung der Jairustochter); „So sehr der Erzähler in dieser Geschichte Jesus als Herrn über den Tod in unvergleichlicher Kraft und Hoheit hervortreten läßt, so gehörte doch die Möglichkeit solcher Wunder zum allgemeinen Weltbild seiner Zeit. In der jüdischen und griechischen Umwelt sind ähnliche Taten mit entsprechendem Anspruch von anderen Wundertätern erzählt worden. Erst wir Heutigen können sie kritisch mit den biblischen Berichten vergleichen; und im Horizont unserer Welterfahrung gelten sie uns allesamt als unglaublich. Gleichwohl bleibt die religiöse Aussage auch heute zu hören und zu bedenken, auf die es den nachchristlichen Erzählern mit diesen Geschichten ankam: Der Glaube an Gott darf Vertrauen auf die Allmacht des Schöpfers setzen, daß er über alle Grenzen menschlichen Vermögens und Verstehens hinaus aus dem Nichts die Welt und aus dem Tode neues Leben zu schaffen vermag. Die biblischen Wundergeschichten sind darum allesamt Bilder solchen Glaubens". Mit dieser Vorentscheidung sind alle späteren Aussagen zu Wundern Jesu zu werten, auch wenn die jeweilige Formulierung das zunächst nicht merken läßt, wie z. B. zu Lk 7,11–17 oder zu Joh 10,40–11,54. Es ist hier nicht der Ort für grundsätzliche Stellungnahme.

Zu Joh 2,1–12 ist gesagt: „Wahrscheinlich sieht der Evangelist in der ihm überlieferten Wundergeschichte einen symbolischen Sinn". Zu Apg 5,1–11: „Diese Geschichte ist eine Lehrererzählung, die vielleicht einmal den Zweck hatte, Katechumenen den Ernst des Glaubens einzuschärfen". Zur Bekehrungsgeschichte des Apostels Paulus Apg 9,1–19 ist vermerkt: „Lukas kannte diese Geschichte aus der Paulusüberlieferung der nachpaulinischen Zeit, die aus den schlichten Hinweisen des Paulus selbst (1 Kor 15,8–10; Gal 1,15); Röm 1,1) eine erbaulich-beispielhafte Erzählung ... gestaltet hat". Gerade die Apg ist in ihrem Kommentar reich an derartigen Auskünften über die Entstehung einzelner Berichte, meist mit negativen Akzenten hinsichtlich der geschichtlichen Grundlage.

Zum Römerbrief findet sich S. 499f wohl eine breite Erörterung über den Begriff „Gottes-Gerechtigkeit", aber eine nur ungenügende Deutung dessen, was Paulus unter „Glaube" versteht. Bei Röm 7 vermißt man ein klärendes Wort über das „Ich" der Aussage. Wir müssen es uns versagen, weitere Beispiele vorzulegen.

Eine Frage nur noch: Ist es nötig, die biblische Stundenzählung nach unserer heutigen Uhr anzugeben? Dies geschieht allerdings nicht konsequent. Bei Joh 4,6 lesen wir noch die „sechste Stunde", bei Apg 3,1 die „neunte Stunde". Warum hat man für die Schriftzitate die schwer lesbaren „Kapitälchen" verwendet?

Eichstätt Josef Kürzinger

Seethaler, Paula: **Die vier Evangelien.** Eine praktische Lesehilfe. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1970. XX, 254 S. kart.-lam. DM 20.–

Dieses Buch, zuverlässig in der Auslegung, erwachsen aus der praktischen Bibelarbeit, kann seinen Kreis von Lesern gewinnen in Gruppen mittlerer Bildungsschichten: im Noviziat, in Missio-Gruppen, in der Erwachsenenbildung. Dort wird es gute Dienste leisten. Die Verf. erläutert nacheinander die Abschnitte der Synoptiker und des Johannesevangeliums, allgemeine Einführungen in die einzelnen Evangelien sind vorangestellt.

Für eine zweite Auflage aber empfiehlt sich die Überlegung, ob nicht wenigstens bestimmte Abschnitte wie: Wundererzählungen, Passion synoptisch angeordnet geboten werden sollten. Für die moderne Unterweisung kann man heute auf synoptisches Arbeiten nicht verzichten. Es hätten sich dann auch unnötige Wiederholungen vermieden, zudem wäre die Besonderheit eines Evangelisten deutlicher zutage getreten. Auch die Einleitungen sollten übersichtlicher sein (Vorschlag: nach Christologie, Jüngerschaft usw. zu gliedern). Ein besonderer Absatz über traditionsgeschichtliches Werden (Schichten; Sitz im Leben) dürfte heute auch nicht mehr fehlen. Die Verf. gibt zwar hin und wieder diesbezügliche Hinweise, die sich jedoch im Ganzen verlieren.

Zur Einzelauslegung: Die Perikopen werden im ganzen knapp und den Kontext berücksichtigend behandelt. Natürlich bleibt bei einem so umfassenden Werk nicht aus, daß die Auslegungen einmal zu knapp, einmal zu wortreich ausfallen. Zu kurz besprochen wurde m. E. etwa die bei Mk wichtige Perikope des geheilten Bartimäus. Es ist der Verf. entgangen, daß hier das beim Evangelisten im Zusammenhang mit den Leidensankündigungen aufklingende Thema des „Weges" mündet. Der Geheilte folgt Jesus (zur Beschämung für die Jünger) auf „dem Wege" nach (Mk 10,46–52). Dürftig ist die Auslegung besonders bei Johannes 19. Mit einem Satz werden Perikopen wie v. 25ff oder das für Johannes sehr wichtige Kreuzeswort „Es ist vollbracht" erledigt. Joh 19,25ff muß unbedingt auf 20,11–18 hin beleuchtet werden (es ist ein Bogen); das Kreuzeswort in seiner Auffälligkeit sollte noch mehr unterstrichen werden (evtl. unter Hinweis auf Ps 22; Mt/Mk bringen den Anfang; Joh zitiert frei den Schluß des gleichen Psalms!).

Bei der Johannes-Einleitung fehlt der Hinweis auf die Konzentration des einen Jesustitels: „der Sohn" und die Bemerkung, daß es bis zu Joh 20 (abzüglich der Abschiedsreden) nur für ihn den „Vater" gibt. Diese Anmerkungen mögen genügen. Vielleicht wird die Verf., da sie jetzt selber ihr Buch in nötigem Abstand zu sehen fähig ist, zukünftig etwas mehr „Landschaft" in ihr Werk bringen. Ihre hoffentlich zahlreichen Leser werden es ihr danken.

Münster Helga Rusche

Atlas zur Kirchengeschichte. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. von Hubert Jedin, Kenneth Scott Latourette, Jochen Martin. Unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter bearb. von Jochen Martin. Mit 257 mehrfarbigen Karten, Plänen und Kartogrammen, zahlreichen Tabellen, Kommentaren und einem ausführlichen Register. – Freiburg – Basel – Wien: Herder 1970 83*, XXXVIII, 152 S. Lw. Subskr. DM 122.50

Die Notwendigkeit und Dringlichkeit eines umfassenden Kartenwerkes für die Kirchengeschichte, das den neuesten Stand der Forschung wiedergibt, steht ohne Zweifel fest. Der alte Heussi-Mulert (Tübingen[3] 1937) oder C. Streits Atlas Hierarchicus (Paderborn[2] 1929) sind, sobald man ins Detail geht, so unzuverlässig, daß sie oft mehr in die Irre führen, als weiterhelfen; zudem entsprechen sie unserer heutigen weltweiten und ökumenischen Problemstellung nicht mehr. Was erwartet man von einem wissenschaftlichen Atlas dieser Art? Er soll der Veranschaulichung dienen und einen raschen Überblick bieten. Er soll aber auch möglichst viele Einzelheiten in exakter, quellenmäßig nachgewiesener Detailforschung erfassen und zu einem Gesamtbilde auf solider Grundlage formen. Es ist wie bei einem Mosaik, nur noch viel schwieriger, weil nicht ein einzelner Künstler das Bild gestalten kann, sondern ein ganzes Team von Spezialisten erforderlich ist, um zuerst einmal die Steinchen zu entdecken und zu präparieren, bevor sie eingefügt werden. Die Leistung des Bearbeiters wird dadurch nicht geschmälert, daß man die Arbeit der Spezialisten hervorhebt. Auf ihr beruht die Zuverlässigkeit des Gesamtwerkes. Es ehrt den Bearbeiter, J. Martin, daß er trotz aller aufgewandten Mühe und Sorgfalt, die man ihm wahrhaftig bescheinigen darf, um die notwendige Begrenztheit des Unternehmens weiß; „denn

nichts offenbart Lücken in der Forschung deutlicher als der Zwang, Tausende von Einzelinformationen schwarz auf weiß festzuhalten". So fällt die Lückenhaftigkeit im Grunde auf die Forschung zurück.

Es soll hier nicht unsere Aufgabe sein, diesen oder jenen Fehler im Detail herauszustellen; das hieße Eulen nach Athen tragen und Beckmesserei betreiben. – Nebenbei gesagt, haben meine Kontrollen, etwa an den Konfessionskarten Nr. 73 und 76, keine Irrtümer feststellen können. – Hier geht es darum, das Werk als solches vorzustellen. Neuartig ist die weltweite Ausrichtung, die nicht nur den gewohnten lokalen und nationalen, sondern auch den euroäpischen Rahmen sprengt und den ökumenischen Charakter dadurch unterstreicht, daß z. B. den orthodoxen Kirchen und den zahlreichen protestantischen Gemeinschaften ebensolcher Raum gewährt wurde wie der katholischen Kirche; dadurch gewinnt man zum erstenmal einen Überblick über die Geschichte des Christentums schlechthin und nicht nur einer Konfession. Dies war nur dank der Zusammenarbeit mit dem Ökumenischen Rat zu erreichen, wenn auch unter größten Schwierigkeiten angesichts der verwirrenden Vielzahl von christlichen Denominationen, die vielfach zahlenmäßig nicht zu erfassen sind. So stellen diese Karten wirkliches Neuland dar; angefangen von Karte 111 (Altkatholische Kirche) bis 152 (Genese des Ökumenischen Rates der Kirchen) geben sie eine gute Grundlage für jedes ökumenische Gespräch ab, das nicht nur theoretisch und rein dogmatisch geführt werden soll, sondern den konkreten Hintergrund des Gesprächspartners mit ins Auge faßt. Dabei sind die schematischen Darstellungen sehr geeignet, dem Außenstehenden einen Einblick in die inneren Strukturen der verschiedenen Kirchen zu geben. Ist doch zumeist der Aufbau einer solchen Kirche schwer durchschaubar. So mögen Nichtkatholiken die Schemata der Kurie in Rom (108 und 109) ebenso dankbar begrüßen wie Katholiken etwa die schematischen Darstellungen der russisch-orthodoxen und der griechisch-orthodoxen Kirchen (110 und 133), die einem selbst bei einem Besuche im Lande oft rätselhaft bleiben. Höchst aktuelle Bedeutung haben die Schemata, die die nachkonziliaren Organisationsentwürfe innerhalb der katholischen Kirche zum Gegenstande haben (136/137); sie können im Unterricht und in der Erwachsenenbildung gute Dienste leisten.

Für den Kirchenhistoriker vom Fach sind die geschichtlichen Karten besonders wertvoll. Man kann sagen, daß sie durchweg alle, dem Stande der Forschung entsprechend, einen weit höheren Grad an Sicherheit aufweisen, als dies in früheren Kartenwerken der Fall gewesen ist. Das gilt für die von J. Martin hauptsächlich gezeichneten frühchristlichen Karten ebenso wie für die späteren. Ein wenig zu kurz scheinen mir die allgemeinen Übersichtskarten gekommen zu sein. So vermißt man die Darstellung Europas oder des Reiches, etwa in karolingischer Zeit oder im 11. Jahrhundert; diese Lücke ist besonders in der Reformationszeit spürbar, die mit nur einer Übersichtskarte allgemeiner Art vertreten ist (73).

Aus der Einzelforschung erwachsen und für die weitere Forschung im Einzelbereich gedacht sind die sehr sorgfältig zusammengestellten, recht zahlreichen Darstellungen einzelner kirchlich-religiöser Bewegungen des Mittelalters. Die Übersichten über die Klöster im Frankreich bis 788, über die Klosterreform der Cluniacenser (47ff), über die Verbreitung der regulierten Chorherren bis 1250, der Zisterzienser (52ff) und zahlreicher anderer Orden sind für den Historiker wertvolle Arbeitsinstrumente, weil sie sehr zuverlässig gearbeitet sind. Von der gewaltigen Bedeutung, die die Franziskaner und die Dominikaner im Mittelalter gehabt haben, kann man sich eine ungefähre Vorstellung machen, wenn man die Karten S. 58 und 59 genauer angesehen hat. Der Islam zu Beginn der Kreuzzüge (43), die häretischen Bewegungen im Hochmittelalter (57, vier Karten) oder die Geschichte des Kirchenstaates in vier Einzelkarten (33), die Kreuzzugsbewegungen (60) und die von Odilo Engels erarbeitete Karte über die Obedienzen des großen abendländischen Schismas, sie alle sind mit gleicher Akribie erstellt und kartographisch geschickt und übersichtlich dargeboten.

Dazu kommen die dem ganzen Werke vorangeschickten kurzen, einführenden Kommentare (13*–83*). Auf knappstem Raume enthalten sie in gedrängter Fülle nicht nur alle notwendigen Informationen, um die entsprechenden Karten voll ausschöpfen zu können, sondern geben darüberhinaus auch bisweilen eine Übersicht über die Bewegungen selbst, wie z. B. der Kommentar von O. Engels zum Schisma (48*–52*), der einer eigenen Abhandlung mit neuen Perspektiven gleichkommt. Den Löwenanteil an diesen Kommentaren hat zweifellos wieder J. Martin. Daneben aber kommen Spezialisten wie E. W. Zeeden (mit zehn Beiträgen), M. Lacko S. J. (mit neun Beiträgen) und O. Engels (mit drei Beiträgen), um nur diese wenigen aus der Zahl der 70 Mitarbeiter zu nennen.

Insgesamt ist mit diesem Atlas kein Wunderwerk, aber ein ganz großer Entwurf eines Meisterwerkes gelungen, das man bei aller Selbstbescheidung, die die Herausgeber und Bearbeiter üben, als wissenschaftliche Leistung ersten Ranges bezeichnen kann. Wenn man mit einem solchen Unternehmen warten wollte, bis alles perfektionistisch dargeboten werden kann, käme es nie zustande. Darum nimmt man kleinere Unzulänglichkeiten gerne in Kauf. Dem Verlage Herder gebührt Dank auch dafür, daß er das Risiko nicht gescheut hat.

Freiburg i. Br. August Franzen

Kunze, Konrad: **Studien zur Legende der heiligen Maria Aegyptiaca im deutschen Sprachgebiet.** – Berlin, Bielefeld: Erich Schmidt Verlag 1969. 220 S. (Philologische Studien und Quellen. Hrsg. von W. Binder, H. Moser, K. Stackmann. Heft 49). Kart. DM 29.–

Drei griechische Berichte bezeugen, daß sich – wohl in der 1. Hälfte des 6. Jhs. – eine Frau in die Jordanswüste zurückzog, wo ihr der Abt Zosimas begegnete. Um diesen dürftigen geschichtlichen Kern rankten sich geläufige Legendenmotive: Buße nach einem Sündenleben (Magdalena-Motiv!), Wandel über den Jordan, Schaufeln des Grabes durch einen Löwen, u. andere. Eine um 600 in Palästina entstandene griechische Vita läßt die Maria in Ägypten beheimatet sein, will auch ihren Todestag kennen (2. 4. 432). Seither genießt sie als Maria Aegiptiaca liturgische Verehrung. Als nach dem Einfall der Perser in Palästina um 614 Vita und Kult mit den Flüchtlingen ins Abendland (Italien) kamen, erlebte die griechische Vita im romanischen Raum lateinische Übersetzungen. Diesen hat nun die vorliegende Arbeit erstmals eine sprachliche Darstellung der Legende im deutschen Sprachgebiet zugesellt.

Der Verf. will keine Geschichte der Verehrung dieser hl. Maria, sondern eine sprachliche Untersuchung der Legende bieten. Dabei stellte sich heraus, daß es nur zwei vollständige lateinische Übertragungen gibt: die Version M, eines unbekannten Verfassers (in Spanien) und die lateinische Übersetzung P, die Paulus Diaconus um 876 anfertigte. Ein aus diesen beiden Versionen zusammengesetzter Text (MLA) ist nur im deutschen Sprachgebiet seit dem 10. Jh. in 26 Hss., deren Abhängigkeitsverhältnisse der Verf. untersucht, anzutreffen, wurde jedoch in Frühdrucken über ganz Europa verbreitet.

Die Legende wurde in Hymnen behandelt und in Predigten ausgenutzt (von Abraham a S. Clara, † 1709). Dichtungen (das „Väterbuch" u. das „Märterbuch") dienten dem Lobpreis Gottes und der Gottesmutter; erst seit dem 13. Jh. finden sich im deutschen Sprachbereich auch Dichtungen zur Verehrung der Maria Aegyptiaca. Gegen Ende des 14. Jhs. nahm die Legende den Weg in die ungebundene Sprache, vor allem in der „Legenda aurea", wozu als deutsches Gegenstück die weitverbreitete Sammlung: „Der Heiligen Leben" (Passional) trat.

Erwähnt ist die Legende in H. Schedels „Weltchronik" und in der „Himmelsleiter" (Scala coeli) des französischen Dominikaners Gobius. Als erster Deutscher schuf Eobanus Hessius († 1540) ein Gedicht über die Heilige in antiker klassischer Form.

Die „Magdeburger Zenturien" teilen die Legende nach den „Vitae patrum" zwar kurz mit, lassen jedoch jedes Wunder fort. Dies führte zu zahlreichen katholischen Gegenschriften. Georg Witzel († 1573) nahm eine versöhnliche Haltung ein. Der Karthäuser Surius († 1541) begegnet in seiner Sammlung „Heiligenleben" der protestantischen Kritik durch eine philologische Bereitung des Textes und wurde so ein Vorläufer der Bollandisten. – Die Barockdichter Bidermann († 1639) und Balde († 1668) haben Marias Reue als einziges Motiv herausgegriffen.

Aus dem deutschen Sprachgebiet liegen zwei lateinische dramatische Fassungen vor: ein zu Anfang des 17. Jhs. (vielleicht in der Steiermark) entstandenes Drama in fünf Akten, und ein Melodrama (1724), das erstmals das Gute im Herzen der Sünderin aufdeckt und ihren Sieg über das Böse durch Hinwendung zum leidenden Heiland darstellt, wie denn dieses Melodrama auch eigens als feierlicher Abschluß der Palmsonntags-Meditationen über die Leidensgeschichte gedichtet wurde. – Im 19. Jh. findet sich die Legende in zahlreichen unbedeutenden Fassungen in Heiligenkalendern und Erbauungsschriften. Von den Dichtern griff nur Goethe die Legende auf in der Schlußszene des Faust.

In einem umfangreichen Anhang (46 S.) stellt der Verf. neben einem Literatur-, Namen- und Sachregister die Hss. der lat. Übersetzungen nach Jahrhunderten und zum Schluß nochmals nach Fundorten geordnet zusammen.

Die vorliegende Arbeit ist der erste Versuch einer sprachgeschichtlichen Darstellung der Maria Aegyptiaca-Legende im deutschen Sprachgebiet. Der Verf. konnte aus der Urfassung die Entstehung und Sinnrichtung der Legende feststellen. Er hat die reiche, auch entlegene Literatur ausgenutzt und nach den Quellen gefragt; er hat über hundert griech. Hss. festgestellt, diese untersucht, verglichen und quellenkritisch gewertet. Die Arbeitet leistet wichtige Forschungsbeiträge; sie betrifft Germanistik und Theologie und zeigt die innige Verflechtung von Literatur und Religion im Mittelalter. Der Verf. verbindet philologische Untersuchungen mit inhaltlicher Betrachtung und bietet so das Muster für die wissenschaftliche Untersuchung einer Legende.

Paderborn Heinrich Schauerte

Janota, Johannes: **Studien zu Funktion und Typus des deutschen geistlichen Liedes im Mittelalter.** – München: Beck 1968. X, 307 S. (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, 23) br. DM 44.–

Die Untersuchung von J. ist eine von Hanns Fischer angeregte, leicht überarbeitete Tübinger Dissertation vom Jahre 1966. Sie will prüfen, in welchem Umfang und in welcher Funktion deutsche Lieder in Verbindung mit dem Gottesdienst des Mittelalters gesungen wurden.

Als Maßstab für die Zugehörigkeit zur Liturgie verwendet der Verf. die Definition der Liturgie durch Pius XII. und wandelt sie für das Mittelalter insofern ab, als er an die Stelle der päpstlichen Autorität die Autorität der Bischöfe setzt (5–32). Von den beiden Kriterien, die über die Zugehörigkeit zur Liturgie entscheiden sollen, Bezeugung in liturgischen Büchern und Übereinstimmung mit der bischöflichen Autorität, wird de facto nur das erste Kriterium wirksam. Der Hauptteil (33–244) prüft die Meßfeier, die Predigt, die Feste des Kirchenjahres und die Prozessionen auf die Stellen, an denen der Gesang deutscher Texte bezeugt ist, und sucht zu ermitteln, für welche Texte das angenommen werden kann und in welchem Verhältnis diese Texte zur Liturgie im vorreformatorischen Zeitalter gestanden haben. Dabei ergeben sich dann Differenzierungen, die der Schlußteil (245–273) zu einer „Typologie" systematisiert (vgl. S. 271). Es folgen ein Verzeichnis der Abkürzungen (275–279), der abgekürzt zitierten Literatur (279–292), ein Register der lateinischen (293–295) und deutschen Liedanfänge (296–303) und (alphabetisch nach den Aufbewahrungsorten) eine Liste der zitierten Handschriften (304–307).

Für die eigentliche Feier der Messe läßt sich nach J. kein deutsches Lied als liturgischer Bestandteil nachweisen (34–64). Immerhin ist „Wir glauben in einen got" als „Ausschmückung" eines lateinischen Kredotropus bezeugt (47f und 52f) und so am liturgischen Vollzug beteiligt gewesen; daß der deutsche Text das Kredo nicht ersetzen sollte, ist selbstverständlich. Dagegen wird für die Predigt, deren Stellung innerhalb der Messe variabel war (64–71), mit einem deutschen Predigtlied gerechnet (71–74); als Erklärung dafür wird gesagt, daß „die Predigt offenbar nicht als streng liturgisch geregelter Gottesdienst verstanden wurde" (76).

Deutsche Adventslieder sind nur in nichtliturgischen Quellen überliefert und zwar erst kurz vor der Reformation, ihrem Charakter nach durchweg Kontrafakta zu weltlichen Liedern (84–92). Unter den deutschen Übertragungen lateinischer Weihnachtsgesänge (92–106) fällt bei „Puer natus in Bethlehem" auf, daß lateinische und deutsche Strophen miteinander abwechseln können, was doch wohl auf einen Mitvollzug der deutschen Strophen schließen läßt (vgl. 102f). Lieder der Meistersänger sind für ihre religiöse Gemeinschaft, nicht für die Liturgie bestimmt (106–109). Beteiligung deutscher Gesänge ist vereinzelt für die Prozession vor dem Weihnachtshochamt (118) bezeugt und vor allem für das „Kindelwiegen" (109–150), das seit der Mitte des 14. Jahrhunderts wahrscheinlich von Frauenklöstern ausgegangen ist. In Seckau und St. Lambrecht kannte man deutsche Gesänge zur Palmprozession (153) und zur Trauermette (157ff); auch hier folgt auf jede lateinische eine deutsche Strophe. Am Ende der Visitatio am Ostermorgen (170–187) wurden deutsche Lieder gesungen, schon früh und überall verbreitet „Christ ist erstanden" (173ff); sie sind tatsächlicher Bestandteil der Liturgie, mindestens in gleichem Maße wie die Visitatio selbst.

Auf Gesänge zu Prozessionen und Wallfahrten geht ein eigener Abschnitt ein (220–244), über den hier nicht im einzelnen referiert werden kann. Am Ende steht der Versuch einer Typologie: Gemeindelied, Chorlied (von der Schola gesungen), „Konventikellied" (Lieder religiöser Gemeinschaften wie der Devotio moderna) und Gemeinschaftslied (Lieder, die bestimmten religiösen Gemeinschaften, aber nicht der Gemeinde gehören). Wenig glücklich ist die Bezeichnung Gemeinschaftslied für Liedgut auch der Hofgesellschaft und der bürgerlichen Bildungsschicht, also einzelner Schichten.

Die Arbeit stellt mit großem Fleiß die deutschen Texte (durchweg nach dem Incipit) zusammen, für die ein Gesang bei der Liturgie erwogen werden kann, geht aber kaum einmal auf den Text selbst ein (Ausnahme: 133ff, 159f). Aber gerade der Wortlaut der deutschen Texte ist von wesentlicher Bedeutung für die Frage nach der Art des Mitvollzugs durch die Gemeinde. So gibt die Untersuchung vorerst nur eine Bestandsaufnahme, die nach einer Weiterführung durch die Untersuchung der Texte verlangt. Dabei kommt es auch weniger darauf an, ob die Lieder einer juristischen Definition der Liturgie entsprechen, als vielmehr auf die faktisch bezeugte Teilnahme an der Liturgie, die durch den Brauch bestimmt war. Richtig ist sicher, daß an den Stellen der Liturgie am ehesten mit deutschem Gemeindegesang zu rechnen ist, die eine gewisse liturgische Offenheit hatten (wie Visitatio und Prozession). Auch die zeitlichen Unterschiede treten in der Untersuchung wenig hervor; und doch sind bestimmte Feste und Bräuche erst im Lauf des Mittelalters wirksam geworden. So bleibt nach dieser ersten Bestandsaufnahme für die Forschung noch viel zu tun.

Münster Hennig Brinkmann

Stoevesandt, Hinrich: **Die letzten Dinge in der Theologie Bonaventuras.** Zürich: EVZ-Verlag 1969. XVIII, 395 S. (Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie Bd. 8), Lw. DM 28.–

Die vorliegende Monographie, eine in Göttingen eingereichte Dissertation, ist der Ausdruck eines überraschenden protestantischen Interesses an dem Werk des franziskanischen Hochscholastikers Bonaventura. Dieses Interesse wurde von Söhngen angeregt (VIII), der erst kürzlich wieder auf die Nachbarschaft der bonaventuranischen und lutherischen Theologie hinwies (in: Mysterium Salutis I, Einsiedeln 1965, S. 913f.), und durch eine Parallelität des Hochscholastikers mit der Theologie K. Barths, der Stoevesandt sich verpflichtet weiß (2ff.; 12 u. o.). Die Arbeit schließt auch eine Lücke in der Bonaventuraforschung, da sie sich der eigenartigerweise sehr vernachlässigten Eschatologie des doctor seraphicus annimmt; ein mutiges Unternehmen, denn ein erster Blick auf den Sentenzenkommentar Bonaventuras scheint die Eschatologie eher als einen auch quantitativ peripheren Gegenstand im Gesamtwerk auszumachen, der zudem in einem für moderne theologische Fragestellungen sehr abweisenden Quaestionengefüge ganz in der scholastischen Schulsprache formuliert ist. Der Verf. hat sich dieser Aufgabe in bewundernswerter Kenntnis der Texte auch des thematisch bedeutsamen Spätwerks, mit großem Einfühlungsvermögen und unverdrossener, überraschend vorurteilsfreier Bemühung, Bonaventura über die Jahrhunderte und vor allem über die reformatorische Zäsur hinweg ins Gespräch mit der modernen Theologie zu bringen, unterzogen.

In der Einleitung (1–15) skizziert der Verf., programmatisch vielleicht ein wenig zu bemüht, den Anstoß und den Verlauf seiner Untersuchung. Sie fragt nach der Eschatologie von der zweifellos für Bonaventura prägenden Christozentrik her, die sich nach Barth in der Verhältnisbestimmung von Versöhnung und Erlösung als dem Kriterium jeder christlichen Theologie darstellen und bewähren muß (13), ein wenn auch nicht origineller (ebd. Anm.), so doch richtiger Einstieg. Der auch später in anderen Zusammenhängen wiederholte Hinweis auf den Dissens zwischen scholastischer und reformatorischer Theologie (9) will dem katholischen Rezensenten ein wenig zu summarisch und vorgefaßt erscheinen, wird aber mit Bezug auf Bonaventura sofort wieder in Frage gestellt (ebd.), eine noble Art der Interpretation in optimam partem, die im Verlauf der Arbeit bei vielen anderen kritisierten theologischen Aussagen Bonaventuras geübt wird. Stoevesandt findet den notwendigen Verzicht, die Quellen der bonaventuranischen Eschatologie zu untersuchen, mit Recht schmerzlich, und vielleicht hätte eine genauere, den Rahmen der Arbeit allerdings sprengende Forschung nicht nur in Richtung auf Franziskus und Joachim manche nicht ganz vermiedene argumenta e silentio entkräften können. Durchaus angemessen ist das Lob, das der Verf. der großartigen Arbeit A. Gerkens (Theologie des Wortes, Düsseldorf 1963) hier und oft zollt.

Im 1. Teil (Eschatologie der Geschichte, 17–71) behandelt der Autor in Kritik der Position Ratzingers (Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura, München 1959), die er meistens positiv beurteilt, die besonders im Hexaemeronwerk Bonaventuras vertretene, ihm eigentümliche Auffassung von einer der Parusie vorausgehenden, innergeschichtlichen Endzeit. Mit Ratzinger hält er die in dieser Auffassung ausgesprochene Naherwartung für vorhanden und bedeutsam, billigt ihr aber gegen Ratzinger keine Durchdringungskraft für die gesamte bonaventuranische Theologie zu (35). Der Einfluß des Franziskus und des Joachim wird hier wenigstens gebührend herausgestellt, während Pseudodionysius und die von ihm stärkstens beeinflußte bonaventuranische Mystik an dieser Stelle eine weniger vorurteilsfreie Beurteilung erfahren (50ff.) als im Anhang: die These von der oft behaupteten Ungeschichtlichkeit der Mystik bedarf doch wohl

näheren Zuschauens – besonders bei Bonaventura, aber sogar auch bei Pseudodionysius. Sehr nützlich ist die Überlegung über die bleibende theologische Bedeutung des Chiliasmus (58–67).

Der 2. Hauptteil umfaßt den bei weitem umfangreichsten Teil der Monographie (72–306) und behandelt „Die ewige Zukunft" in der klassischen Unterteilung: Die Parusie (76–82) – Das Gericht (83–111) – Die Verdammnis (111–131) – Die Auferstehung (131–156) – Der Weltenbrand. Kosmologisches in der Eschatologie (156–167) – Die Seligkeit (167–303). Eine Rezension kann das reiche Material, das der Verf. – hier besonders aus dem Sentenzenkommentar – vorträgt und kritisch würdigt und das er zudem immer auch auf moderne Fragestellungen hin durchsichtig macht, nicht wiedergeben. Man kann nur die enorme Kenntnis des bonaventuranischen Gesamtwerks, die große Literaturbeherrschung und die eigene theologische Kraft des Autors rühmen. Wo immer es ihm möglich erscheint, und es ist selbstverständlich nicht immer möglich (so z. B. nicht bei den kosmologischen Elementen der bonaventuranischen Eschatologie, bei der Lehre von der Verdammnis und auch sonst), interpretiert er in optimam partem. Die Fähigkeit, in zeitbedingtem Material bleibende Fragestellungen zu entdecken, imponiert.

Selbst auf die Gefahr hin, die durchgängige kritische Sorgfalt des Autors in ungerechten Verdacht zu bringen und die eigene Kritik nicht im einzelnen belegen zu können, mögen einige kritische Anmerkungen gestattet sein: Zunächst wird der vom Verf. sogar ausdrücklich erwartete katholische Einspruch gegen das, was er Synergismus und meritum-praemium-Lehre nennt (91ff.) – wie gern hätte man an manchen Stellen (etwa 93) aus dem Spätwerk, vor allem aus den Predigten „antisynergistische" Zitate ergänzt –, gegen die meritorisch ausgelegte Lehre vom Zusammenhang von Natur und Gnade überhaupt und in der Seligkeitslehre (167ff.), gegen die Verhältnisbestimmung von geschaffener und ungeschaffener Seligkeit und gegen den als grotesk bezeichneten antithetischen Dualismus von Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit (79ff.) tatsächlich ausgesprochen werden müssen – erst recht und vor allem im Hinblick auf Bonaventura, dem selbst der Verf. die Richtung auf Lösungen zuschreibt, die im verwegenen bonaventuranischen Christozentrismus (230ff.) einbeschlossen sind, auch wenn nicht jeder sie für tragfähig genug hält. Man fragt sich bei manchen Problemen, welches jeweils andere Modell denn wohl einen geringeren Preis kostet als den, den Bonaventura zahlen muß (241ff. und 250ff.). Vielleicht hätte eine noch stärkere Berücksichtigung des Spätwerks manche nun doch nicht ganz vorurteilsfreien Einwände gegen Bonaventura fraglich machen können, keineswegs alle und sicher nicht die gegen die kosmologische Eschatologie und etwa die gegen die Lehre von der Verdammnis. Manche kontroverstheologische Fragen, hier noch vehement gestellt, scheinen auch in der nachbarthschen Diskussion schon überholt und manche Abgrenzungen auf beiden Seiten inzwischen durchlässiger geworden zu sein, eine fortschreitende Entwicklung, die sich bei Bonaventura durchaus neue Impulse holen und neue Wege erschließen könnte. Einiges wird dazu im Anschluß an den 3. Teil gesagt werden. Nicht selten wünscht man sich bei der Lektüre des hier vom Rezensenten unzulänglich und unzulässig verkürzt beschriebenen Hauptteils die Hereinnahme des Anhangs in diesen Teil, nicht nur um den strengen Vortrag einer ziemlich abstrakten Stoffmenge zu mildern, sondern auch aus sachlichem Grund: der franziskanische Gesichtspunkt wäre u. a. durchgängiger in den Blick gekommen (übrigens fällt im ganzen Buch der weitgehende Verzicht auf Benutzung der „franziskanischen", meistens die Mystik betreffenden Sekundärliteratur auf, allerdings entschuldigt durch glückliche Ausnahmen und durch den oft unzumutbaren Stil mancher Bücher dieses Genres).

Im 3. Teil (Schöpfung–Versöhnung–Erlösung, 307–365) stellt der Verf. die bonaventuranische Eschatologie noch einmal zusammenfassend in den Zusammenhang der Gesamttheologie des seraphischen Lehrers, und diese notwendigerweise fragmentarische Skizze (309f.) ist der interessanteste Teil des Buches. Die Christozentrik in der Beziehung von Schöpfung und Versöhnung wird im Anschluß an Gerken beschrieben (311–315). In der Beziehung von Versöhnung und Erlösung, von Gnade und Glorie sieht Stoevesandt die Christozentrik dann schwer belastet durch die meritum-Lehre, die nur wenig durch die antizipatorische Lehre vom Hineinreichen der Glorie in das menschliche Handeln gemildert wird. Hier wird sich wieder der katholische Einspruch melden, nicht als wenn beide Linien nicht zu unterscheiden wären, wohl aber, weil beide Aussagen sich nicht ausschließen müssen, schon gar nicht bei Bonaventura, der vor Luther und vor Bajus über Natur und Gnade und Glorie nachdachte und die scharfe, heute nicht mehr reversible Auseinanderreißung der Bereiche nicht kannte. Er hielt das Gemeinte in seiner Christozentrik zusammen nicht dadurch, daß er die Gratuität der Gnade minderte, sondern dadurch, daß er in seinem Christozentrismus unter Voraussetzung der faktischen Heilsgeschichte – sola cruce – die Schöpfung wieder „unter Gott" stellte, eine Position, die vielleicht nicht systematisch ausgebaut, aber doch erkennbar ist (331) und die vielleicht nur scheinbar „unbeleuchtet im Hintergrund steht". Auch in einem anderen Punkt ist das Urteil des Verf. wohl zu hart: die von ihm beschriebene Interiorisierung und Individualisierung von Gnade und Glorie, wohl auch von einer uns ein wenig fremden Themenstellung provoziert, trägt vielleicht doch nicht die Konsequenz, Bonaventura lege eine „eschatologische Anthropozentrik" vor (333ff; 338). Auch hier übrigens mildert der Autor trotz des meritorischen Vorbehalts sein Urteil. Sehr wertvoll ist die Untersuchung der Metaphysik des Kreises von Egress und Regress bei Bonaventura (346ff.), die wirklich „Formprinzip des bonaventuranischen Denkens" genannt werden kann. Ob ihre Herkunft von Pseudodionysius kompromittierend genannt werden darf, ist der neueren Pseudodionysiusforschung nicht mehr so gewiß wie dem Autor (347). Das Modell, das schon beim Areopagiten nicht ohne Hinsicht auf biblische Aussagen (Röm 11,36) und nicht ohne Hinsicht auf Jesus Christus beschrieben ist und das bei Bonaventura einfach nicht ohne Christus und ohne sein Heilswerk verstanden werden kann, ist geeignet, manche schmerzlich empfundene Frage nachreformatorischer Theologie an Bonaventura befriedigend beantworten zu können (364).

Nur ganz kurz sei noch der Anhang erwähnt (Das Leben in der Erwartung, 366–379) mit einer Abhandlung über die bonaventuranische Mystik, die als Ort der eschatologischen Erwartung dargestellt wird, und der man gelegentlich im Hinblick auf die Spätschriften einen breiteren Raum bei Stoevesandt gewünscht hätte, fast ein ungehöriges Verlangen bei einem so umfangreichen und schönen Buch. Schon als Anhang jedoch ist diese Erörterung nützlich und scheint doch einen Teil des früher angemeldeten Mißtrauens (52ff) aufzuheben.

So läßt diese Monographie, die dem großen Theologen des Mittelalters einen so noblen Respekt bezeugt, kaum einen Wunsch offen. Man liest sie mit großem Gewinn und mit Dankbarkeit nicht zuletzt auch wegen der schönen Sprache, und man ist beim Lesen voller Freude, ein wichtiges Stück der bonaventuranischen Theologie neu entdecken zu dürfen.

Münster Werner Hülsbusch

Henke, Norbert: **Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues.** – Münster: Aschendorff 1969. VIII, 132 S. (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, 3), Kart. DM 20.80

Henke greift wohl die quaestio vexata aller Erkenntnistheorie und Erkenntnismetaphysik auf, die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein. Was ist früher: das Sein oder das Denken? Wenn ersteres, bildet das Denken das Sein dann bloß ab im Sinne einer Imitation und Nachzeichnung? Wie soll man eine solche Nach- bzw. Abzeichnung verstehen? Läßt sie sich überhaupt als Erkennen auslegen? Wenn umgekehrt das Denken dem Sein vorausgeht, haben wir dann nicht die allem Idealismus immer wieder vorgehaltene Setzung des Seins durch das menschliche Ich, wobei letzteres als empirisches oder transzendentales Subjekt aufgefaßt werden mag? Das Sein ist, weil es gedacht wird! Kein geringeres Ziel als dieses anhand der Cusanischen Erkenntnislehre darzustellen, hat sich Henke vorgenommen. Mit seinen eigenen Worten wiedergegeben: „Mißt der Geist die Dinge, weil er als Abbild der urbildlichen Wahrheit selbst das Urbild der dinglichen Repräsentanz der Wahrheit ist? Oder gleicht er sich den Dingen an, wobei die Dinge das Urbild und das Erkennen notwendig ihr Abbild sind? Beidemal stehen Geist und Dinge in einem umgekehrten Stufenverhältnis" (39[18]).

Die Arbeit selbst gliedert sich in drei, in ihrer äußeren Bemessung sehr unterschiedlich gehaltene Teile. Teil I (1–29) bringt einen allgemeinen historischen Überblick über die verschiedenen Bedeutungen des Abbildbegriffes im Erkenntnisprozeß, wobei etwa 4 geschichtliche Modelle vorgeführt werden: 1) der vorsokratische Sensualismus mit seinen von den Gegenständen ausgesandten „eidola", die in die Sinnesorgane einströmen und dadurch Erkenntnis verursachen sollen; oder auch die Parmenideische Konzeption, nach der das unveränderliche Sein vom Denken in seinem An-Sich wiedergegeben wird. 2) das vor allem stoische Modell, wonach Erkennen Deckungsgleichheit zwischen Objekt und Erkenntnisbegriff besagt, wie sie in Zenons Definition der kataleptischen Vorstellung zum Ausdruck kommt: „Sie geht von einem realen Objekt aus und wird in einer diesem adäquaten Gestalt in der Seele abgeknetet und abgesiegelt, in einer Eigenart, wie sie ohne Bestand des Objekts nicht auftreten könnte" (7). Beide Modelle machen das Wesen einer spezifischen Abbildtheorie aus, der Henke im destruktiven Zug seiner Arbeit zu Leibe rückt. Demgegenüber macht bei Platon die kritische Reflexion deutlich, daß sich weder hinsichtlich der Ideen noch der Sinnesdinge völlige Deckungsgleichheit im Erkennen erzielen läßt. Insofern überwindet Platon die spezifische Abbildtheorie, aber nicht das Abbilden im Sinne eines bloß anähnlichenden Erkenntnisprozesses (9f). Modell 3) läßt das autonome Subjekt sich den Gegenstand im Denken anverwandeln, weil es, selbst apriori als Immanenz der Transzendenz gedacht, diesen Gegenstand im Denken aus sich entfaltet (17). Unter dieser Umkehrung des gängigen Abbildgedankens erscheinen Plotin, Augustinus, auch der Aquinate, Wilhelm von Ockham und Meister Eckhart. Modell 4) des Abbildbegriffes zeigt die praktisch-technische Verwendung des Abbildgedan-

kens, in der sich Momente der spezifischen Abbildtheorie und eines apriorischen Vermögens des Geistes durchdringen. Als Repräsentanten dafür werden Aristoteles, Thomas und Boethius angeführt (18–29).

Teil II (30–43) bringt eine gedrängte Übersicht über Cusanus' Stellung zur überlieferten Abbildlehre, die sich so resumieren läßt: vielseitige Verwendung des Abbildbegriffes, nämlich im Sinne eines sachbezogenen Denkens (31), im engeren Sinne einer spezifischen Abbildtheorie, wobei die Angleichung sowohl an das Sinnesding wie an die Wesenheiten eine Rolle spielt (30–37) und schließlich im weiteren Sinne eines Anähnlichungsprozesses (41f), wobei das Subjekt (nicht das äußere Ding) nicht nur als Ursache, sondern auch als Norm des Erkennens auftritt. Damit sind wir bei Teil III, dem eigentlichen Teil der Arbeit, angelangt (44–128).

Dieser Teil ist durch einen destruktiven und konstruktiven Zug gekennzeichnet. Die Destruktion richtet sich, wie bereits angedeutet, auf die sogen. spezifische Abbildtheorie, die vorsokratischen Sensualisten von Modell 1) und vor allem die Stoa von Modell 2) (8, 18). „Die grundlegende Annahme der spezifischen Abbildtheorie war eine adäquate Widerspiegelung des Gegenstandes durch das Subjekt. Ihr Hauptmerkmal war eine scheinbar eindeutige Gegenüberstellung von Erkenntnisobjekt und dem erkennenden Subjekt unter dem besonderen Anspruch einer kopierenden Imitation des Gegenstandes durch das Erkennen" (44; vgl. 47, 57f, 63f, 69, 70, 103). Vorausgesetzt ist dabei ein spezifischer Gegenstandsbegriff, nämlich das Sinnending, das angeblich fertig gegeben und in dieser Weise Ursache der Erkenntnis sein soll (32, 45, 63, 103). Das Standardbeispiel für diese Art des Erkennens liefert das Bild vom Siegelabdruck im Wachs (32, 47, 70), welches Bild zugleich den Horizont für die übliche Auslegung des Satzes „nihil in intellectu, quod prius non fuerit in sensu" abgibt. Beispiel wie Auslegung führen die naiv-realistische Abbildtheorie jedoch in die Aporie. „Wie kann ein Baum im Auge und dann im Bewußtsein deckungsgleich sein?" fragt Henke mit Recht (47). M. a. W.: Die behauptete oder angestrebte Deckungsgleichheit gibt es gar nicht. Und legt man das genannte Prinzip in der naiv-realistischen Weise aus, warum dann noch eigens einen Intellekt annehmen?

Cusanus empfindet die Aporien der spezifischen Abbildtheorie, obwohl auch er sich nicht ganz davon freizumachen vermag (30ff). Aber er weiß zugleich um die Apriorität, Spontaneität und Autonomie der *mens*, die bei Cusanus in aller Brillanz herausgearbeitet wird, und damit ist die in der Abbildtheorie angenommene pure Rezeptivität des menschlichen Geistes überwunden. In der Darstellung dieser produktiven Attribute des menschlichen Erkenntnisvermögens durch die Stufen *sensatio-imaginatio-ratio-intellectus* hindurch kommt der konstruktive Zug im 3. Teil dieser Arbeit zum Vorschein. Henke hat sich hier erhebliche Mühe gemacht, um zu zeigen, wie die Spontaneität des Geistes bis in die *sensatio* hinabreicht – in der „Spannkraft des Geistes" (46). Spontaneität und Autonomie des menschlichen Geistes erfahren dann ihre eigentliche Aufgipfelung in der Vernunft (*intellectus*). Dieser 3. und zentrale Teil der Arbeit enthält eine ganze Reihe trefflicher Beobachtungen, besonders über *ratio* und *intellectus* und ihr gegenseitiges Verhältnis, die eine noch ausführlichere Darstellung verdient hätten. Sie wären dann auch in ihrer Begründung einsichtiger geworden.

Kehren wir zur eingangs aufgestellten Frage zurück! Eine bloße Nachzeichnung oder Imitation des Seins durch das Denken scheidet für Cusanus aus. Sie verträgt sich nicht mit der Autonomie der Vernunft. Aber auch eine absolute Setzung des Seins durch den Geist kommt für Cusanus noch nicht in Frage (110[183]), weil er die *mens humana* als Abbild der urbildlichen Wahrheit versteht. Damit schält sich ein sehr differenzierter Sinn von Abbildung und assimilatio in der Cusanischen Erkenntnislehre heraus: nämlich als bloß anähnlichende Bewegung an die Urbilder (115; vgl. 94f, 110[183]) und letztlich an die urbildliche Wahrheit selbst (117; vgl. 96, 116), wobei man beides nicht als etwas der menschlichen Vernunft Äußerliches, sondern ihr Immanentes denken muß. „Wenn die Vernunft also zu ihrer Vollkommenheit gelangen will, gleicht sie sich nicht einem ihr gegenüber Äußeren an, sondern entfaltet das in ihr Angelegte, das sie selbst ist und das zugleich über sie hinausweist" (118). Das ist der strikte Gegensatz zur sogenannten Abbildtheorie im spezifischen Sinn.

Ein paar kritische Anmerkungen. Läßt sich mit dem von Cusanus durchgängig festgehaltenen Assimilationscharakter unserer Erkenntnis Henkes Behauptung vereinbaren, daß der Geist dem Sein gegenüber stets irgendwie früher sein muß (93; 127)? Bezeugt nicht gerade der Begriff der *assimilatio* die Priorität des Seins vor dem Geist, so daß wir bei Cusanus noch die gleiche Situation wie bei Plotin haben, nach dem das Sein vor dem Geist zu denken ist (V 9, 8, 13). Die von Cusanus urgierte Produktivität des Geistes erfährt dadurch keinerlei Beeinträchtigung, was man übrigens auch aus dem zitierten Kapitel Plotins für dessen *Nus* ersehen kann. Der geistphilosophische Ansatz des Cusanus braucht deshalb auch nicht die überlieferte Konzeption zu verlassen, daß das Sein das zuerst Gegebene sei (123), vorausgesetzt, man versteht Sein weder als Sinnlichkeit noch als bloßes *ens rationis (ens commune)*. — Nach Henkes Cusanusinterpretation „v e r m a g" der menschliche Geist „die Grenzen seiner Subjektivität nicht zu überschreiten" (117). Müßte man nicht vielmehr sagen: Er b r a u c h t sie auch gar nicht zu überschreiten, weil er bereits alles Sein in sich enthält. Aber gerade das in ihm Enthaltene, das zwar der Geist selbst ist, sprengt nun doch wiederum die Grenzen der Subjektivität, weil es die Anlage des Geistes auf das andere seiner selbst belegt. So ist der Geist einerseits in die Schranken seiner Subjektivität verwiesen, anderseits schon immer über sie hinaus. – Nicht glücklich scheinen mir die beiden folgenden Aussagen: die „prinzipielle Unerkennbarkeit der urbildlichen Wahrheit als solcher" (118). Wie paßt das zusammen mit der Cusanischen Beschreibung der *mens* als einer *viva descriptio aeternae et infinitae sapientiae* (*De mente*, c. 5)? Oder will Henke bloß den Gedanken der *docta ignorantia* zum Ausdruck bringen, daß wir von Gott nicht wissen, was er ist, sondern nur, was er nicht ist. Das beinhaltet aber keine grundsätzliche Unerkennbarkeit Gottes. Sodann ist der Begriff der „partiellen Gleichheit" bzw. Identität (94 u. öfters) dem Ähnlichkeitsdenken, auf dem Henke mit Cusanus aufbaut, unangemessen. Ähnlichkeit schließt die totale wie partielle Identität aus. – Ein empfindlicher Mangel der Arbeit besteht darin, daß die Auseinandersetzung mit der Literatur, abgesehen von einigen Arbeiten über Cusanus, fehlt. Denn hier werden ganz andere Ansichten über den Erkenntnisprozeß vorgetragen; die Ansicht von der tabula rasa und das Bild vom Siegelabdruck im Wachs prävalieren leider immer noch. Eine solche Auseinandersetzung mit der Literatur hätte das Wertvolle der Arbeit viel deutlicher hervortreten lassen, wie sie umgekehrt auch Henkes Position zu einer schärferen Ziselierung verholfen hätte. – Wünschen möchte man sich am Ende des Buches, wenn schon kein Namen- und Sachregister, so doch ein Register der behandelten Stellen. – Zu guter Letzt noch: Bei den 3 Thomaszitaten auf den S. 106–108 sind folgende Zitationsfehler unterlaufen: 106[164] fehlt hinter dem *aliquid* das *„prius"*; 108[174] fehlt hinter *quanto „enim"*; statt *quod* muß es zudem *„quo"* heißen; 108[175] muß es statt *requiritur „recipitur"* heißen. Alle Verbesserungen nach Pera und Saffrey.

Trotz dieser kritischen Einwendungen, die zudem eher zum Weiterdenken anregen als tadeln wollen, verdient der Versuch einer solchen Arbeit Anerkennung. Nicht nur, weil Cusanus und der Cusanusforschung damit ein Dienst erwiesen wird, sondern weil noch, wenn auch anhand von Cusanus, so doch über Cusanus hinaus, die Sachfrage gestellt ist, was Erkennen in Grund und Wesen ist: ein bloßes Abbilden der Dinge, wie es die Alltagsvorstellung suggeriert, oder ein schöpferisches Tun und eine Selbstbewegung des Geistes, die dennoch die Erkenntnis von Welt und Sein zum Gegenstand haben.

Trier Klaus Kremer

Gutmann, Elsbeth: **Die Colloquia familiaria des Erasmus von Rotterdam.** – Basel und Stuttgart: Helbing und Lichtenhahn 1968. 210 S. br. Fr. 22.–

Elsbeth Gutmann macht in einem sehr sorgfältigen Vergleich der verschiedenen Ausgaben und der sie in ihren Änderungen, Erweiterungen und Präzisierungen motivierenden übrigen Schriften bzw. dazwischenliegenden Briefe deutlich, in welcher Hinsicht sich die Positionen des Erasmus abklären. Vor allem muß es als ein vorzügliches Ergebnis dieser klug abwägenden Untersuchung betrachtet werden, daß die Verf. in fast allem die gesellschaftliche Perspektive des Erasmus erkennbar macht. Es sind meist (vgl. bes. S. 24–26) Gesichtspunkte des sozialen Friedens und der sozialen Eintracht und Gerechtigkeit und nicht in erster Linie dogmatische oder allgemein-theologische und am allerwenigsten kirchlich-integralistische Motive, die Erasmus dazu bestimmen, von radikalen Positionen abzurücken bzw. die radikalen Konsequenzen zu kritisieren. Im Gegensatz zu den französischen und belgischen Erasmusforschern erweist die Untersuchung der Frau Gutmann geradezu, daß es abwegig ist, in den Stellungnahmen des späten Erasmus konservativ-kirchliche Beweggründe wirksam zu sehen.

Sie bleibt aber, wie sie selbst schreibt, nicht nur auf der Fährte von Preserved Smith (A Key to the Colloquies of Erasmus, Cambridge 1927). Sie bleibt keineswegs dabei, die Szenerie und das Personenregister der Colloquia anhand der Lebenszeugnisse im Bios des Erasmus zu verankern und die Personen zu identifizieren. Ihre Hauptaufgabe und Hauptleistung ist doch wohl, in der gewissenhaften und zuverlässigen Textgeschichte der Colloquia die Kontinuität im Leben und Denken des Erasmus aufzuweisen. Deshalb hat auch beispielsweise die Frage nach der „Philosophia Christi", nach der Theologie des Erasmus und nach seinem Verhältnis zur Kirche den Vorrang. Soweit bietet Elsbeth Gutmann mit ihren behutsamen Untersuchungen eine wertvolle Ergänzung zu Auer und Kohls (Alfons Auer: Die vollkommene Frömmigkeit des Christen, Düsseldorf 1954; Ernst Wilhelm Kohls: Die Theologie des Erasmus, Basel 1966), besonders zu letzterem, der den „Realismus" des Erasmus ebensowenig angemessen berücksichtigt hat wie Barbara Könnecker (Wesen und Wandlung der Narrenidee im Zeitalter des Humanismus, Wiesbaden 1966). Beide, obwohl schon seit 1966 zugänglich, hat Frau Gutmann nicht erwähnt. Was Kohls betrifft, ist das begreiflich, da er kaum über Auer hinausgeht. Anderseits hätte eine Auseinandersetzung mit Könnecker gelohnt, zumal Frau Gutmann über das erforderliche „Geschütz" verfügt.

S. 47 und 51 und sonst wiederholt noch stellt Frau Gutmann die Einsicht des Erasmus in die Relativität aller Erscheinungen fest. Sie hätte hier getrost einen stärkeren Akzent setzen dürfen und die begründete Abneigung des E. gegen jede Form von Selbstgewißheit und gegen allen Dogmatismus unterstreichen dürfen. Ihr Versuch, den Erasmus in der Konfrontation mit Nicolaus Cusanus zu erhellen, erweist sich als sehr fruchtbar. Sie bestätigt damit, was der Rezensent in seiner Erasmus-Monographie 1948 und Friedrich Heer in seiner „Dritten Kraft" bereits vermerkt hatten.

Die Hauptideen der Colloquia berühren sich, wie die Verf. deutlich macht, „eng mit dem Kirchenverständnis des Erasmus" (129). Es ist zweifellos ein großes Verdienst dieser Untersuchung, daß sie das Kirchenverständnis des E. gerade an diesem Werk aufzudecken versucht, dessen Erarbeitung, Überarbeitung und Erweiterung den Erasmus ja über eine geraume Zeit seines Lebens in Anspruch genommen hat. Es waren ja gerade die wegen seiner in den Colloquien offenbaren und versteckten „kritischen Gänge" immer aufs neue akuten Anfeindungen, die ihn immer erneut zur Stellungnahme herausforderten. Alle bezogen sie sich mehr oder weniger auf seine Kritik an der Kirche. Seine Überarbeitungen und Erweiterungen wie auch besonders seine zahlreichen Apologien hatten es infolgedessen auch immer wieder mit dem Kirchenverständnis zu tun. Nur meinen wir, daß Frau Gutmann die gelegentlich zu beobachtende Entschärfung seiner kritischen Ausfälle überbewertet. E. hat ja doch, wie Frau Gutmann selbst sagt (110–111), seinen Standpunkt nicht wirklich ausgehöhlt. Darum aber sind auch sein Bekenntnis zur alten Kirche und zum Primat des Papstes mit größter Behutsamkeit zu interpretieren. „Die oft schillernde Unverbindlichkeit des Erasmus" (Gutmann a.a.O. S. 49 A 27) bleibt bestehen, und sie gilt auch hinsichtlich der versöhnlicheren Äußerungen zu Papsttum und Kirche; denn für die Beurteilung des E. gilt nicht nur die theologische Argumentation, sondern auch die publizistische. Das will aber sagen, daß wir bei allem und jedem, was E. gesagt hat, seine äußerst gefährdete Position als „Häretiker" und seinen Willen, sich nicht als Komplize einer Partei zu verkaufen, mit in Rechnung stellen müssen. Gerade das aber hätte Frau Gutmann stärker berücksichtigen können, als sie es getan hat.

Mit Recht stellt Frau Gutmann in ihrer Schlußbetrachtung „die breite Fülle der ganz auf den innerweltlichen Bereich beschränkten Erfahrung des Erasmus" (192) fest. Diese Schlußbetrachtung bestätigt die oben vermutete Absicht der Verf., an den Colloquia vor allem die Einheit des Denkens bei Erasmus nachzuweisen, und zwar wie gesagt anhand der Textgeschichte. Unter dem Titel „Die Colloquia Familiaria des Erasmus von Rotterdam" hätte man freilich noch etwas anderes gewünscht, was bisher Desiderat geblieben ist, nämlich eine literarische Formanalyse und eine Einordnung in die Tradition der lateinsprachlichen Literatur einerseits und der deutschsprachigen Literatur anderseits. Immerhin enthält die vorzügliche Untersuchung auch dazu zahlreiche verstreute wertvolle Beiträge, besonders in dem, was S. 185–191 über „Das Spiel" gesagt wird. Wenn die Verf. immer wieder den Gegensatz von Sein und Schein als dominant hervorhebt (vgl. bes. S. 102), trifft sie damit sicher eine Grundkategorie erasmischen Denkens und erhärtet sie gerade durch ihre Untersuchung. Sie erhält aber hier um so größeres Gewicht (im Gegensatz zu all jenen, die E. schlicht in das Schubfach Spiritualismus einordnen wollen), weil Frau Gutmann die von „Askese und Eleganz" bestimmte „Weltoffenheit" des E. (161) gebührend erkennen läßt.

Störender Druckfehler S. 84: „sich selbst (treu) bleiben".

Köln Anton J. Gail

Westfälische Lebensbilder. Hrsg. von Robert Stupperich, Bd X. – Münster: Aschendorff 1970. IV, 187 S., 8 Tafeln (Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens, XVII A) kart. DM 26.–; Lw. DM 28.–

Dem 16. bis 19. Jahrhundert gehören die acht Persönlichkeiten an, deren Biographien in diesem Band, dem vorerst letzten übrigens, der „Westfälischen Lebensbilder" dargeboten werden. Es handelt sich um Graf Johann von Hoya (1529–1574), Bischof der Fürstbistümer Münster, Osnabrück und Paderborn (W. Kohl), den münsterschen Arzt, Gelehrten und Ratsherrn Bernhard Rottendorf (1594–1671) (H. Lahrkamp), den aus Herford stammenden, in russischen Diensten tätig gewesenen historio-, geo- und ethnographischen Erforscher Sibiriens Gerhard Friedrich Müller (1705–1783) (W. Mölleken), den preußischen Schulreformer und Begründer der „Realschule" Johann Julius Hecker (1707–1768) (H. G. Bloth), den durch seine Auseinandersetzung mit dem preußischen Staat in der Frage der Mischehen bekannt gewordenen Kölner Erzbischof Clemens August Freiherr Droste zu Vischering (1773–1845) (E. Hegel), den protestantischen Kirchenhistoriker an den Universitäten Bonn und Göttingen Karl Gieseler (1792–1854) (R. Stupperich), den Standesherrn und Agronomen Wilhelm Friedrich Fürst zu Salm-Horstmar (1799–1865) (E. Thiemann) und schließlich den aus Detmold stammenden „Dichter des Proletariats" Georg Weerth (1822–1856) (E. Kittel).

Mit Ausnahme von G. F. Müller ist von jeder Persönlichkeit eine Abbildung beigegeben, die die durchweg ausgewogenen Darstellungen in nützlicher Weise optisch ergänzt. Bieten die jeder Biographie folgenden Hinweise auf Quellen und Schrifttum demjenigen eine Hilfe, der sich über die dargestellten Persönlichkeiten noch eingehender unterrichten möchte, so wird mit dem beigefügten Personen-, Orts- und Ländernamenregister der Schlüssel gegeben, der eine Auswertung der Beiträge dieses Bandes auch über das Biographische hinaus ermöglicht.

Ein Verzeichnis der in Band I–X der „Westfälischen Lebensbilder" behandelten Personen (samt Verfassern), das den übersichtlich und gefällig aufgemachten Band beschließt, weist gut 170 Namen auf. Darunter fehlen allerdings solche wie Franz Friedrich Wilhelm von Fürstenberg, Amalie von Gallitzin, Friedrich Harkort, Hermann von Mallinckrodt, Burkhard von Schorlemer-Alst, Jodokus Temme, Leo Benedikt Waldeck, Kaspar von Zumbusch, um nur einige zu nennen. Wenn es in einer Verlagsankündigung heißt, daß die „Westfälischen Lebensbilder" mit dem vorliegenden Band als „vorläufig" abgeschlossen gelten sollen, so wäre bei der damit ja wohl irgendwann und irgendwie vorgesehenen Fortsetzung darauf Bedacht zu nehmen, daß das 19. und 20. Jahrhundert stärkere Berücksichtigung fänden.

Münster Alwin Hanschmidt

Willam, Franz Michel: **Die Erkenntnislehre Kardinal Newmans.** Systematische Darlegung und Dokumentation. – Bergen-Enkheim: Kaffke 1969. 97 S. kart. DM 16.80

In einem Gedicht von 1833 schreibt Newman: „Ich freue mich auf das kommende Zeitalter, das mit mir denken wird .... Wahrheiten ohne Heim, verachtet und totgesprochen, steigen wieder aus dem Grabe hervor." Willam glaubt, diese Zeit für Newman sei gekommen. Gadamer's Hermeneutik bringe Induktion und Deduktion, anknüpfend an Aristoteles, zusammen (35, 38ff). Seit Einstein sei mit dem Instinkt als Spezialerfahrung der Ansatz des induktiven Denkens neu entdeckt (20). In den exakten Wissenschaften sei die Konvergenz angehäufter Daten beweiskräftig geworden (19, 22f). Die Erfassung des Instinkts aber und der Konvergenz, die Vermählung von Induktion und Deduktion schließlich, das dokumentiert Willam im 2. Teil seiner Arbeit (46–93), dies alles kann als Newman's erkenntnistheoretisches Grundanliegen gelten. Also ist Newman's Zeit für Willam gekommen. Das angezeigte Buch wird zu einem Tribut an Newman. Der englische Konvertit wird zur katholischen Autorität für eine Zeit, in der das „image" des Katholischen wenig zugkräftig ist. Wer Willam kennt (oder auch nur sein Roncalli-Buch), wird über diese Absicht nicht lächeln. Sie will ungerecht behandelte Denker rehabilitieren und sie will zeigen, daß christliches Denken nicht von vorgestern sein muß.

Letzteres zeigt Willam im 1. Teil seiner Arbeit. Was dort über die Prämissen der deduktiven „wenn ... dann"-Sätze gesagt wird (10f), erhellt in der Tat die Notwendigkeit der Pluralismen im Denken (33). Wer zugibt, daß abstrakte Deduktionen ihren Kontakt mit dem Leben nur finden, wenn man für deren Prämissen einen induktiven Beweis führen kann (14), der wird die Situationsbedingtheit auch aller abstrakten Lehrformeln erkennen. Das induktive Zusammendenken der Prämissen interessiert sich nun einmal nur für das, was die Spezialbegabung Einzelner in Erfahrung bringen kann und will (15f, 20, 33, 39f). Hängt aber personal-verantwortete Annahme einer deduzierten

Lehrformel von deren Prämisse, diese wiederum von den Spezialerfahrungen Einzelner ab, dann ist erklärt, warum – bis hinein in konfessionelle Bekenntnisformeln – geschichtlich bedingte Interessenslagen verschiedenartige Formulierungen hervorbringen müssen (29). Pluralismus ist keine Mode, sondern eine erkenntnistheoretisch begründbare Frucht des geschichtsbewußten Nachdenkens. Das gilt auch für die Einheit der Kirche, die für viele wirklichkeitsfremd werden muß, wenn sie nur in einem einzigen Lehr- oder Rechtsschema deduktiver Art vorgestellt wird. Es ist schade, daß der bescheidene Willam die Konsequenz des letzten Satzes nur andeutet (29). Hätte er sich als „Jünger" (31) Newman's einer solchen Konsequenz gestellt, wäre ihm Newman's Formel für die Einheit der Kirche „statt Einerleiheit – Mannigfaltigkeit in der Einheit" ein Auftrag zum Weiter-Denken geworden. Die exakten Wissenschaften haben uns nicht nur das Konvergenzdenken erneut nahegebracht (wie Willam meint: 22f), sondern – über Newman hinaus – gefordert, die Bedingungen der verschiedenen Interessenslagen für einzelne Forschungsvorhaben exakt anzugeben. Die exakte Bestimmung der Bedingungen, unter denen jemand sich für eine bestimmte Induktion einsetzt, kann sich mit der transzendentalen Bestimmung der Hermeneutiker nicht zufrieden geben (38ff). Exakte Bedingungen sind erst dann bestimmt, wenn linguistisch, soziologisch, pädagogisch oder naturwissenschaftlich angegeben wird, wieso der transzendentale „Horizont des Vorverständnisses" nicht eine Einbildung, sondern wirklichkeitsgerechte Vorgabe der Induktion und damit lebensnäherer Deduktionsformeln ist. Wenn selbst Gläubige Glaubensbekenntnisse schon für Leerformeln halten, dann wird es Zeit, die Deduktion nicht nur in ihren Prämissen auf die Induktion zurückzuführen, sondern die je konkreten Bedingungen für die Induktion anzugeben. Diese Bedingungen aber liegen nicht in der allemal gültigen Logik zutage, sondern in den exakt-wissenschaftlich erhebbaren Interessen der Menschen von heute und morgen.

Abraham Tucker's, Newman's und Willam's Lehre vom „Skill", also das wissenschaftliche Interesse am „Vorurteil" geben Anlaß dazu, den exakt bestimmbaren Bedingungen dieses Interesses mehr Interesse zu schenken, als dies bei Hermeneutikern üblich ist. Für seinen Denkanstoß in dieser Richtung gebührt Franz Michel Willam Dank.

Regensburg Norbert Schiffers

Biser, Eugen: **Glaubensvollzug.** – Einsiedeln: Johannesverlga 1967, 113 S. (Kriterien, 8) br. DM 9.80

Das Problem der Glaubens b e g r ü n d u n g ist für Verf. laut Vorwort und seinen sonstigen Veröffentlichungen heute in erster Linie der V o l l z u g des Glaubens. Nur das Gelebte und lebendig Verwirklichte kann überzeugen. Mit Strukturanalysen und begründeten Argumentationen ist dem Menschen lediglich bedingt geholfen. Mit den kartesianischen Wahrheitskriterien der Klarheit und Eindeutigkeit geben wir uns nicht mehr zufrieden. Die theologische Glaubensbegründung muß die analytische Methode durch einen synthetischen Aufweis ersetzen. Wichtiger als „die den Glauben motivierenden Gründe und die aus ihnen gefügten Beweisketten" ist die i m V o l l z u g gewonnene Einsicht. Diese Gedanken des Vorwortes geben die leitenden Ideen der vier Abhandlungen an, die unter ähnlichen Titeln bereits anderwärts veröffentlicht sind und hier überarbeitet vorgelegt werden.

Der Verf. trägt darin eine neue Art von Glaubensbegründung vor, ohne sich freilich mit der traditionellen in ihren Anliegen auseinanderzusetzen. Es wird einfach pauschal ihr Ungenügen festgestellt.

Gemäß dem ersten Aufsatz „Die Signatur des Glaubens im technischen Zeitalter" erleidet der Mensch durch die technische Machbarkeit der Welt eine in ihren Folgen nicht abzuschätzende Mechanisierung seiner personalen Reaktions- und Verhaltensweisen (11), was zu einem Übergang von der theoretischen zur p r a k t i s c h - t ä t i g e n G r u n d h a l t u n g (13) führt. Richtbilder fallen dahin („ein unsichtbarer Bildersturm" 14). Damit geschieht ein „Verlust an personaler Eindeutigkeit" (18). Macht, Erfolg, Ansehen (publicity), Luxus, Komfort sind der Prothesengott (S. Freud), dem gedient wird. Freilich werden in einer umfassenden Katharsis des Denkens mythische Restbestände ausgeräumt. Der Glaube setzt unter dem Schirm der technischen Entwicklung an einer Reihe von Erfahrungen an, „die das Antlitz der Gegenwart auf größere Sicht vermutlich mehr als selbst Atomtechnik und Raumfahrt bestimmen" (23). „Anstelle von Landschaft, Volkstum und Sprache, (bildet) mehr und mehr die Gemeinsamkeit der Bildungsgüter, der Hoffnungen und Lebensziele den Boden der ‚Einwurzelung'" (23). Mit der Automation hängt ein Selbstverständnis zusammen, das stärker als das bisherige aus dem Willen zur personalen Integration lebt (24). Dem Menschen, der also nach intensiverer Selbstergreifung ausschaut, bietet der Glaube „mit dem Hochbild der Gotteskindschaft den Weg zur Aktuierung seines – bei aller Betriebsamkeit doch unaufgerufenen – Daseins" (25). Diese Antwort des Glaubens gilt dem Menschen, so meint Biser ähnlich wie Blondel, „mehr als jedes andere Kriterium als Erweis seiner göttlichen Herkunft und damit als Zeichen der Glaubwürdigkeit" (25f). Die sinnvolle Antwort auf die menschliche Lebensfrage führt den Menschen dann auch dazu, „das spontan erfahrene Einvernehmen im konkreten Fall der einzelnen Glaubensinhalte auch wirklich herzustellen" (26). Kirche und die Letzten Dinge stehen im Mittelpunkt, in dem die Besinnung auf die Kirche ein Wandel des Verhaltens und das Eschatologische ein Wandel des Denkens herbeiführt. Bezüglich der Kirche befindet sich das Christentum auf der ganzen Linie im Begriff, „von einer mehr ‚ideologischen' Phase in die – ihm einzig angemessene – d i a l o g i s c h e überzugehen und in dieser neuen Offenheit sich zugleich selbst in seinen noch unausgeschöpften Möglichkeiten kennenzulernen" (30). Wenn die Gotteskindschaft die gültige Antwort auf die menschliche Existenzfrage ist, dann bedeutet das nicht, daß wir anderes als bisher werden, sondern daß das Menschsein anders werde.

In dem Aufsatz „Die Verstehensstruktur des Glaubensaktes" zeigt B. in biblischer Exposition, geistesgeschichtlicher Explikation und theologischer Analyse, daß der Glaube heil- und sinnvermittelnde Kraft ist, der neben seinem Gehorsamscharakter auch einen Wahrheitswert einschließt. B. bevorzugt als programmatisches Prinzip den augustinischen Gedanken von dem Glauben, der Verständnis sucht, dessen Rechtfertigung „unter dem problematischen Titel ‚Analysis Fidei' in die theologische Grundlagenthematik" eingegangen sei (38). Die häufig beklagte Unlösbarkeit des Problems sieht B. mit Recht durch die eingesetzten Denkformen bedingt (39). P. Rousselot hilft darüber hinweg, der der synthetischen Kraft der Vernunft Rechnung trägt, die für den Glauben durch das Glaubenslicht erhöht wird. Wenn Rousselot diese synthetische Kraft freilich mit dem Wissen aus innerem Zugewiesensein (der ‚Sympathie-Erkenntnis') gleichsetzt, erscheint er doch noch zu sehr dem ‚vorstellenden Denken' verhaftet, als daß er eine vollgültige Lösung des Problems geben könne. „Dazu reicht kein noch so differenziertes Wissen um die Glaubensstruktur hin, sondern nur jener intellectus fidei, den der V o l l z u g (von mir gesperrt) des Glaubens vermittelt" (41).

Die Verstehensstruktur des Glaubens ist bedingt von der heilbringenden Wahrheit in der Person Jesu Christi, die erkannt und bekannt werden soll. Erkenntnis und Gehorsam stehen dabei in Spannung. Hierbei kann nur helfen die Klärung des Verhältnisses von Glauben und Verstehen. Für den Glaubensakt ist die Autorität Gottes kein Hindernis. Sie bedeutet vielmehr eine noetische Hilfe: „Ursprung eines Wissens, das sich anstatt von seinen Denkprinzipien her aus einem autoritativen Zeugnis begründet" (44). Dieser Gehorsam des Glaubens schließt die freie Verantwortlichkeit nicht aus. Der Glaube lebt davon, „daß sich die auctoritas mit fortschreitendem Aktvollzug mehr und mehr zur veritas lichtet" (46). B. will die rein scientifische Diskussion der Analysis Fidei überwinden, indem er die „zirkuläre Verstehenstruktur" (46) des Glaubensaktes (im Gegensatz zur linearen Erkenntnisstruktur) betont. „Das Glaubensmotiv muß mitgeglaubt werden, wenn der Glaube die rückbezügliche Form des Credere Deo Deum behalten ... soll" (45f). Dieser Glaube ist ein mitgeteiltes Wissen, da der Glaubende immer in Kommunikation mit dem Zeugen bleibt. In diesem Medium der Person lebt der Glaube als ein spezifisch dialogisches Geschehen aus dem Geist der Liebe (50) in Vertrauen.

In dem Aufsatz „Glaubensbegründung als Wahrheitsgeschehen" (53) müht sich B. um einen sachgemäßen Wahrheitsbegriff, von dem aus die Glaubensbegründung erfolgen kann. Man hatte bislang versäumt, die Glaubensurkunden nach ihren eigenen Denkmodellen zu untersuchen und entlieh sich das Denkmodell von der Philosophie. B. wirft der Theologie vor, einen „allgemein rezipierten Wahrheitsbegriff" (57) unreflektiert zu verwenden. Der moderne Wahrheitsbegriff ist durch die Forderungen der Verifizierbarkeit und Intersubjektivität gekennzeichnet, also (seit A. Vico) durch die Vertauschung von verum und factum. In diesen Bannkreis des Faktischen ist nach B. die fundamentaltheologische Glaubensbegründung geraten.

Zwar ist auch das Wahrheitsverständnis des Glaubens am Faktischen orientiert, dieses Faktische geht aber nicht voll im Historischen auf, da es in Gott seinen Seinsgrund hat. Die Faktizität reicht nicht aus, „ihre kerygma- und glaubensbegründende Funktion aufzuweisen" (70). Die Wahrheit Christi ist nur im Zusammenhang mit dem Wort und der Person möglich. Die Wahrheit wird durch offenbarende Mitteilung „intersubjektiv"; hinzugedacht werden muß jedoch „die geschichtliche, schicksalhafte Betroffenheit der Existenz" (74). Es geht nicht so sehr um die facta divina, „als vielmehr um den Gott, der durch derartige Zeichen die Authentizität des in seinem Namen Gesagten verbürgt" (78). Die Fakten treten „in einen neuen Zusammenhang, der sie als Momente einer Selbstbegründung der Wahrheit erscheinen läßt" (78). Von hierher strebt B. einen rechtverstandenen „Immanentismus" an, wenn es gelingt, „das subjektive Moment der Konzeption ins Objektive zu übersetzen" (80).

In seinem letzten Aufsatz „Der Dialog mit dem Unglauben" hält er anders eine Begegnung mit dem Unglauben nicht für möglich als auf dialogische Weise, da die „biblischen Daten nur ein dialogisches Verständnis des Glaubens" (85) rechtfertigen und jedes szientifische Glaubensverständnis ausschließen: Glaubenserkenntnis ist „zugleich die Tat der Person" (87). Diese Dialogfähigkeit des Glaubens kann nur dann die

Ansprechbarkeit des Glaubens bewirken, wenn der Glaube in fruchtbarer Distanz zu sich selbst sich immer tiefer zu verstehen, immer wesentlicher auszusprechen versucht. Unglaube gibt es immer nur in Relation zu dem faktisch bestehenden Glaubensverständnis. Geht der Glaube aber über diese eine Position hinaus, so wird dem Unglauben mit dem Schwinden des Bezugspunktes seiner Antithetik auch diese selber fragwürdig. „Mehr als jede Gegenargumentation vermag daher der sich selbst überschreitende Glaube den Unglauben an seiner Antithetik irre zu machen" (93). Die Spur der Gemeinsamkeit ergibt sich durch das „Moment des Glaubens im Unglauben" (90), wie andererseits der Unglaube die Frage nach Gott und Welt auch bereits in einer Art Glauben vorentscheidet. In der gemeinsamen Mitverantwortung für die soziale Ordnung, Gerechtigkeit und den Frieden muß menschlich ein Sprechen miteinander erreicht werden, wobei man aber dann bereits in solchen Vorfragen „beim Thema" ist, „weil in alledem, ob die Gesprächspartner sich dessen bewußt sind oder nicht, von Christus die Rede ist" (96).

Man wünschte sich bei dieser anregenden Sammlung innerlich zusammengehöriger Aufsätze, die den Vollzug des Glaubens, nicht dessen logische Zergliederung als Ansatz nehmen, manchmal eine klarere Durchführung des Grundgedankens.

Kritisch sei zur Verteidigung der „traditionellen" Glaubensbegründung Folgendes angemerkt: Die heutige praktisch-tätige Grundhaltung (13) an Stelle einer vorherrschend theoretischen, weshalb der Glaubensvollzug als Ansatz genommen wird, erfordert dennoch auch eine Begründung, die den Glauben im Faktischen verankert. Sicherlich geht das Faktische, etwa das Phänomen „Jesus von Nazareth", nicht voll im Historischen auf: es ist nicht nur das Faktische, sondern der Faktische; dieser ist Verbum caro factum. Was mir an diesem so weitgefaßten Faktischen „zuerst" begegnet, wenn ich meine Gedanken logisch ordne, mögen sie auch in dialogischer „Zufälligkeit" und dialogischer Schwergewichtigkeit vorgetragen sein, ist das „historische" Phänomen dieses weitzufassenden „Faktischen" (Verbum caro factum). Dieses logisch Erste verlangt, daß ich an dem „Faktum" das in den Blick nehme, was mir historisch oder sonstwie empirisch (z. B. die Kirche als eine der Vergesellschaftungsformen der Menschheit) als Phänomen begegnet. An diesem Phänomen sind dann jene Facta divina aufzuspüren, von denen das Vaticanum I (zwar in zeitbedingter Vorstellungsweise: „Wunder und Weissagungen") spricht. Dabei mögen der im Dialogischen gewonnene Eindruck von der möglichen Größe des mir im christlichen Glauben angebotenen Gutes, der Gotteskindschaft oder ähnlichem, und die Klärung mancher zunächst unverstandener Einzelheiten, die ich von dem Zeugen hinnehmen mußte (der Weg von der Auctoritas zu einem Intellectus) usw. hierbei mithelfen. Der Vorgang der Glaubensbegründung mag „zirkulär" sein, aber das gilt für das Psychologisch-Existentielle; er ist es nicht, wenn ich die beteiligten Elemente logisch ordne. Das aber muß ich, wenn ich eine wissenschaftliche Durchschau der beteiligten Elemente des Glaubensvollzuges gewinnen will (vgl. des Rezensenten Einführung i. d. kath. Theologie, Mr ²1963, 101–105; ders. Fundamentaltheologie I, Mr 1968).

Deshalb behält das geschmähte „traditionelle Modell" der Fundamentaltheologie seine Berechtigung. Die Durchführung muß freilich die „traditionelle" Ausführung weit hinter sich lassen. Gegenüber einem solchen „traditionellen" Modell, das in der Durchführung sich allen heute auftauchenden Fragen stellt, wäre eine „systematische" Darstellung einer solchen Glaubensbegründung, die den Glaubensvollzug zum Anlaß nimmt, in Form eines abgewogenen, in allen einschlägigen Fragen überschaubaren Lehrbuches sehr erwünscht. Oder ist das vielleicht gerade aus dem Ansatz heraus nicht gut möglich? Der Student würde aber einen solchen Versuch vielleicht doch danken!

Freiburg / Br. Adolf Kolping

Borucki, Bruno: **Der wirkliche Gott und seine Offenbarung.** – Regensburg: Habbel 1971. 294 S., Lw. DM 19.80

Der Klappentext stellt den Verf. vor als einen „Mann lebendigen Kontaktes mit den Menschen, vertraut mit der theologischen Literatur von heute, (der) hier die Summe seines fundamentaltheologischen und exegetischen Wissens im Blick zwar auch auf Fachtheologen, aber vor allem auf den orientierungswilligen intellektuellen Laien von heute (zieht)". Nach einer gedrängten Abgrenzung von der „Existenztheologie" (8ff), als deren konsequenter Ausläufer wegen der gemeinsamen kantischen Grundvoraussetzungen die ‚Gott-ist-tot-Theologie' (25ff) angesehen wird, versucht der Verf., grundsätzlich im traditionellen Aufriß der Fundamentaltheologie (I. Der wirkliche Gott, II. Tatsache der Offenbarung, III. Das Glauben selbst), die Grundpfeiler des katholischen Glaubens in allgemeinverständlicher Sprache, aber doch in kritischer Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Theologie prägnant darzustellen.

Man wird diesen Versuch sowohl im Hinblick auf die intendierte Gemeinverständlichkeit als auch bezüglich der kritischen Absicht als mißlungen bezeichnen müssen. Zumindest die Diskussion der „‚verwildernde(n)' Tendenzen", die sich zwar „mehr innerhalb der protestantischen Theologie auswirken (mögen), ... aber, wenn auch weniger stark und radikal, auch in der katholischen Theologie zu beobachten (sind)" (7), setzt zu einer gemäßen Beurteilung des Gesagten doch eine weit umfassendere Kenntnis der besprochenen Ansätze und ihrer transzendentalphilosophischen Grundlagen voraus, als man dies bei einem Nicht-Fachmann erwarten darf. Die Behandlung der Probleme selbst zeigt, daß die Versuche einer positiven Würdigung neuzeitlichen Philosophierens, wie sie auch im katholischen Raum besonders seit M. Blondel und J. Maréchal Eingang gefunden haben, vom Verf. (wohl bewußt) ignoriert werden. G. Siewerth wird zwar als einziger aus dieser Tradition herangezogen (18f), aber in einem Kontext, der diesen Autor eher dem neuscholastischen Philosophieren zu subsumieren scheint. Die Auseinandersetzung mit den Gegnern ist nicht nur oberflächlich, sondern enthält auch sinnentstellende Zitationen, z. B. das Kant-Zitat auf S. 20: ‚Auch „das Beten ... ist (dann nur) ein abergläubischer Wahn".' Kant sagt an der betr. Stelle (Rel. inn. Grenzen d. bl. Vern., S. 302, zit. nach Ph. B. Bd. 45, S. 220f): „Das Beten, als ein innerer förmlicher Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen) ... Ein herzlicher Wunsch, Gott in allem unserem Tun und Lassen wohlgefällig zu sein, d. i. die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, sie, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben, ist der Geist des Gebets, der ‚ohne Unterlaß' in uns stattfinden kann und soll." (In diesem Zusammenhang gibt Kant eine sehr schöne Exegese des „Vater unser".)

Abschließend einige Beispiele aus dem positiv darstellenden Teil der Arbeit. Auf S. 73 steht unter dem Stichwort „metaphysisch – ontologisch": „Ob Gott wirklich existiert, ist ohne philosophisches Denken und Schließen nicht zu beantworten ... Die katholische Theologie denkt metaphysisch, insofern sie metaphysisch Wirkliches anerkennt. Die evangelische Theologie ist heute weithin Existenztheologie." Unter der Überschrift „Formgeschichte, Redaktionsgeschichte" liest man (134ff): „Wir bleiben uns bewußt, daß die Evangelisten nicht Geschichte im heutigen Sinn schreiben wollten. Sie sagen das zu Sagende in einer vielfach verschiedenen Form. Die ‚Formgeschichte' ist in den letzten fünfzig Jahren entwickelt worden ..." Was weiter hierzu und sodann unter dem Titel „Redaktionsgeschichte" folgt, ist ein sporadischer Rückgriff auf Probleme, die zur Blütezeit der Literarkritik abgehandelt wurden. Unter „Die Logik von 1 Kor 15" folgt nach einer Zusammenstellung von Bruchstücken aus diesem Kapitel der Kommentar: „Die strenge Logik, mit der die wirkliche Auferstehung Jesu und die vernunftgemäße Begründung des Glaubens zusammenhängen, tritt hier noch einmal deutlich hervor. Ist Christus wirklich auferstanden, dann ist der Glaube an ihn und seine Sendung sicher begründet. Ist er nicht auferstanden, dann ist Glauben ein schrecklicher Irrtum. Daß er wirklich auferstanden ist, muß also erkennbar und feststellbar, d. h. historisch sicheres Faktum sein." (209)

Man möchte eine solche, gewiß aus einem seelsorgerischen Anliegen verfaßte Schrift lieber nicht in den Händen des Laien sehen. Sie trägt nur zur weiteren Verwirrung über die wirklichen Probleme bei, die weniger aus der neuzeitlichen Fragestellung als aus der Verhärtung konservativer Theologie erwachsen sind.

München Hansjürgen Verweyen

Waldenfels, Hans: **Offenbarung.** Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie. – München: Hueber 1969, X, 328 S. (Beiträge zur Ökumenischen Theologie, hrsg. v. Heinrich Fries, Bd 3) br. DM 29.80

Bei dem vorliegenden Werk handelt es sich um eine von Karl Rahner angeregte römische Dissertation, deren Text im wesentlichen im Frühsommer 1967 abgeschlossen wurde. Ihr Ziel ist eine theologische Entfaltung des Offenbarungsbegriffs, der der Offenbarungskonstitution des 2. Vatikanischen Konzils zugrundeliegt. Freilich darf man keine eigentliche Textkommentierung von dem Buch erwarten. Die Materialien der theologischen Kommission, die dafür unerläßlich gewesen wären, blieben dem Verf. offenbar unzugänglich, so daß er sich zu einem anderen Genus von Arbeit entschließen mußte: Er stellt den Konzilstext in den Zusammenhang der neueren theologischen Entwicklung und entfaltet deren Beiträge zum Offenbarungsproblem in lockerem Anschluß an die einzelnen Abschnitte des ersten Kapitels der Konstitution.

Voraus geht ein erster Teil „Theologiegeschichtlicher Durchblick" (26–126), der die Entwicklung der Frage vom 19. Jahrhundert bis zur

Gegenwart skizziert, wobei sich der Verf. bewußt auf die französische und deutschsprachige Theologie beschränkt (21) und das Schwergewicht auf die Zeit seit 1940 verlegt (16). Aus dem 19. Jahrhundert werden J. S. Drey und J. A. Möhler analysiert; ein verhältnismäßig breiter Raum ist dem Beitrag Blondels gewidmet und auch die viel geschmähte „Manualientheologie" wird in einem eigenen Kapitel nicht ohne eine gewisse Sympathie untersucht.

Der zweite Teil „Ergebnis und Aufgabe" folgt in seinen sechs Kapiteln den sechs Abschnitten, in die das erste Kapitel des Konzilstextes aufgeteilt ist. Etwas außerhalb dieses Gliederungsprinzips steht Kapitel 1, in dem der Verf. die Frage nach dem philosophischen Vorverständnis anschneidet, von dem der Text geprägt ist; das gibt ihm Anlaß, ganz allgemein über die Rolle der Philosophie in der Theologie, die innere Grenze des Biblizismus, „die Wechselseitigkeit von Schriftverständnis und anderweitigem Vorverständnis" zu reflektieren. Den Kernpunkt des zweiten Kapitels („Offenbarung als Begegnung") bildet eine Analyse des personalen Charakters von Offenbarung; der dialogische Ansatz, dem W. bereits im ersten Teil erhebliches Gewicht gegeben hatte, wird nun mit Bultmanns Kerygma-Theologie und mit Ebelings Vorstellung von Offenbarung als „Sprachgeschehen" konfrontiert und von da aus auch begrenzt. Als dritte Komponente bringt W. den „ästhetischen" Ansatz von Balthasars Begriff der Herrlichkeit ins Spiel, in dem er zugleich den Blick auf die „wechselseitige Durchdringung von Wort und Tat" (170) eröffnet sieht. Das dritte Kapitel, dem im Konzilstext die Behandlung der vorchristlichen Heilsperiode entspricht, nutzt Waldenfels zu einer Untersuchung des Verhältnisses von Offenbarung und Geschichte, wobei mit den Ansätzen von Bultmann, Moltmann, Pannenberg u. a. der ganze vielschichtige Problemknäuel aufgegriffen wird, der sich mit dem Wort „Heilsgeschichte" andeuten läßt. Im vierten Kapitel werden Grundfragen der Christologie behandelt; neben den Entwürfen Rahners bestimmt hier das Werk Pannenbergs weithin das Bild. Verhältnismäßig kurz ausgefallen sind die beiden letzten Kapitel, in denen der Zusammenhang von „Offenbarung und Glaube" sowie von „Offenbarung und Lehre" zur Diskussion steht; noch einmal wird hier die Grenze des Personalismus, die notwendige Sachlichkeit der Theologie betont, ohne daß darüber der Grundansatz beim Personalen preisgegeben würde. Ein kurzer Schlußabschnitt versucht, noch einmal die wesentlichen Gesichtspunkte des Ganzen zu unterstreichen.

Die Arbeit von W. ist ohne Zweifel, aufs Ganze gesehen, eine tüchtige Leistung. Er hat ein umfangreiches Material bewältigt und eine vielschichtige Synthese der neueren Debatte zum Problemkreis Offenbarung erstellt, die zugleich die offenen Stellen aufzeigt und zum Weiterdenken anregt. Von der Anlage des Ganzen her ergeben sich freilich auch Grenzen. Das gilt zunächst schon für den geschichtlichen Teil, dessen Stoffauswahl doch einigermaßen willkürlich ist. Kann man das 19. Jahrhundert wirklich auf Drey und Möhler beschränken? Waren nicht Newman einerseits, die römische Schule andererseits ebenso einflußreich? Aber selbst diese Begrenzung zugestanden, bleibt das Bild streckenweise trotz treffsicherer Urteile und guter Beobachtungen allzu skizzenhaft. Das war gewiß gar nicht zu vermeiden, wenn man den Bogen so weit spannte, aber damit war wohl wirklich etwas zuviel gewollt. Ähnliches gilt für den zweiten Teil. Im Grunde würde jedes einzelne Kapitel eine Monographie erfordern, ob man an die Frage der Heilsgeschichte, der Christologie, der Philosophie in der Theologie oder auch an Teilthemen wie Auferstehung, Heil der Nichtchristen, Schöpfung und Offenbarung denkt. Zu alledem wird Wichtiges gesagt, aber die Vielzahl der Fragen erlaubt es doch nicht, eine davon bis zum Ende zu verfolgen. Es bleibt weitgehend bei einem Überblick über die bestehende Diskussion und bei einem Aufzeigen der vielfältigen Fragen, die sie aufgibt. Wenn man sich statt dessen lieber einen engeren Anschluß an den Konzilstext erwarten möchte, durch den die Arbeit sicher auch an innerer Einheit gewonnen hätte, so wird man gerechterweise bedenken müssen, daß dafür zur Zeit der Abfassung des Buches die Quellen nicht verfügbar und so die grundlegenden Voraussetzungen nicht gegeben waren. Als Kompendium der neueren Diskussion im Bereich des Fragenkreises „Offenbarung und Geschichte" hat die Arbeit ihren Wert, und zwar sowohl als vielseitige Information wie auch als mitdenkendes Zugehen auf die offenen Fragen.

Regensburg Joseph Ratzinger

Baum, Gregory: **Glaubwürdigkeit.** Zum Selbstverständnis der Kirche. – Freiburg – Basel – Wien: Herder 1969. 280 S. (Ökumenische Forschungen. Kleine ökumenische Schriften, Bd 2) kart. lam. DM 14.80

Gregory Baums Buch „Glaubwürdigkeit" hat das fundamentaltheologische Problem zum Thema, das vielen Gliedern der Kirche Schwierigkeiten macht: „Kann man den Absolutheitsanspruch der katholischen Kirche heute noch ‚glaubwürdig' vertreten?" Die Antwort lautet: „Die kath. Kirche ist auch in ihrem Absolutheitsanspruch glaubwürdig, wenn sie im Sinn des Neuen Testaments eine Bedeutung hat, wenn sie die Vergangenheit zu erläutern vermag und wenn sie die Gegenwartserfahrung erhellen kann" (224). Kraft der gesellschaftlichen Dynamik (Orts- und Universalkirche als gegenseitig unaufhebbare institutionelle Kräfte) und eines schöpferischen Verständnisses der Weitergabe des Evangeliums konnte und kann sich die Kirche als Macht erweisen, die Gottes Wort jeweils lebendig verkündet.

Ist Baum deshalb optimistischer Triumphalist? Im Gegenteil: An seinem Versuch gefällt die nüchtern-ehrliche Art, wie er Schwächen der Kirche unumwunden zugibt und faule Wege der Überredung zu vermeiden sucht. Auf weite Strecken hin ist das Buch eine Auseinandersetzung mit Ch. Davis, dessen Argumente nicht apologetisch widerlegt werden. B.s Apologie gilt schließlich auch nicht einer Kirche, die selbstgefällig bei ihrer vererbten gesellschaftlichen Gestalt bleiben soll, sondern seine unfehlbare und auch heute noch glaubwürdige Kirche ist die, die in einem Wandlungsprozeß zur „offenen Kirche" und zur „Bewegung" hin begriffen ist. Wenn man beide Tendenzen zusammennimmt, wird man dem Buch Mut und Ausgewogenheit bescheinigen dürfen. Ist es vor allem für amerikanische Verhältnisse konkret, so dürfte es aber auch im deutschen Sprachraum die Fragen vieler interessierter Gläubigen beantworten helfen.

Den Theologen wird vor allem die Argumentationsweise dieser guten „Apologetik" interessieren, dem theologischen Laien kommt die Allgemeinverständlichkeit dieser vernünftigen Darlegung entgegen. Bei dieser Argumentationsweise kann es auch nicht darauf ankommen, daß man jedem einzelnen Gedanken oder jeder Formulierung zustimmt, sondern daß die Richtung des Ganzen überzeugt. Der Rez. hatte vor allem Schwierigkeiten mit der Aussage, wir könnten von Kirche sprechen, „wenn und wo immer Menschen durch Gottes gnädige Führung zu Freunden werden" (62). Er will nicht leugnen, daß das etwas mit der *res* des Sakramentes Kirche zu tun hat. Aber gerade weil die Kirche noch nicht das Letzte ist, gehört für den Rez. zu ihrer geschichtlichen Aufgabe und Effektivität das „ausdrückliche" Glaubenszeugnis hinzu, sofern sie Zeugnis geben muß, daß alle Sinnhaftigkeit der noch nicht voll verwirklichten *res* in Christus gründet. –

Schließlich wird man sich hinsichtlich der fundamental-theologischen Begründungsweise fragen müssen, was B.s Argumentation mit der von ihm kritisierten *via historica* und der *via notarum* trennt. Sein eigener Weg schließt ja durchaus auch eine Phänomenologie (*notae*) der Kirche mit ein, sowie die Dimension des ganzen geschichtlichen Weges der Kirche. Der Unterschied liegt darin, daß B. keinen vom Glauben abstrahierten isolierten Beweis für sich allein für die Glaubwürdigkeit kennt, sondern alle Schwierigkeiten ehrlich mit in den Glauben hineinnimmt. In diesem Prozeß erhellt die Vernunft den Glauben selbst, soweit ihrer der Glaube bedarf. Aber der Glaube läßt die Vernunft an ihrer eigenen Grenze anderseits auch nicht im Stich, sondern er gibt wirklich das Licht, in dem die Vernunft ihrer eigenen Grenze legitim inne wird, ohne daß Glaube und Vernunft letztlich entfremdet bleiben. Insofern befindet sich B. mit vielen Weggenossen auf einem erfolgversprechenden Weg zur Überwindung eines fundamental-theologischen Extrinsezismus.

Bonn Wilhelm Breuning

Lash, Nicholas u. a.: **Nennt euch nicht Meister.** Die Autorität in einer sich wandelnden Kirche. – Graz – Wien – Köln: Styria 1968. 232 S. Lw. DM 14.80; kart. DM 9.80

Die Referate der Spode-House-Konferenz vom 11.–15. 9. 1967 behandeln unter verschiedenen Aspekten das Problem der Autorität in der Kirche. Sie haben, obwohl seitdem etwa drei Jahre vergangen und mannigfaltige Bestrebungen in der Kirche in Gang gesetzt oder auch intensiviert worden sind, nichts an Aktualität verloren. Die Beiträge sind zunächst aus der besonderen Lage der Kirche Englands zu verstehen, die stärker noch als die Kirche Deutschlands von einem Denken her geprägt ist, dem die acies ordinata der hierarchisch gelenkten Kirche als Ideal galt. Im Hintergrund der Ausführungen steht die Erfahrung einer fast „absoluten Autorität" (11) sowie die Meinung, daß „in diesem Lande ... kaum etwas für einen wirklichen Versuch (spricht), die Kirche hinsichtlich der zur Diskussion stehenden Probleme zu befragen" (93). Sie sind ferner zu verstehen aus dem berechtigten Verlangen nach einer Kirche, in der Autorität als eine „Autorität der Liebe und des Dienstes" nicht nur behauptet, sondern auch erfahren wird.

Der Benediktiner Sebastian Moore umreißt das Problem (13–24) und fordert, daß die Kirche die Menschen überzeugen

und ihnen vertrauen müsse statt einen mechanistisch verstandenen „heiligen" Gehorsam zu verlangen, der sich nicht nur als hohl erweise, der auch aus einem „totalitäre(n) und subeschatologische(n) Konzept der Herrschaft Christi" entstanden sei (19). – Robert Murray, Konvertit und Jesuit, referiert über „Autorität und der Geist im Neuen Testament" (25–55): das Kirchenbild der Vergangenheit sei vom „Modell einer sichtbaren Gesellschaft beherrscht" gewesen (32) und habe in dem allzu menschlichen Verlangen Nahrung gefunden, „in der veräußerlichten Struktur und Leistung Sicherheit zu finden" (36). Dem stellt Murray entschieden den neuen Bund nach Jer 31,31–34 als Gabe des Geistes gegenüber. Im Geiste allein habe die Autorität der Kirche ihren Grund (54). In Sprache und Argumentation erinnert Murray stark an John McKenzie „Authority in the Church". – Peter Harris liefert einen Beitrag über „Das Lehramt in der Kirche" (57–94) und fragt nach den Ursachen für die Wirkungslosigkeit der Verkündigung des Evangeliums. Er sieht sie im mangelnden Gespür für das Selbstverständnis des heutigen Menschen und seine Geschichtlichkeit sowie in der Problematik eines objektivistischen Offenbarungs- und Glaubensverständnisses. – Nicholas Lash versucht in seinem Beitrag „Priester oder Presbyter" (95–128) das sakramentale Priestertum von einer Kirche her zu verstehen und zu begründen, die er nicht nur in ihrer Beziehung zu Christus sieht, sondern auch und gleichzeitig „in Beziehung zu jenem ganzen Prozeß der Weltgeschichte ..., deren Herr Christus ist und in der er im Geiste gegenwärtig ist" (126f). – Theo Westow, der mit einem speziellen Werk über kirchliche Institutionen sein Lizentiat erhielt, gibt einen historischen Überblick über „die sich wandelnde Form der Institution" (129–167) und äußert sich teilweise außerordentlich scharf über Entwicklungen der Kirche in vergangenen Jahrhunderten. – Der Niederländer Franz Josef von Beeck, Studiendirektor der holländischen Jesuitenprovinz, ergänzt die theoretischen und historischen Vorlagen mit einem Bericht über „Die Praxis des Gehorsams und der Autorität in der holländischen Kirche" (169–194), und John Dalrymple legt eine kritische und selbstkritische Betrachtung vor, die er „der Heilige Geist und die persönliche Verantwortung" betitelt (195–226). Die Hinweise auf die Schriften des heiligen Johannes vom Kreuz zeigen auch demjenigen, der die hier vorgelegten Erwägungen nur mit Vorbehalten annimmt, daß die Autoren dieser Referate von einem großen Ernst, von der Liebe zur Kirche und vom Glauben an den in der Gesamtkirche wirkenden Geist getragen und sich auch der „Notwendigkeit einer strengen Selbstkritik" (209) gegenüber ungeordneten Impulsen bewußt sind.

Die engagiert geschriebenen Beiträge dieses gut übersetzten Buches vermögen nicht nur ein verfestigtes Denken aufzulockern. Sie bieten auch reiches Material für die (in naher Zukunft vermutlich sich verschärfende) Diskussion über die „Demokratisierung der Kirche". Gerade angesichts der zu erwartenden Auseinandersetzungen scheint der Beitrag von Theo Westow besondere Schwächen zu zeigen. Unbeschadet der Tatsache, daß es Anpassungen kirchlicher Strukturen an eine neue Situation auch aus Oberflächlichkeit und Opportunismus gibt bzw. gegeben hat, so muß doch der tatsächlich erfolgte Wandel der Strukturen im Laufe der Jahrhunderte als ein immer neu unternommener Versuch gesehen werden, bestimmte Zeitprobleme zu bewältigen, die man anders oder besser nicht lösen zu können glaubte. Ursachen des Wandels der Strukturen sind die sich ändernden geschichtlichen und gesellschaftlichen Situationen. Mögen frühere Versuche auch unzureichend gewesen sein und vor allem heute nicht mehr den Erfordernissen der Zeit entsprechen: erst dann, wenn man auch früheren Generationen das Recht auf (auch unzulängliche) Anpassungen an die jeweilige Zeit zuerkennt, wird man auch heute zementierte Formen zeitbedingter Entwürfe in Frage stellen und neue Konzeptionen entwickeln dürfen.

Bochum Heinrich Missalla

McKenzie, John L.: **Autorität in der Kirche.** Paderborn: Schöningh 1968. 186 S. Lw. DM 11.80

Dieses Buch ist ein Versuch eines bekannten amerikanischen Exegeten nicht nur die Bibel, sondern auch die heutige kirchliche Autoritätspraxis historisch-kritisch zu analysieren.

Die Einleitung (9–25) will allgemeine Aspekte des Wesens der Autorität beschreiben. Der erste Teil legt dann die verschiedenen Texte des NT über die Autorität aus und kommt zu dem Ergebnis, daß das ntl Autoritätsverständnis als ein von christlicher Sendung und Liebe bestimmter Dienst sich grundsätzlich von den Herrschaftsformen weltlicher Autorität unterscheidet. Als Gabe des Geistes gehört sie zur ganzen Kirche und ist nicht Sache bloß einzelner Amtsträger, so daß Autorität eher demokratisch als absolutistisch verstanden wird. Im Gegensatz zu Harnack sieht der Autor keinen Grund, in der frühen Kirche charismatische von hierarchischen Ämtern getrennt zu sehen (67f). Das NT bezieht sein Amtsverständnis nicht nur auf heilsgeschichtlich-immanente Begriffe sondern auch auf die damaligen Gesellschaftsverhältnisse, indem es die Amtsträger nicht in der Rolle der Herrscher, sonder der Diener sieht (29f, 33f, 52f, 61, 89). Ausgehend davon müßte die Kirche heute für die Konkretisierung ihrer Amtsauffassung neue Formen schaffen (90).

Im zweiten Teil des Buches reflektiert der Autor die gegenwärtige Autoritätspraxis. Als kritischen Maßstab nimmt er das NT, weil es allein ermöglicht, „die innere Selbigkeit und Kontinuität" der Kirche in ihrem geschichtlichen Wandel festzustellen (20, 87, 126f). Im Laufe der Geschichte gab es Anpassungen der kirchlichen Führerschaft an die Autoritätsformen der absoluten Monarchie, des Feudalstaates und der Armee. Heute droht die Gefahr einer schlechten Anpassung an das Muster des Großunternehmens. Die Folgen einer solchen Anpassung sind mannigfaltig: die Beziehungen zwischen Amtsträgern und Kirchenvolk werden entpersonalisiert (97–99) und die Entscheidungsprozesse werden willkürlich (z. B. Geburtenkontrolle, 105–107); es gibt ein Übermaß an Verwaltung und Bürokratie (120–124), weil der Unternehmensgeist Einheit nur als äußere Gleichförmigkeit und unkritischen Gehorsam fordert (139–153). Solche Erscheinungen bedeuten eine Entfremdung der kirchlichen Autorität von ihrem eigentlichen Wesen, nach welchem sie nur dann göttlich genannt werden kann, wenn sie als eine vielseitige Tätigkeit des Geistes in der Gesamtkirche verstanden wird (113–115). Deshalb müßte es eine größere Freiheit dem Lehramt gegenüber für plurale theologische Richtungen geben (125–139). Das Prophetenamt sollte als wesentliche Funktion innerhalb und außerhalb der Amtskirche angesehen werden (153–163), und damit müßte auch die öffentliche Meinung vielmehr als bisher zur Geltung kommen innerhalb der Kirche (173–176). Nur durch eine solche Offenheit und gegenseitiges Vertrauen würden Amtsträger und Kirchenvolk das Ziel ihrer gemeinsamen Sendung in die Welt erreichen können, statt daß beide ihre jeweilige Eigenmacht krankhaft festhalten wollen (165ff).

Das Buch bietet keine systematische Darstellung der kirchlichen Autorität. Der Autor stellt unvermittelt das NT als letztes Kriterium hin, ohne die schwierige Problematik der Beziehung zwischen Schriftautorität und Kirchenautorität zu reflektieren. Er spricht von der Selbigkeit und Kontinuität der Kirche, ohne diese auf das Reich Gottes zu beziehen, als ob die Kirche mit ihrer Autorität nicht immer und überall eine im Hinblick auf das Reich Gottes sichaufhebende eschatologische Wirklichkeit wäre. Gänzlich fehlt eine Reflektion des Autors über seine eigene hier verwendete Methode der bestimmten Negation, so daß seine Kritik mehr die Figur eines Resignationsideals darstellt, nach welcher Kritik nur vergangene und gegenwärtige Fehlentwicklungen zum Gegenstand hat. Barth'sche Appelle an das NT oder an „das Geheimnis der Autorität" (176–186) genügen nicht, der Kritik zukunftsbezogene Kraft zu geben. Dafür braucht man eine methodologische Besinnung auf die Interferenz von ntl und weltlicher Autoritätstheorie-praxis d. h. eine fundamentaltheologische Ausarbeitung der Freiheitsgeschichte der Neuzeit und die damit gegebene Aufklärungs- und Autoritätsdialektik.

Münster Matthew L. Lamb

Dziasek, Franciszek. **Ksiega zycia Bozego.** Traktat dogmatyczny o łasce. – Poznań, Warszawa, Lublin 1969. XII, 735. br. zł 200.–

Vor uns liegt das imposant umfangreiche Lehrbuch eines polnischen Theologen, Franciszek Dziasek, Ordinarius für Dogmatik an der Erzbischöflich-Theologischen Hochschule in Posen. Der Titel des Werkes, das der Autor dem Posener Millennium widmet, trägt den Titel: „Das Buch des Gotteslebens. Dogmatischer Gnadentraktat über die Gnade". Dieses, den polnischen Theologiestudenten angebotene Kompendium, bildet bereits den vierten Teil Dz.s breitangelegter Dogmatik (I. „Schöpfer der Natur und Gnadenspender", 1959; II. „Der göttliche Bote. Christologischer Traktat", 1963; III. „Das erlösende Geheimnis. Soteriologischer Traktat", 1963). Mehrere monographische Studien zur Gnadenfrage dürften unseren Verfasser eigens zur Arbeit an einer Gnadenabhandlung qualifizieren.

Das Werk Dz.s ist zu begrüßen. Seit Jahrzehnten gab es in Polen nur wenige Versuche, umfassende Dogmatik-Lehrbücher in die Öffentlichkeit zu bringen. Dabei darf die Handreichung Dz.s für sich die Eigentümlichkeit beanspruchen, auch auf katechetisch-didaktische Ziele ausgerichtet sein zu wollen.

Die allgemeine und das ganze Werk durchziehende Gliederung verfolgt den Plan, zuerst immer den Fragestand aufzureißen. Es wird gewöhnlich das entsprechende Einzelthema expliziert und begründet, sein geschichtlicher Hintergrund beleuchtet und auf die entsprechenden Irrlehren hingewiesen. Diese Einführung endet mit der Thesenformulierung samt theologischer Qualifikation, wonach kirchenamtliche Entscheidungen (manchmal in negative, positive und deprekative aufgeteilt) wiedergegeben werden. Dann wird der Schriftbefund und der Tra-

ditionsbeweis untersucht. Das Ganze mündet in theologisch-philosophische Erwägungen, um letztlich in einem aszetischen Exkurs auszuklingen.

Diese traditionelle Aufteilung des Traktates (mit der Vorrangstellung des kirchlichen Lehramtes) wirft besonders heute einige methodische Probleme auf u. a. brachte es jener Traktatenaufbau in den vergangenen Jahren mit sich, daß in den dogmatischen Schulbüchern tatsächlich die Kirche zur ersten und unmittelbaren Quelle der Theologie befördert wurde zuungunsten der wahrhaft erstrangigen Quellen von Schrift und Tradition. Die beiden letzteren wurden dann oft an die lehramtlichen Aussagen in Form von dicta probantia angehängt. Diese Denzinger- und Enzyklikentheologien haben sehr stark zu einer Erstarrung der Theologie beigetragen.

Dieser Vorwurf dürfte jedoch Dz. in keinem Falle treffen. Obwohl er nämlich den herkömmlichen Traktatenaufriß beibehält, weiß er gut über den eigentlichen Quellencharakter der Theologie. Unter dieser Hinsicht ist die Sorgfalt des Verf. in der Verwertung des Schriftgutes zu begutachten. Er führt die Texte der Schrift nicht nur reichlich an, sondern systematisiert sie vor allen Dingen thematisch und chronologisch und analysiert sie. Dasselbe ist über die Behandlungsweise patristischer Zeugnisse zu sagen.

Dz. spannt für seinen Gnadenband einen weiten Bogen: „Das Ganze des theologischen Stoffes wurde im vorliegenden Werk so erfaßt, daß wenngleich diese Art und Weise nicht ganz originell, so doch auf jeden Fall neu ist." Denn „die Gnade wird sowohl in ihren strukturellen Dimensionen wie auch in ihren chronologischen Wirkungsweisen, und das vom ersten Augenblick des Heilsgeschehens an bis zu seiner Erlangung im Akte der seligen Anschauung erwogen" (S. IX).

Eigene Prägung erfährt Dz.s Gnadentraktat dadurch, daß einige Themen besonders ausführlich behandelt werden. Zu diesen gehört das schwierige Problem des Heils ungetaufter Kinder. Eingehend werden die Fragen der Prädestination und Reprobation, genauer das gegenseitige Verhältnis zwischen den beiden Begriffen untersucht.

Dank der sehr zahlreichen Titel und Untertitel wirkt das Buch noch anschaulicher, obwohl manche Schlagzeilen seltsam klingen (z. B. 441). Eine Anzahl graphischer Darstellungen trägt der pädagogischen Ausrichtung, die das Buch anstrebt, Rechnung. Beachtenswert ist das Literaturverzeichnis (657–709), das einer breiteren Information dienen will: Es leuchtet ohne weiteres ein, daß diese Fülle, die natürlich auch nicht vollständig ist, vom Verf. nicht bewältigt und verwertet werden konnte (auffallend wirkt beispielsweise eine lange Reihe von Veröffentlichungen von K. Rahner, die im Werk selbst nicht konsultiert werden). Hervorzuheben sind die Bemühungen des Verf., an den Leser in zeitgenössischer polnischer Sprache anzukommen sowie fremdsprachliche Termini durch eigensprachige zu ersetzen.

Bei den rasanten Entwicklungen in der Theologie der letzten Jahre und einer Neigung eher zur kerygmatischen Darstellungsweise in der heutigen Gotteslehre liegt es jedoch Dz. offensichtlich daran, sich fest an klare Definitionen, kompakte Synthesen und an ein analysierendes Vorgehen zu halten, um so die Verbindung mit der Theologie der Vorzeit zu wahren. Solch eine Tendenz ist selbstverständlich löblich und noch lobenswerter, wenn sie die gegenwärtige Zeit und Situation nicht aus dem Blickwinkel verliert. M. Horkheimer macht mit Recht darauf aufmerksam, es sei zwar notwendig die Räder einer Uhr ständig in Ordnung zu halten, aber dabei zugleich höchstes Interesse für die Zeit, die das Maß der Räder ist, an den Tag zu bringen. Unser Autor hat sein Buch vor dem Abschluß des II. Vatikanum verfaßt, man kann ihm also nicht entgegenhalten, die letztgültigen Entwicklungen außer acht gelassen zu haben. Im Falle einer Neuauflage würde in dieser Hinsicht unbedingt ein Nachholbedarf anzumelden sein. Das Buch könnte dann auch beträchtlich gekürzt werden. Alle oft sehr langen Schriftstellen und lehramtlichen Äußerungen könnten einfach wegfallen, da der polnische Leser handgreiflich über diese Quellen verfügt und ihm meistens mit einem Schriftstellenhinweis schon gedient wäre: dafür könnte man sich noch eingehender mit der Interpretation und theologischen Durchdringung der Texte befassen. Darüber hinaus ließe sich das Werk mehr ökumenisch profilieren und zwar nicht im Sinne hinzugefügter Korrollarien – was der Verf. übrigens vermeidet –, auch nicht nach Art herkömmlicher Kontroverstheologie, die einfach differente Auffassungen nebeneinander registriert, sondern so, daß man in anderen Konfessionen nach Stimulanzien und Bereicherung katholischer Positionen Ausschau hält und so der Einheit entgegensteuert (etwa nach Art Küngs Rechtfertigungsbuch, das in Dz.s Band einmal flüchtig erwähnt wird). Wünschenswert wäre vielleicht auch die Aufteilung des Literaturindexes, d. h. daß man die Literaturhinweise um die einzelnen Kapitel gruppiert und sie diesen am besten voranschickt.

Diese Bemerkungen bedeuten keine Nörgelei am Schaffen eines hochverdienten polnischen Theologen. Möge sein Dienst und Verdienst reichlich lohnen! Den jungen Theologen wurde ein brauchbares Werkbuch in die Hände gegeben, ein Band der den Glauben stärken will. Das schönste, das man von diesem Buch behaupten und hervorheben kann, ist die Freude, die der Verfasser selbst am Glauben hat und die er weitervermitteln möchte.

Kraków Alfons Skowronek

Maron, Gottfried: **Kirche und Rechtfertigung.** Eine kontrovers-theologische Untersuchung ausgehend von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils. – Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 1969, 288 S. (Kirche und Konfession. Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, Bd 15) kart. DM 30.–

M. betrachtet seinen „Evangelischen Bericht vom Konzil" (Zweite Session, 66 S.; Dritte Session, 90 S.; Vierte Session, 84 S., Göttingen 1964/65/66 – Bensheimer Hefte, hrsg. vom Ev. Bund: 23, 26, 31) als Gegenstück zu den Konzilsbüchern des „gleichsam auf dem rechten Flügel ganz rechts" stehenden M. Lackmann (ThLZ 94, 1969, 177) und gibt damit die extreme Einseitigkeit des eigenen ‚Berichtes' selber zu. Dieselbe Einseitigkeit charakterisiert auch seine jüngste Veröffentlichung, in der es ihm – in Ausarbeitung früherer Ansätze (vgl. neben dem genannten Konzilsbericht: „Credo in Ecclesiam". Erwägungen zu den Arbeiten des Zweiten Vatikanischen Konzils: MD 15, 1964, 1–7; Papst und Konzil. Nach der 3. Session des Zweiten Vatikanischen Konzils: MD 16, 1965, 1–6; Streiflichter und Erwägungen zur 4. Sitzungsperiode: Im Lichte d. Ref., Jahrb. d. Ev. Bundes IX, 1966, 51–68; Der römische Katholizismus nach dem Konzil. Grundriß einer Analyse: MD 17, 1966, 1–8; Das Zweite Vatikanische Konzil. Ereignisse und Ergebnisse. Ein Literaturüberblick: ThLZ 94, 1969, 171–186) – darum geht, ein „theologisches Urteil über dieses Konzil zu gewinnen" (5).

Zu einem solchen hätten es nämlich, wie M. bei aller Reverenz vor dem Rang so mancher unter den zahlreichen Äußerungen zum Konzil sehr deutlich durchblicken läßt, auch die bisherigen evangelischen Betrachtungen – von den katholischen offenbar ganz zu schweigen – mitnichten gebracht. M.s Erklärung für diesen – wenn er zuträfe, allerdings höchst skandalösen – Befund: der Ausfall des in reformatorischer Sicht allein wesentlichen Blickwinkels. Das Konzil, meint M., werde vorwiegend unter ökumenischen, heilsgeschichtlichen, sozialethischen oder anderen Perspektiven gesehen, wohingegen der Rechtfertigungsgedanke in auffälliger Weise fehle (ebd.; vgl. 153) – obwohl doch der Artikel von der Rechtfertigung „so etwas wie das einzig angemessene Handwerkszeug für die Theologie, ihr Geschäft als christliche Theologie richtig zu betreiben" sei, „so etwas wie ein Kriterium und Prüfstein aller ‚christlichen' Lehre" (250ff). Um also endlich zu einem wahrhaft ‚theologischen' Urteil zu kommen, legt M. diesen entscheidenden Maßstab an das Konzil an. Wobei er der Tatsache, daß dieses ‚Konzil der Ekklesiologie' das Thema Rechtfertigung kaum explizit zur Sprache bringt, wohl aber in den Aussagen über die Kirche implizit dazu durchaus Stellung bezieht, die Anweisung entnimmt, das Thema Kirche mitzubehandeln, ja an erster Stelle zu entfalten, – „um überhaupt einen Zugang zum heutigen katholischen Rechtfertigungsverständnis zu bekommen", womit „zugleich die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Rechtfertigung in den Mittelpunkt" rücke (6).

Es sei hier M. sogleich zugestanden: sowohl, daß in den bisherigen Stellungnahmen zum Konzil tatsächlich eine umfassende ausdrückliche Konfrontation mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre noch fehlte, wie auch, daß die Auslegung und Beurteilung der Konzilsaussagen im ausdrücklichen Bezug auf den *articulus stantis et cadentis ecclesiae* möglich und sogar notwendig ist – zumal eine diesbezügliche Relevanz der Texte des Konzils ja außer Frage steht. In diesem Zusammenhang verweist M. mit Recht auf den katholischen Theologen und Lutherkenner Albert Brandenburg, der unter den vom Konzil erfüllten Anliegen Luthers an erster Stelle die Rechtfertigung aus Glauben nennt (A. Brandenburg, Martin Luther heute – katholisch gesehen: FAZ Nr. 191 v. 19. 8. 1967; vgl. ders., Martin Luther gegenwärtig, Katholische Lutherstudien, Paderborn, 1969, 137ff, 146), welche Behauptung nachzuprüfen ihm, M., in der Tat zu gestatten ist (5f).

Aber ein Oscar Cullmann, ein Edmund Schlink, ein Ulrich Kühn – um nur drei besonders hervorragende evangelische Konzilskommentatoren zu nennen – würden sich doch wohl schärfstens gegen den Vorwurf verwahren, daß der Rechtfertigungsgedanke in ihrer Auseinandersetzung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil keine, oder wenigstens nicht die ihm gebührende, Rolle spiele und daher ihr Urteil das eigentlich theologische Niveau nicht erreiche. Im übrigen dürfte keinem ernsthaften Theologen „das Interesse an einer Rechtfertigungslehre des Konzils" als solches „‚altmodisch' oder unökumenisch" erscheinen, wie M. befürchtet (5). Wohl aber erscheint dem Rez. – und er ist in diesem Punkte der mehrheitlichen Zustimmung nicht nur katholischer, sondern auch evangelischer Sachkenner gewiß – die als Maßstab angelegte Gestalt reformatorischer Rechtfertigungslehre durchaus „altmodisch", sowohl im Vergleich zum gegenwärtigen Stand der Lutherforschung, der eine sehr viel differenziertere und vor allem problembewußtere Darstellung lutherischer Rechtfertigungslehre er-

forderte, wie im Hinblick auf deren gegenwärtige exegetische und systematische Problematik, die von M. wohl genannt (6, 153, 257, 259), nicht aber wirklich berücksichtigt wird; und ferner erscheint dem Rez. tatsächlich – und wiederum nicht zuletzt, wie er hofft, auch der *maior et sanior pars* gerade der Kontroverstheologen – die Art und Weise, wie M. im Lichte seiner Auffassung der Lehre von der Rechtfertigung die Aussagen des Konzils interpretiert, nämlich unter dem Aufgebot eines erstaunlich reichen Sachwissens und eines wahrhaft bewundernswerten Scharfsinns jeweils *in pessimam partem*, als höchst „unökumenisch" – unökumenisch und darüber hinaus in entscheidenden Partien falsch.

Zum Beweis dieser doppelten Behauptung müßte einerseits M.s Darstellung der reformatorischen Rechtfertigungslehre im einzelnen analysiert und andererseits seine Interpretation der Konzilsaussagen Punkt für Punkt überprüft werden – ein Unternehmen, das den gleichen Umfang erfordern würde wie die in Rede stehende Untersuchung M.s selber. Wir müssen uns auf das Wichtigste beschränken und nehmen 1. M.s ‚theologisches Urteil' über das Zweite Vatikanische Konzil zur Kenntnis, wenden uns 2. seiner Interpretation der konziliaren Ekklesiologie zu und deuten 3. wenigstens die Richtung an, in der M.s Maßstab seinerseits zu kritisieren wäre.

1. M.s ‚theologisches Urteil' über das Konzil kommt einer völligen Verurteilung nahe. Entsprechend seiner im Vorwort geäußerten Absicht, unter Verzicht auf eine im Rahmen seiner Arbeit nicht mögliche systematische Klärung des Verhältnisses von Rechtfertigung und Kirche jedenfalls „kontroverstheologisch vor Augen zu führen", auf welchem Wege diese Frage nicht zu lösen sei, „ohne die paulinisch-reformatorische Rechtfertigungslehre gründlich zu zerstören" (6), kommt er in der Tat zu dem Ergebnis, daß diese Rechtfertigungslehre mit der konziliaren Ekklesiologie auf keine Weise zu vereinbaren sei. Eben in dieser Unvereinbarkeit besteht der eigentliche katholisch-evangelische Gegensatz (250f). Von einer Annäherung der Konfessionen könne nicht wohl die Rede sein; vielmehr habe die konziliare Ekklesiologie – aufs Ganze gesehen und obwohl die theologische Entwicklung, wie M. widerwillig genug (vgl. 154–159) zugesteht, „im anthropologischen Bereich zu einer gewissen Ermäßigung der extrem gegenreformatorischen Positionen" geführt habe (226) – die konfessionellen Gräben nur noch weiter vertieft (223, 226ff): „Nach dem letzten Konzil der römischen Kirche ist bei genauem Zusehen die Entscheidung noch eindeutiger als früher von uns gefordert: Kirche oder Rechtfertigung, Einheit oder Wahrheit" (267). – Was hat es mit dieser von M. aufgestellten doppelten Alternative eigentlich auf sich? – Mit dieser Frage kommen wir zu unserem zweiten Punkt, zur M.schen Interpretation der konziliaren Ekklesiologie.

2. Mit der exklusiv formulierten Alternative: Kirche o d e r Rechtfertigung! will M. zum Ausdruck bringen, daß die konziliare Ekklesiologie einer genauen biblischen Rechtfertigungslehre nicht nur p a r t i e l l in einzelnen Aussagen, sondern t o t a l widerspreche – total zwar nicht aufgrund ihres materiellen Sinnes im ganzen, wo sich vielmehr weitgehende Übereinstimmungen entdecken ließen, sondern im Blick auf ihren formalen Charakter als eines theologischen Maßstabs, im Blick also auf ihren theologischen Ort und ihr theologisches Gewicht: „Gewiß bestehen zahlreiche und gravierende Unterschiede sei es in der Ekklesiologie, sei es in dem Artikel von der Rechtfertigung. Dennoch gibt es nicht nur ‚Lehrunterschiede' jeweils in diesem oder jenem ‚Artikel', sondern die Rechtfertigung hier, die Kirche dort, meinen gewissermaßen das Ganze. Dieses G a n z e hat – bei vielfacher Übereinstimmung im einzelnen – hier und dort ein anderes Gesicht ... Im Katholizismus ist es die Kirche, die alle Aussagen, auch die über die ‚Rechtfertigung' und ‚Heiligung' bestimmt und formt; in der reformatorischen Christenheit ist es die Rechtfertigungslehre (oder sollte es doch sein!), die auch die Auffassung von der Kirche wie alle anderen Artikel ‚regiert'. Die Rechtfertigungslehre ist dann nicht mehr und nicht weniger als eine ‚Kontrollformel' zur Prüfung jeder theologischen Aussage. Eben eine solche Kontrolle und Prüfung der Kirche wird – wie wir sahen – von der katholischen Theologie abgelehnt. Umgekehrt wird die ‚Rechtfertigung' in verkürzter und veränderter Gestalt der Kirche und ihrem Sein untergeordnet" (251). Wobei das theologische Übergewicht der katholischen, insbesondere der konziliaren Theologie, ihre Funktion als Maßstab der Theologie, M. zufolge, die Lehre von der Rechtfertigung nicht etwa nur im Blick auf deren streng t h e o l o g i s c h e Dimension – sofern es in ihr um die Gottheit Gottes geht –, sondern auch hinsichtlich deren a n t h r o p o l o g i s c h e r Dimension – sofern es in ihr um den einzelnen Menschen vor Gott geht – beeinträchtige. Gerade unter der letzteren Rücksicht konstatiert M. eine „durchgehende Verschiebung des Schwergewichts von der Anthropologie auf die Ekklesiologie" (226).

Außerdem läßt sich natürlich in der Sicht M.s auf materiale Momente der konziliaren Ekklesiologie verweisen, die deren Gegensatz zur reformatorischen Rechtfertigungslehre zur Evidenz bringen: beides hängt seiner Meinung nach offenbar ganz eng zusammen und beides ist gemeint, wenn M. feststellt, „im ekklesiologischen Umkreis (!)" würden „Positionen gesetzt, die eine deutliche Entferung vom Rechtfertigungsverständnis der Reformation" bezeichneten (ebd.). Im Blick auf diese materialen Elemente spricht M. von einem ‚ekklesiologischen Molinismus' (161f, 218, 225f) oder gar von einem ‚ekklesiologischen (Semi-) Pelagianismus' (88, 160 Anm. 34, 210f). – Wie kommt er dazu?

M. stellt mit Recht den Begriff des S a k r a m e n t e s als Schlüsselbegriff der konziliaren Ekklesiologie heraus (passim; vgl. bes. das 1. Kap. „Ecclesia Sacramentum", 13–60) – wenn man auch bedauern mag, daß M. demgegenüber die übrigen vom Konzil herangezogenen biblischen Bilder: Leib, Braut, Tempel, Weinberg usw., vor allem den Gottesvolkgedanken, ganz offensichtlich in ihrer theologischen Bedeutung für die Lehre des Konzils herunterspielt (vgl. 15ff). M. sieht auch richtig, daß unter systematischer Hinsicht die Lehre von der Kirche als (Ur-) Sakrament den Begriff der ‚Kirche' mit dem der ‚Einheit' wie mit dem des ‚Heils' verbindet, und stellt daher zutreffend fest: „Es sind also im wesentlichen zwei Momente an der Vorstellung von der Kirche als Sakrament festzuhalten: Die Kirche ist sacramentum unitatis und sacramentum salutis, Sakrament der Einheit und Sakrament des Heils. Beide Momente gehören ganz offensichtlich aufs engste und unlöslich zusammen und interpretieren sich gegenseitig. Die durch die sakramentale Kirche vermittelte Einheit ist Heil und das Heil ist eben der Anschluß an das Sacramentum unitatis" (23f; vgl. 151f). Indes, was ist das für eine ‚Einheit', die die Kirche durch die Einigung mit ihr selber vermittelt? M. legt seiner Antwort den berühmten Satz aus dem ersten Artikel der Kirchenkonstition zugrunde: C u m a u t e m E c c l e s i a s i t i n C h r i s t o v e l u t i s a c r a m e n t u m s e u s i g n u m e t i n s t r u m e n t u m i n t i m a e c u m D e o u n i o n i s t o t i u s q u e g e n e r i s h u m a n i u n i t a t i s ..., und schließt: „‚Unio cum Deo' und ‚unitas totius generis humani' werden also durch die Kirche als Sakrament bezeichnet und bewirkt. ‚Einheit' ist somit das eigentliche proprium dieses Sakraments, es verbindet die Menschen mit Gott ebenso wie untereinander, hat also ‚vertikale' und ‚horizontale' Erstreckung, ‚religiöse' und ‚soziale' Bedeutung" (22). So weit so gut – aber nun behauptet M. und sucht diese seine zentrale These über 200 Seiten zu erhärten: e r s t e n s, daß die ‚vertikale' Erstreckung der vermittelnden Wirksamkeit der Kirche in der konziliaren Ekklesiologie bedrohlich schrumpfe, sofern hier die Kirche mehr oder minder mit Christus, mit Gott, identifiziert werde, und so die Einigung der Menschen mit Gott mehr oder minder zusammenfalle mit deren Anschluß an die Einheit, die sie selber in sich darstelle (vgl. hierzu bes. die Ausführungen über einen Passus aus der Kirchenkonstitution „von höchster Wichtigkeit": Art. 8,1, unter der Überschrift „Una realitas complexa", 24ff; 46f); z w e i t e n s, daß gerade die Konzeption der Kirche als (Ur-, Grund-, Ganz-)Sakrament einer solchen gefährlichen Identifikation Vorschub leiste (vgl. bes. 27, 47, 51f, 60, 254) – woraus sich im übrigen M.s Interesse erklärt, eben diese Lehre vom sakramentalen Charakter der Kirche als den Skopus der konziliaren Ekklesiologie nachzuweisen; d r i t t e n s, daß damit auch die ‚horizontale' Erstreckung der vermittelnden Wirksamkeit der Kirche, die Einigung der Menschheit, ihren eigentlichen Sinn verliere, sofern an die Stelle einer inneren Einigung ‚in der Wahrheit' mehr und mehr die äußere Einheit bloßer Organisiertheit trete, allerdings in einem wahrhaft universalen Sinn und zwar um das Zentrum ‚Rom' herum, wobei „ganz deutlich altrömische Gedanken" lebendig würden, nämlich der „Welt durch die Eingliederung in die wahre Einheit den Frieden (pax) zu bringen" (149; vgl. 85f und die beiden Kap. 2 und 3 „Sacramentum Unitatis" und „Unitatis Redintegratio", 60–149, passim). Noch unverhüllter tritt dieser letztere Gedanke in dem o. g. Aufsatz „Der römische Katholizismus nach dem Konzil" hervor: Nicht die „Frage nach der Wahrheit", sondern die „Frage nach der Einheit in der Mannigfaltigkeit" sei „die primäre Frage des Konzils" gewesen, womit sich „auf dem Konzil eine fundamentale Verschiebung hin zur Einheit ereignet" habe (ebd. 5); der Katholizismus habe „den gegenreformatorischen Weg verlassen, neben der Aufrechterhaltung der äußeren Einheit auch eine innere Einheit zu erzwingen" (ebd. 3). Deswegen werde auch in Zukunft das Amt des Papstes nicht mehr so sehr „das Amt der Wachsamkeit über die Glaubensreinheit" sein, als vielmehr „Dienst an der Einheit, deren stärkster Motor künftig in Rom zu finden" sei. So habe denn der Papst bei seiner Begegnung mit der Vollversammlung der Vereinten Nationen Anfang Oktober „als Erbe der alten römischen Friedensstifter und als ‚Pontifex' vor der UNO" gestanden, „als Repräsentant jener neuen geistlichen Friedensstadt, die allein nicht nur den Rahmen für eine universale Menschheitseinheit" darstellte, „sondern zugleich wie die Seele den Körper" forme und belebe – deren Name laute: ‚Roma aeterna' (ebd. 6), nicht etwa, so dürfen wir ergänzen: ‚Gott alles in allem'. Unüberhörbar wird hier – wie vor vier Jahrhunderten und unberührt vom Wandel der Zeit – der alte Vorwurf erneuert, daß das geistliche Rom der Sitz des Antichristen sei. – Damit wäre auch der Sinn der zweiten Alternative: Einheit oder Wahrheit!, geklärt.

Was soll man zu einer solchen Interpretation der konziliaren Ekklesiologie sagen? – Gewiß war das Vatikanum II ein ‚Konzil der Ekklesiologie', und zweifellos brachte es allein schon die Thematik mit sich, daß ekklesiologische Fragen stark in den Vordergrund gerückt wurden und damit – auch das sei M. zugestanden – eine an sich schon gegebene Neigung der gegenreformatorischen katholischen Tradition zur Überbetonung kirchlich-institutioneller Belange verstärkt zu werden drohte. Aber kann man denn sagen, daß das Konzil der Gefahr einer

‚Ekklesiologisierung der Theologie' – sit venia verbo! – im ganzen oder auch nur in einigen wesentlichen Punkten wirklich erlegen sei? Doch wohl kaum. Und sind nicht etwaige gefährliche Gewichtsverlagerungen von der nachkonziliaren Theologie – die wie die evangelische Theologie sich alsbald den in der Theologie selber (um von anderem zu schweigen) aufbrechenden Grundfragen des Redens von Gott (Stichwort: Gott-ist-tot-Theologie) stellen mußte – inzwischen gründlich korrigiert worden – ohne daß die konziliare Ekklesiologie hätte im eigentlichen Sinn desavouiert werden müssen? Man wird also die diesbezüglichen Warnungen M.s gern zur Kenntnis nehmen; aber sie sind doch im wesentlichen durch die Entwicklung schon wieder überholt. M. kann seine zentrale These, wonach vom Konzil die Ekklesiologie als ‚Mitte und Grenze' der Theologie verstanden werde, natürlich nur indirekt zu erhärten suchen, wobei er nun wirklich keine Mühe scheut, sondern beinahe jeden Satz und jedes Wort der konziliaren Texte daraufhin abklopft, ob es nicht möglicherweise als Indiz für diese These dienen könne. Wiederum sei M. zugestanden, daß er manche Zweideutigkeit und Mißverständlichkeit, die dann M.s These nicht als ganz und gar willkürlich erscheinen lassen, zu Tage fördert, wofür ihm die katholische Theologie dankbar sein sollte. Aber als gelungen wird man den Nachweis dieser These nicht bezeichnen können. Im Grunde läuft M.s Argumentation hinaus auf einen Schluß von der materialen auf die formale Unvereinbarkeit der konziliaren Ekklesiologie mit der Rechtfertigungslehre: der faktische materiale Widerspruch der konziliaren Lehre von der Kirche zur Lehre vom rechtfertigenden Gott und vom zu rechtfertigenden und gerechtfertigten Menschen beweise, daß sich die katholische Ekklesiologie prinzipiell der Rechtfertigungslehre nicht unter-, sondern überordne. – Wie steht es also um diesen materialen Widerspruch?

M. behauptet, in der konziliaren Sicht identifiziere sich die Kirche zu sehr mit Christus und mit Gott. Sein Hauptargument – und, jedenfalls in der Form, in der es von M. vorgebracht wird, zugleich ein alter theologischer Ladenhüter – ist sein Hinweis auf das konziliare – und allgemein katholische – Verständnis der Tradition und des Lehramtes, das ein wirkliches ‚Gegenüber von Schrift und Kirche' nicht zulasse (vgl. 164–191; bes. den „Das fehlende Gegenüber von Schrift und Kirche" überschriebenen Absatz 177f). – Wie oft muß man noch wiederholen, daß es in dieser Frage nicht um das Gegenüber von Kirche und Schrift, oder besser: um das Gegenüber von Kirche und Wort Gottes geht, sondern um die Frage nach dem Ort, wo der einzelne die Schrift lesen und das Wort Gottes vernehmen kann. Das Konzil behauptet, daß dieser Ort die Kirche sei; daß der einzelne die Schrift nur dann recht lese, wenn er sich bewußt der Gemeinschaft der gläubig mit ihm Lesenden ein- und unterordne; daß der einzelne das Wort Gottes nur dann wahrhaft höre, wenn er sich bewußt der Gemeinschaft der gläubig mit ihm Hörenden ein- und unterordne (statt oft Gesagtes zu wiederholen, darf der Rez. verweisen z. B. auf die einschlägigen Ausführungen bei H. Fries, Sind die Christen einander näher gekommen?, in: Rahner-Cullmann-Fries, Sind die Erwartungen erfüllt? 67–132: 115–119 vgl. ders., Die Grundlinien der Theologie Luthers in der Sicht der katholischen Theologie der Gegenwart, in: Wandlungen des Lutherbildes, Studien und Berichte der Kath. Akademie in Bayern, Heft 36: 159–191; 174f). – Es geht letzten Endes um das Wesen von Vermittlung überhaupt. Weiß M. nicht, daß ‚Vermittlung' im ursprünglichen (Hegelschen) Sinn ‚Vermittlung zur Unmittelbarkeit' besagt, und daß gerade auch alle kirchliche Vermittlung Vermittlung des einzelnen zur Unmittelbarkeit mit Gott sein will? Und niemand, der das Luthersche Simul iustus et peccator – mit Recht! – auch auf die Kirche als ganze bezieht, wende doch ein, daß das reine Wesen solcher ‚Vermittlung zur Unmittelbarkeit' in der Kirche leider nirgends anzutreffen sei, um daraus das Recht abzuleiten, für sein Teil auf solche Vermittlung entweder ganz verzichten zu dürfen, oder sie doch höchstens nur nach eigenem Ermessen in Anspruch nehmen zu müssen! (Vgl. für die entsprechende exegetische Problematik E. Schweizer, Art. σῶμα: ThW VII, 1024–1091; bes. 1068: „Für Paulus ist es selbstverständlich, daß die sich beim Mahl [= Eucharistie] bildende Gemeinschaft, in der die Vielen zu Einem werden, zugleich Gemeinschaft mit Christus ist (→ III 805, 21ff). V. [1 Kor 10,] 17 ist keine Unterbrechung im Zusammenhang, weil es für Paulus keine direkte individuelle Gemeinschaft des Menschen mit Christus gibt, sondern nur eine solche der Gemeinde, bzw. des einzelnen Gliedes innerhalb der Gemeinde" [Sperrung vom Rez.]).

Wenn M. in diesem Zusammenhang weiterhin befindet, daß die Anwendung des Sakramentsbegriffes auf die Kirche einer unzulässigen Identifikation der Kirche mit Christus und Gott Vorschub leiste, so ist ihm rundweg zu widersprechen. Allerdings ist die Kirche der Leib Christi (1 Kor 10,16f! – Wehrt sich nicht gerade E. Käsemann und seine Schule gegen jede ‚mystische' Verdünnung dieser Identitätsaussage?: vgl. E. Käsemann, Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre; in: Exegetische Versuche und Besinnungen I, 11–34: 14). Insofern gehört Christus und der in ihm offenbare Gott tatsächlich zum Sein der Kirche selber, so daß man von dieser durchaus begründet als von einer ‚una realitas complexa' sprechen kann. Wie will M. das eigentlich bestreiten? Zumal die hier gemeinte Zusammengehörigkeit und ‚Komplexität' auch nach Meinung des Konzils und der katholischen Theologie überhaupt – hier zeigen sich die Folgen der Unterbewertung des Bildes von der ‚Braut' – ein echtes personales Gegenüber nicht aus-, sondern einschließt? Und sagt nicht das bekannte Wort Luthers, wonach der Glaubende mit Christus ‚ein Kuche' werde, sachlich dasselbe? – Jedenfalls erweist sich von daher die entgegenstehende Auffassung M.s, wonach die Kirche mit dem Reiche Gottes – mit dem sie gewiß nicht schlechthin in eins fällt, was gerade auch der Begriff des Sakramentes zum Ausdruck bringt – nur so viel zu tun habe, „wie ein Baugerüst mit dem darunter emporstrebenden Turm" (165) – wenn man will, ein ‚ekklesiologischer Nestorianismus'!" – als völlig unhaltbar. – Wenn die Kirche als ein, als das (Ur-, Grund-, Ganz-) Sakrament bezeichnet wird, dann soll damit gesagt sein, daß sie vermittels sichtbarer und hörbarer Vollzüge (Verkündigung, Spendung der einzelnen Sakramente und aller sonstigen Aktivitäten = sacramentum tantum) den einzelnen in jene Gemeinschaft, die sie als von Christus her vorgegebene immer schon ist, äußerlich und innerlich, d. h. nach allen Dimensionen des menschlichen Wesens, einbezieht (= sacramentum et res), um ihn so zur Unmittelbarkeit mit Christus, dessen Leib sie ist – und durch, in und mit Christus zur Unmittelbarkeit mit Gott – zu bringen (= res tantum). Im übrigen zeigt sich hier, daß die Sakramentsfrage im größeren Rahmen von ‚Vermittlung überhaupt', deren Problematik eben schon angedeutet wurde, genauer zu erörtern wäre. Aber liegt es nicht auch so schon auf der Hand, daß die Rede vom sakramentalen Charakter der Kirche sich mit den besten Gründen auf Paulus berufen kann? (Nur in Klammern sei vermerkt, daß M. in seinen Ausführungen zum Thema „Kirche und Sakrament" sich vor allem die Meinung W. Dantines, die dieser in dem gleichnamigen Aufsatz: MD 18 [1967] 41–47, vertritt, zueigen macht. Das gilt nicht zuletzt für die fragwürdige Identifikation des sichtbaren Gefüges der Kirche mit der „materia des sacramentum Ecclesiae" [30]. Vgl. hierzu die völlig abwegigen Bemerkungen bei Dantine, a.a.O. 44).

Zu M.s Unterstellung schließlich, das Konzil huldige einer Idee von ‚Einheit', die im Gegensatz zum Begriff der ‚Wahrheit' stehe: Einheit oder Wahrheit!, erübrigt sich jeder Kommentar. So leicht darf man es sich nicht machen, wenn man als kontroverstheologischer Gesprächspartner ernst genommen werden will!

3. Wenigstens ganz kurz sei noch einiges gesagt zu M.s Maßstab, zu seinem Verständnis der Rechtfertigungslehre und deren ekklesiologischer Relevanz. M. gibt zu, daß im evangelischen Bereich hierüber nicht alle Theologen so denken wie er. So vertreten seiner Meinung nach etwa ein Albrecht Ritschl und, in jüngster Zeit, ein Peter Meinhold eine derart „verkirchlichte Rechtfertigungslehre", daß von hier aus der Schritt hin zur Auffassung des II. Vatikanums „nur noch gering" sein dürfte (257f). Doch das rührt ihn wenig. Von der schweren Krise der protestantischen Rechtfertigungslehre, wie sie etwa im Verlauf der Tagung des Lutherischen Weltbundes 1963 in Helsinki unübersehbar zu Tage getreten ist, ist bei ihm zumindest wenig zu spüren. Das Kriterium der Rechtfertigungslehre erscheint ihm auf jeden Fall noch handfest, griffig und eindeutig genug, um mit seiner Hilfe die konziliare Ekklesiologie in Grund und Boden verdammen zu können. Aber wenn M. aus seiner Auffassung der Rechtfertigungslehre die ekklesiologische Konsequenz zieht, es komme nicht so sehr darauf an, daß das Volk Gottes auf seiner Wüstenwanderung zusammenbleibe, sondern es komme vielmehr darauf an, ob und daß das Volk Gottes – und sei es in kleineren Abteilungen – in der richtigen Richtung weiterwandere (266); und wenn er dem wörtlich hinzufügt: „Wer in der richtigen Richtung marschiert, mag sich dann (!) zusammentun" (267) – dann sollte er sich darüber klar sein, daß er sich für eine solche Auffassung wohl auf Friedrich Schleiermacher berufen kann, dessen „berühmte" ‚vorläufige' Formel aus der Glaubenslehre" (250) er in der Tat beifällig zitiert: § 24: Man kann „den Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus vorläufig so fassen, daß ersterer das Verhältnis des einzelnen zur Kirche abhängig macht von Christo, der letztere aber umgekehrt das Verhältnis des einzelnen zu Christo abhängig macht von seinem Verhältnis zur Kirche" (ebd. Anm. 8). Er sollte sich aber auch darüber klar sein, daß er hier keinesfalls Martin Luther als Gewährsmann nennen darf (vgl. z. B. W. Elert, Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens, Berlin 1954, 5–9; ebd. 7 Anm. 1 weitere Lit.). Für den exegetischen Aspekt sei hier nur verwiesen auf den schon o. g. Aufsatz von E. Käsemann: „Nach 1. Kor 12,13 werden wir in die Einheit des Leibes hineingetauft. Sie ist also nicht Ergebnis unseres Zusammenschlusses, sondern Merkmal des Christus ... Offensichtlich fällt es modernem Denken schwer, sich diesen exegetisch ganz klaren Sachverhalt zu eigen zu machen" (aaO. I, 14; vgl. ebd. 20; ferner II, 188, 192; vgl. auch den ebenfalls schon genannten Art. von E. Schweizer).

Soviel zu dem ‚theologischen Urteil' M.s über das zweite Vatikanische Konzil. M. schränkt im übrigen sein Urteil ausdrücklich auf das Konzil ein, wenn er auch mit seiner Arbeit entscheidende Linien des „nachkonziliaren Katholizismus" überhaupt erspäht haben will (6). Denn die katholische Kirche befinde sich in einer Zeit starken Wandels. Dieser Prozeß sei heute noch in vollem Gange, ein Ziel auch heute noch nicht in jeder Hinsicht erkennbar. Solche Umbruchzeiten gestatteten kaum ‚fertige' Aussagen (ebd.).

Offensichtlich will M. nicht unbedingt eine Entwicklung ausschließen, die in Zukunft eine positivere Beurteilung der katholischen Ekklesiologie erlauben könnte – eine Entwicklung, die indes nach seinen Vorstellungen weniger über die konziliaren Positionen hinaus als vielmehr von ihnen weg und zur reformatorischen Position – wie er sie versteht – hinführen würde. In dieser Hinsicht setzt M. große Hoffnung auf Hans Küng, dessen Buch über die Kirche er „zu den bedeutendsten Veröffentlichungen der letzten Jahre" zählt (264 Anm. 92) und dem er nur an „wenigen Stellen" zu widersprechen sich genötigt sieht (84 Anm. 89) – wobei jetzt die Frage offen bleiben muß, ob man Küng mit Recht in einen solchen beinahe totalen Gegensatz zum Vatikanum II bringen kann, wie M. das hier versucht (man vgl. gegen M. nur die zahlreichen Stellen – s. Sachregister! – an denen sich Küng positiv auf das Vatikanum II bezieht!). Wie dem auch sei – M.s Verdammungsurteil über das Konzil selber bleibt von solchen möglichen Entwicklungen unberührt: Das Zweite Vatikanische Konzil hat „in der Frage der Rechtfertigung unverrückbare (!) Positionen gesetzt" (222) – und zwar im Sinne einer Vertiefung der konfessionellen Gräben! „Sowohl formal in der Kirchen-Struktur der ‚Rechtfertigung' als auch in der materialen Füllung dessen, was der Katholizismus unter Rechtfertigung versteht, kann deshalb nicht wohl von einer Annäherung der Positionen gesprochen werden" (223). – Dieser Verurteilung des Konzils durch M. sei eine Verurteilung gegenübergestellt, die Oscar Cullmann vor allem auf M. selber gemünzt zu haben scheint: „Freilich will ich damit nicht diejenigen als gute Ökumeniker empfehlen, die mit gleicher Einseitigkeit auf der Gegenseite nur das Trennende sehen. Auch diese Haltung verurteile ich radikal" (Rahner-Cullmann-Fries, aaO. 63).

München Reinhard Kösters

Langemeyer, Leo: **Gesetz und Evangelium.** Das Grundanliegen der Theologie Werner Elerts. – Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei 1970. 420 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, hrsg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut, Bd 24) Lw. DM 26.–

Als evangelischer Theologe freut man sich schon von vornherein über ein Werk, wie das von Leo Langemeyer. Man kann sich nur wünschen, daß – von beiden Seiten aus – noch zahlreiche ähnliche Forschungen unternommen werden. Vielleicht kann daraus sogar ein gegenseitiges Lernen und Helfen erwachsen, mindestens entsteht aber dadurch eine intensivere Kenntnis, ohne die eine Annäherung der getrennten Kirchen kaum zustandekommen wird.

Nach dem Lesen muß man L. bescheinigen, daß er sich um Objektivität nicht nur bemühte. Er erreicht sie auch. Zur allgemeinen Charakterisierung würde ich seine Darstellung eine behutsame nennen.

Nach seiner eigenen Erklärung geht es ihm darum, „das Thema Gesetz und Evangelium, wie es von der gegenwärtigen lutherischen Theologie gesehen wird, zu verstehen". Diesen Anspruch darf man freilich nicht zu direkt nehmen. Tatsächlich liefert L. in erster Linie eine Monographie über Werner Elert, und zwar über sein Verständnis von Gesetz und Evangelium. Weil dieses Begriffspaar für Elert im Zentrum steht, ist die Studie L.s nahezu zu einer Gesamtdarstellung seiner Theologie geworden. L. gebührt der Ruhm, zum erstenmal Elerts theologisches Denken einigermaßen umfassend dargeboten zu haben.

Das gilt zunächst zeitlich. In geschickten Übersichten zeigt L. die Entstehungen und Wandlungen von Elerts Konzeption, weist er auch hin auf Wurzeln und Ursprünge dieses Denkens. In der Sache konzentriert er sich – wie vereinbart – auf das Thema Gesetz und Evangelium. Die Veröffentlichungen Elerts werden ziemlich umfassend aufgearbeitet. Einiges Wichtige, wie z. B. Elerts Arbeiten zur alten Kirche, bleibt beiseite, offenbar weil es vom Hauptthema zu weit ab lag.

L. will ja auch keine bloß historische Untersuchung über Elert bieten, er will einen Beitrag liefern zur sachlichen Auseinandersetzung um Gesetz und Evangelium.

Die Schwierigkeiten, denen L. damit gegenüberstand, darf man nicht unterschätzen. Elert ist nicht eigentlich Systematiker; die Macht der Glaubenserfahrung hat zu entscheiden, nicht die formale Stimmigkeit. Daher kann zwar nicht die Grunderfahrung, wohl aber ihre jeweilige Formulierung immer wieder preisgegeben werden. Das verursacht ständig gewisse Verschiebungen, von denen schwer zu entscheiden ist, wie weit sie in die Tiefe reichen. Die ganze Konzeption Elerts hat zwar ihre feste Richtung, ist aber nicht abgeschlossen, weist Spannungen auf. Auch hier wieder hat es der Interpret nicht leicht zu entscheiden, welche dieser Spannungen sachlich notwendig ist und welche mehr eine Unfertigkeit ausdrückt. Wie ist dergleichen genau zu verfolgen, ohne sich in eine unübersehbare Vielfalt von Einzelheiten zu verspinnen? L. findet für diese Aufgabe einen brauchbaren Mittelweg.

Er wendet gewöhnlich eine Methode der Aufgliederung an. Durch das Aufzählen von mehreren Punkten wird das Untersuchte gleichzeitig zusammengefaßt und differenziert. Vorteil dieser Methode: Man erhält eine bessere Übersicht. Nachteil: Die Unmittelbarkeit, die Wucht Elertscher Gedanken kann dabei etwas abgeschwächt werden. Auch kann Wichtiges und weniger Wichtiges einfach in eine Reihe geraten. Streng scheidet L. zwischen Darstellung und Beurteilung. Die eigene Auseinandersetzung mit Elert ist in einen Schlußabschnitt verwiesen. Auch das dient natürlich der Klarheit. Trotzdem kann auch hierdurch ein gewisser Mangel entstehen. Elerts Gedanken könnten an Plastik gewinnen, wenn öfter gesagt würde, wo nach Ansicht des Verf. ihre Vorzüge oder Schwächen liegen. Wohl nicht zuletzt aus Bemühung um Objektivität überläßt L. solche Diskussion meist Stimmen aus der zeitgenössischen evangelischen Theologie und beschränkt sich selbst darauf, Elert gegen ungerechtfertigte Angriffe in Schutz zu nehmen.

Der reiche Inhalt dieses Buchs, seine zahlreichen interessanten Einzelbeobachtungen, können hier natürlich nicht annähernd referiert werden. Ich greife nur einige Hauptpunkte heraus.

L. untersucht zuerst Elerts „theologische Ausgangspunkte", also seine Prinzipienlehre. Die verschiedenen richtigen Beobachtungen werden dabei vielleicht nicht immer mit der nötigen Kraft zusammengeholt.

Nicht formale Vorentscheidungen (z. B. zugunsten der Schrift oder einer kirchlichen Tradition oder des Dogmas) binden Elert zuerst, sondern gewisse Sachverhalte, gewisse Erfahrungen. L. spricht von „Christozentrik", und er fügt hinzu, daß solche Christozentrik bei Elert immer nur im Zusammenhang mit Gesetz und Evangelium auftritt. Mit dieser Hervorhebung der „Christozentrik" versucht L. gewissermaßen, den Duktus von Elerts Gedanken verlassend, gleich das eigentliche Prinzip zu nennen, welches die ganze Konzeption organisiert. Es muß aber beachtet werden, was ja L. selbst oft genug betont, daß Elert nicht zufällig in die Zweiheit von Gesetz und Evangelium aufgliedert. Die wirklichen Erfahrungen sind zunächst die des Gesetzes, dann (in anderer Weise) die des Evangeliums. Erst am Ende mag sich dann als Letztes die Christozentrik zeigen, die tatsächlich alles ermöglicht hat. Elert will es gerade vermeiden, ein Prinzip an die Spitze zu stellen, wider die reale Erfahrung. Allerdings liegt, wie am Ende sichtbar wird, aller Erfahrung immer schon dies eine Prinzip zugrunde.

Christozentrik, so erklärt L. wieder mit Recht, schließt für Elert den Menschen nicht aus, sondern ein. Man könnte demnach (im Anschluß an L.) geradezu von einem zweifachen Ansatz Elerts sprechen: bei einem Objektiven, nämlich dem, was damals in Jesus war und geschah, und einem Subjektiven, nämlich dem Glauben, der dies aufnimmt. Beides ist aber nicht ohne einander zu haben. Christus, die historische Realität, die an ihm hängt, und alle theologische Deutung, die Schrift und Dogma bieten, all das haben wir lebendig nur in der tatsächlichen Erfahrung. Nur so gibt es einen Glauben und eine sinnvolle Theologie. Die Erfahrung des Glaubens erzeugt aber ihren Inhalt nicht aus sich heraus. Sie ist an jene objektive Wirklichkeit zurückgebunden, besonders an den „Bericht" der Evangelien von Jesus Christus. Von daher kann Elert auch in breitem Umfang die theologischen Traditionen des Luthertums und auch der alten Kirche sich zu eigen machen.

Damit nicht genug! Zur gelebten Erfahrung gehört der ganze Umfang heutigen Menschseins. Dieses ganze Feld sucht Elert einzubeziehen und theologisch aufzuarbeiten mit Hilfe seines Begriffs des Schicksals bzw. des Gesetzes. Davon gleich mehr.

Soweit etwa der Ansatz Elerts, wie er sich aus den Ausführungen L.s leicht zusammensetzen läßt, wie er von L. am deutlichsten ausgeführt wird später auf den S. 119–122.

Daß Elert hiermit die Traditionen der älteren Erlanger Theologie und letztlich auch den Ansatz Schleiermachers fortführt, betont L. mit Recht. Schon von diesen Traditionen her ergeben sich übrigens gewisse Strukturen des Denkens.

Freilich: „Ob sich diese drei Dinge: nur Christus verkünden wollen, unbedingt am Bekenntnis festhalten wollen und in rechter Weise zeitgemäß sein wollen, miteinander vereinigen lassen?" Gewiß bestehen hier Spannungen, über die Elert oft zu leicht sich hinwegsetzt. Mehrfach kann L. z. B. dem lutherischen Theologen ausgerechnet eine mangelhafte Berücksichtigung der Exegese nachweisen. Aber in irgendeiner Weise wird wohl jede Theologie jene drei Elemente zu verbinden suchen müssen.

Vielleicht wäre es dienlich gewesen, schon an dieser Stelle noch schärfer das Spezifische von Elerts Ansatz herauszuarbeiten, weil dann auch seine Probleme klarer hervorgetreten wären. Freilich müßten sich dieselben Sachfragen auch in den beiden anschließenden Kapiteln noch melden.

Sie behandeln den „Zorn Gottes" (oder Elerts Begriff des „Schicksals") und das „Gesetz Gottes", das seinen Zorn bestätigt.

Elert verfährt induktiv. Von der realen heutigen Erfahrung ist auszugehen (ihre Negativität wird dann allerdings – wie gesagt – von Christus aufgefangen werden; insofern herrscht gleichzeitig auch ein deduktives Moment). Erfahren wird das „Schicksal". „Ungefragt wird der Mensch geboren. Anfang und Ende, die über sein Leben verhängt sind, verfügen über sein ganzes Dasein. Mit der Geburt erhält er ungefragt das Angeborene, die Um- und Mitwelt." Schön zeigt L., daß Elerts Schicksalsbegriff die Vorstellung einer bloß kausalmechanisch determinierten Welt entkräftet und überbietet. „Das ist nun Elerts Urüberzeugung und Erfahrung...: Das Schicksal verfährt grausam mit dem Menschen." Das Schicksal ist feindselig und verstrickt uns, gerade in den mitmenschlichen Beziehungen, unweigerlich in Tragik. Die „Ordnungen" (das Ich-Du-Verhältnis, Ehe, Familie, Volk, Staat, Beruf usw.) lassen sich nicht in ein sinnvolles Gefüge zusammenführen. Darin erweist sich unser universales Versagen, unsere Schuld. Das unheimliche Schicksal, das uns so in Schuld verstrickt, ist aber nicht eine für sich bestehende Größe, die uns von irgendwoher anfällt. In ihm steckt vielmehr der zürnende Gott. „In allem also, was das Schicksal dem Menschen zufügt und antut, begegnet Gott dem Menschen", und zwar der verborgene Gott.

Von hier aus ergibt sich ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen Schicksal und Gesetz. Damit geraten wir an eine der problematischsten Stellen der Elertschen Theologie. Schicksal, so scheint es, ist Gegenstand der natürlichen Erfahrung. Das Gesetz Gottes aber, das seinen Zorn ausdrückt und das uns der Sünde überführt, gehört der speziellen Offenbarung Gottes an. Identifiziert Elert beides? Ist für ihn die Erkenntnis der Sünde eine natürliche Erkenntnis?

Richtig betont L. auch hier, daß Elert von der gelebten Erfahrung auszugehen bemüht ist. Nicht eine abstrakte Gesetzeslehre soll entworfen werden, sondern die Erfahrung, und zwar die des lutherischen Christen, soll beschrieben werden.

Es bleibt aber ein bestimmter Widerspruch, der sich durch das ganze Werk von Elert verfolgen läßt: „Zwei Aussagenreihen stehen widereinander. Der Mensch erfährt den Gotteszorn im Schicksal unmittelbar, oder er erkennt das Erlebte als Gottes Zorn erst infolge der Wortoffenbarung." Wie ist diese Doppelheit zu deuten? L. nimmt an, daß Elert „den Sachverhalt, da er viele andere Anliegen hatte, nicht genügend durchdacht hat". Statt die Struktur dieses Widerspruchs selbst näher zu untersuchen, gibt L. nur einige Gründe an, die aber zu einer Erklärung kaum ausreichen.

M. E. kann Elert hier nur verstanden werden auf dem Hintergrund einer bestimmten Tradition. Deren Ursprünge liegen bei Theologen wie Baumgarten und Buddeus, ihre maßgebende Ausprägung fand sie (in verschiedener Weise) bei Schleiermacher und Hegel. Grundsätzlich aufgegeben ist hier die Differenz zwischen einem Bereich der Vernünftigkeit und einem anderen, eigenen, höheren Reich des heiligen Geistes und des Glaubens. Es gibt nur die eine Welt, nur die eine Vernunft, nur die eine Geschichte. Gewiß ist dann auch von einer Besonderheit der Offenbarung und der Kirche und des Glaubens zu reden. Diese Größen bilden aber fortan nicht mehr eine neue Welt neben und gegen die alte, sondern sind besondere Gebilde innerhalb der einen Menschheitsgeschichte. Dies ist der eigentliche Grund dafür, warum nach Elert auch die Gesetzesoffenbarung und die natürliche Erfahrung des Unheils zusammenfallen müssen. Weil Offenbarung und Glaube nicht eine neue Welt schaffen, sondern weil sie nur die eine, alte, neu sehen, darum muß die Gesetzeserkenntnis angeknüpft werden an die allgemeine Erfahrung des Schicksals.

Von hier aus sind verschiedene Anliegen Elerts näher zu verstehen. Die Anknüpfung an die natürliche Erfahrung ist nicht nur wünschenswert, sondern unbedingt notwendig. Weil der Glaube nicht einfach eine neue Welt schafft, darum muß er die eine, schon gegebene, aufnehmen, darum muß alles, was uns als wirklich begegnet, als gottgewirkt angenommen werden. In seiner Schlußbesprechung findet L. gerade für Elerts Schicksalsbegriff starke Sympathie. Hätte er diese Implikationen des Begriffs bemerkt, so wäre seine Zustimmung vielleicht etwas zurückhaltender ausgefallen. In diesem Zusammenhang dürfte Elert stärker an Hegel anknüpfen, als am Neuen Testament.

Von hier aus ergibt sich auch der erwähnte Widerspruch. Kein Theologe kann die Schwelle zwischen der Natur und der Gnade einfach übersehen. Ihr sucht auch Elert Rechnung zu tragen, indem er immer wieder zwischen der natürlichen Offenbarung und dem Gottesgesetz auch unterscheidet, in seinen späteren Arbeiten eher mit größerem Nachdruck. Beides bleibt für ihn auch immer je ein verschiedenes Thema. Die Differenz ist aber, wie jene ganze Tradition es nahelegt, nicht eigentlich eine materiale, sondern mehr eine der Art und Weise und des Grades. Vor allem hängen aber bei derartigen Konzeptionen (unter dem Zwang des Monismus) immer Identität und Differenz wie Kehrseiten aneinander.

Am problematischsten wird die Sache durch die eigentliche Besonderheit Elerts, in meinen Augen durch einen weiteren Unglücksfall. Er vollzieht nämlich die charakteristische gleichzeitige Identifizierung und Differenzierung primär und eigentlich nur auf der negativen Seite, auf der Seite des Gesetzes. Auf diese Weise soll wohl einerseits Raum gewonnen werden für die Neuheit des Evangeliums, das nun Gesetz und Schicksalserfahrung scharf gegenübersteht, und andererseits kann Elert damit gerade die negativen Erfahrungen seiner Zeit besonders intensiv aufnehmen. Scheinbar reimt sich alles so gut: Vom Zorn Gottes wissen alle, Luther wie Schopenhauer, das Alte Testament wie Spengler. Kein Wunder, daß L. hierzu immer wieder anmerkt, damit werde doch wohl die natürliche Erfahrung allzu einseitig auf das Negative festgelegt. Gewiß gibt es in der menschlichen Erfahrung Grund genug zur Verzweiflung, aber das Natürliche als solches ist auch nach lutherischer Ansicht – wegen Gottes Erhaltergüte – niemals einfach als Böses zu qualifizieren (Man vergleiche dazu Concordienformel, Art. I). Daher verbietet sich eine einseitige Identifikation der natürlichen Erfahrung gerade mit dem Gesetz. Das Gesetz ist in seiner total verdammenden Radikalität, wie Luther vielfach betont, eine geistliche, eine „theologische" Größe, keine natürliche.

Elerts Kombination von Schicksal und Gesetz, die überdies eine mehr oder weniger monistische Konzeption von Welt voraussetzt, hat auch die schwerwiegendsten Folgen für das andere große Thema seiner Theologie, das Evangelium. Zurück zu L.s Darstellung!

Elerts Auffassung des Evangeliums wird in zwei weiteren Kapiteln dargeboten, die m. E. gut gelungen sind.

Das Evangelium ist Freudenbotschaft: Selig die Armen! Es „bringt Versöhnung mit Gott. Aus dem rätselhaften, zornigen Gott macht es den nahen, segnenden Gott, und aus dem Sünder macht es den glaubenden Sünder... Das Evangelium bietet auch leibliches Heil an... Es schenkt Auferstehung und den Sinn der ganzen menschlichen Geschichte." Kurzum: „Das Evangelium wendet das ganze Dasein des Menschen, das Evangelium wendet das Schicksal."

Christus hat das Gesetz erfüllt und hat uns vom Gesetz befreit. Er schenkt uns im Wort des Evangeliums die Sündenvergebung und Rechtfertigung und damit die Gemeinschaft mit ihm, die wir besonders im Abendmahl erfahren dürfen. Er ermöglicht den Glauben, der uns in Freiheit setzt.

Die Frage liegt nahe: Welcher Art Wirklichkeit sind diese ganzen Vorgänge? L. zeigt sehr schön, wie Elert einerseits bemüht ist, den Glauben nicht zu einem Besitz des Menschen werden zu lassen, und wie er andererseits aus dem Glauben nicht eine nackte Verheißung machen will, die in keiner realen Weise mehr unsere Wirklichkeit tangiert. Wieweit Elert diese Probleme im Rahmen seiner Vorstellungen und Traditionen freilich zu lösen vermag, das ist eine andere Frage. Das Schwergewicht dürfte m. E. doch mehr auf der Ungegenständlichkeit des Glaubens liegen, einer Ungegenständlichkeit, die Elert eher von Schleiermacher überkommen ist, als von Luther. Der Glaube verheißt nach Elert auch eine wirkliche Heilung der Welt, in erster Linie verleiht er aber einer sinnlosen Welt den alles versöhnenden Sinn. Er schafft kein neues Ethos (eine These, auf deren verhängnisvolle Auswirkungen während des Dritten Reichs L. hinweist), sondern er liefert das neue Motiv der Freiheit vom Gesetz. Die weitgehende Ungegenständlichkeit des Glaubens erlaubt es auch, die bleibende Sünde und den Glauben viel grundsätzlicher und enger ineinanderzuschieben, als das etwa bei Luther möglich wäre.

Nicht zuletzt diese Ungegenständlichkeit führt Elert zu seiner bekannten schroffen Ablehnung des „Tertius usus legis" (der Ansicht, das Gesetz sei auch Anweisung an den glaubenden Christen). „Gesetz und Evangelium sind für ihn unversöhnlich geschieden... Elert führt zwei Gründe gegen die Lehre vom tertius usus legis an. Erstens: Das Gesetz ist nicht brauchbar für einen tertius usus legis, zweitens: Das Grundverhältnis zwischen Gott und Mensch ist nicht Befehl-Gehorsam, sondern Geschenk-Vertrauen." Der zweite Grund dürfte mehr der lutherischen Tradition entstammen. Heilsgewißheit gibt es nur dort, wo Freiheit ist vom anklagenden Gesetz. Der erste Grund ergibt sich aus Elerts Kombination von Gesetz und Schicksal. „Gesetz als Schicksalswirklichkeit kann nicht der Wille Gottes für den Wiedergeborenen sein", – das allerdings nicht. Welcher dieser Gründe ist nun der eigentlich durchschlagende? L. stellt nur beide nebeneinander. M. E. führt bloß der erste Grund notwendig zur Eliminierung des tertius usus legis (und zu der eigentümlichen Verspannung von Gesetz und Evangelium, wie sie bei Elert vorliegt).

Gerade in diesem Zusammenhang führt L. eine instruktive Auseinandersetzung mit Elert (395–409). Es mag als eine allgemeine Regel gelten, wenn er feststellt: „Nicht die Betonung des Gesetzes zuungunsten des Evangeliums bildet die Gefahr, sondern ein zu enges Band

zwischen Gesetz und Evangelium." Von hier aus ergeben sich wichtige Bemerkungen zur neueren (protestantischen) Exegese des Alten Testaments (404): „Nicht das Gesetz allein, sondern die Verquickung von Bundesgedanke und Gesetz ist im Ursprung die entscheidende Frage."

Elert sucht er nachzuweisen, daß auch er um einen tertius usus legis gar nicht herumkomme: „In der Gültigkeit der Schöpfungsordnungen für den neuen Gehorsam steckt eine Art tertius usus legis." Wird damit aber nicht vor allem die „natürliche" Seite von Elerts Gesetzesbegriff aufgenommen und betont?

Langemeyer hat an eine ziemlich schwierige Aufgabe großen Fleiß, vornehme Behutsamkeit und manche grübelnde Reflexion gewendet. Eine straffe systematische Durchdringung ist vielleicht weniger gut gelungen. Vor allem wäre es dienlich, wenn klarer die verschiedenen Traditionsströme herausträten, die in Elerts Theologie zusammengeflossen sind. Elert sollte zuerst an seinem eigenen Anspruch gemessen werden, lutherischer Theologe zu sein. Er wäre also zuerst zu konfrontieren mit Luther selbst. Von da aus ließe sich wohl schärfer zeigen, in welcher Weise Elert das lutherische und das idealistische Erbe kombiniert. Erst von da aus sind seine spezifischen Vorstellungen wirklich zu verstehen – und auch die großen Schwierigkeiten, die sich aus ihnen ergeben. Auch für eine Auseinandersetzung um die Sache „Gesetz und Evangelium" wird der Rückgriff auf Luther selbst unumgänglich sein. Aber solche Einwände sind fast schon ungerecht gegenüber einem so begrüßenswerten Buch.

Heidelberg Friedrich Beißer

Gründel, Johannes / **Van Oyen,** Hendrik: **Ethik ohne Normen?** Zu den Weisungen des Evangeliums. – Freiburg: Herder 1970. 136 S. (Kleine ökumenische Schriften, Bd 4) DM 13.50

Hier wird die erweiterte Fassung von Vorträgen vorgelegt, die 1969 an der Universität Mainz gehalten wurden. J. Gründel fragt genauer als es der Buchtitel tut: Gibt es für den Christen eine Moral ohne Normen?

Nach fast achtzig Seiten zügiger Darlegung kann er feststellen: Von einer repressiven oder das Humanum hemmenden Moral ist der Christ frei. Will man aber personale Bindung, und damit Glaube, Vertrauen und Liebe als „Norm" werten, dann gibt es für die christliche Sittlichkeit recht verbindliche Maßstäbe.

Diese Aussagen werden deutlich fundiert, indem aufgezeigt wird, wie die Aussagen der katholischen Moraltheologie gefunden und begründet werden, wobei die Struktur dieser theologischen Wissenschaft aufscheint.

Zu Beginn seiner Darlegung wertet J. Gründel das Wort von der „Krise der Moraltheologie" als einen Allgemeinplatz – und tut gut daran. Denn mindestens seit zwanzig Jahren müht man sich intensiver um die Geschichte und Methode der Moraltheologie. Somit ist korrekter von einer Erneuerung der Moraltheologie zu sprechen, die, wie Gründel bemerkt, mit einer rationalen Methodendiskussion anhebt und neu auf die Quellen zurückgreift. Das Wort „Krise" ist dann wohl nur noch berechtigt, um auf das Mißtrauen hinzuweisen, das sich gegen früher allzu genau gewußte Normen wandte und wendet.

Es wird dargelegt, was der Terminus „Norm" nach heutigem Verständnis in der Ethik besagen kann und was er nicht besagen kann. Im biblischen Bereich sollte eher von „Weisungen" gesprochen werden, weil hier nichts aufgezwungen wird, vielmehr mit einer Zielausrichtung dem Menschen vorgelegt wird.

Der zweite Abschnitt über die Quellen moraltheologischer Weisung stellt vor, was die Bibelwissenschaften von der Eigenart der sittlichen Botschaft des AT und NT herausgearbeitet haben. Gefragt wird, wie weit in Herrenwort und Praxis der Jüngergemeinde unabdingbar Verbindliches vorgelegt wird oder wie weit die biblische Ethik als eine situative Ethik eine „Entscheidungshilfe" von damals mit Hinweischarakter für heute anbietet.

Bei den Überlegungen, wie die menschliche „Natur" Ausgangspunkt für die Findung sittlicher Weisungen sein kann, verwendet sich auch Gründel dafür, wegen der Vorbelastung des Terminus „Natur" und um der Entscheidungs- und Handlungsbezogenheit des Seins und der Werte im ethischen Bereich lieber von „Strukturen menschlichen Verhaltens" zu sprechen.

Wegen der zeitlichen Nähe der Ausführungen (Januar 1969) zur Enzyklika „Humanae vitae" wird betont, daß in Fragen des sittlichen Naturgesetzes der von der Kirche verkündeten Offenbarungslehre eher eine kritische Funktion zukommt, sie also sagen kann, was nicht mit der Offenbarung vereinbar ist. Bei positiven Aussagen müssen statt Gehorsamsforderungen Begründungen gegeben werden.

Als bedeutsam für die induktive Beweisführung für sittliche Weisungen wird im anthropologischen Bereich die normative Kraft faktisch gelebter Überzeugungen und nicht schon eine normative Kraft des Faktischen anerkannt.

Im dritten Teil, der sich mit der Eigenart moraltheologischer Beweisführung befaßt, spricht Verf. von Voraussetzungen der Ethik und Moraltheologie, die im Bereich des Glaubens und der natürlich-sittlichen Erkenntnis heute neu befragt werden. Auf die Perspektivität und die Pluralität sittlicher Vorstellungen wird hingewiesen und die Konvergenzargumentation Newman's als bedeutsam hervorgehoben.

Im letzten Abschnitt, der sich bemüht, die Struktur einer christlichen Ethik aufzuzeigen, tritt Gründel dafür ein, daß die fünf theologischen Bestimmungen des Menschen auch den Inhalt der ethischen Weisungen prägen: Schöpfung, Begnadung, Fall, Erlösung und endzeitliche Ausrichtung (von Begnadung spricht G. nicht eigentlich). Daraus lassen sich Charakteristika aufzeigen, die den christlich-gläubigen Entwurf einer Ethik von der innerweltlichen Ethik unterscheiden. Dabei dürfte das personal-responsorische Moment das wichtigste sein, mit dem auch die Radikalität gegeben ist. Gründel bejaht die Tendenz, von einer Gesetzesethik zu einer Liebesethik zu kommen, was darin begründet ist, daß der Christ gerufen ist, vom Gesetz weg zur Liebe hin zu reifen.

Da die Ergebnisse der neueren Diskussionen kritisch gesichert werden und der Autor selbst auch kritische Fragen stellt, können noch einige Überlegungen angeschlossen werden. Etwas unbesehen wird das Zurückbleiben hinter der radikalen Forderung Jesu im konkreten Leben als Kompromiß angesprochen (31). Vielleicht wäre es besser, das Gemeinte als Noch-nicht-können, als notvolles Zurückbleiben angesichts der Einladung zu beschreiben. Denn Kompromiß ist wohl in diesem Sinne keine ethische Kategorie. Im zwischenmenschlichen Bereich gilt der Kompromiß; doch auch hier ist er nicht – entgegen anderen Meinungen – an sich eine ethische Größe sondern ein gesellschaftliches Verhalten, das dann weiterhin auch unter ethischer Beurteilung steht.

Es kann weiter gefragt werden, ob man so bereitwillig, wie es geschieht, die Voraussetzungen der Ethik und Moraltheologie als „Aporien" bezeichnen sollte (55ff). Werden nicht gerade die Konvergenzargumentationen, für die sich der Verf. an anderer Stelle einsetzt, gerade für die im Glauben angenommenen Grundlagen der Moraltheologie bedeutsam? Es wird nicht jeder gewillt sein, „Freiheit" als eine Aporie der Ethik anzuerkennen. Ethische Beweise sind, da sie so nahe am Menschen sind, z. T. sui generis, was den Gewißheitsgrad angeht. Nur wenn Vorstellungen von notwendigerweise mathematischer oder ähnlich zwingender Argumentation eingebracht werden, wird gegenüber sittlichen Werten eine leicht agnostizistische Haltung durchscheinen, wie sie sich im angeführten Artikel von R. Schlette, Aporien der Ethik, in: Wort und Wahrheit 24 (1969) 336–345 anmeldet, der hier zitiert wird.

Wenn von den anthropologisch bedeutsamen Daten der außertheologischen Wissenschaften gehandelt wird (49–54), sollte gefragt werden, ob nicht den psychologisch-anthropologischen Erkenntnissen eine besondere Bedeutung innerhalb der induktiven Beweisführung zukommen müßte. Läßt doch die Beachtung der personalen und sittlichen Wachstums- und Reifungsgesetze von einem manchmal zu starr verstandenen sittlichen Naturgesetz zur Anerkennung der Dynamik im sittlichen Leben aber auch in der sittlichen Weisung gelangen, welche S. 34–49 so betont werden.

Von besonderer Bedeutung ist, daß Gründel für die auch inhaltliche Eigenständigkeit einer christlichen Ethik plädiert und deren Proprium nicht nur in einer „christlichen Intentionalität" und im kultischen Verhalten sieht. Da andere Tendenzen sich lautstark melden, wirkt die vorgelegte Besinnung klärend.

H. v. Oyen arbeitet in seinem Beitrag: „Die goldene Regel und die Situationsethik" mehr historisch als systematisch. Dabei wird eine Reihe von Problemen angerührt und thetisch beantwortet, die im interkonfessionellen Gespräch bedeutsam werden.

Münster Hans Kramer

Ziegler, Josef G.: **Vom Gesetz zum Gewissen.** – Freiburg: Herder 1968. 248 S. (Quaestiones disputatae 39) kart. lam. DM 26.–

„Die Aktualität der vorgelegten Überlegungen ist offensichtlich" schreibt der Mainzer Moraltheologe Josef G. Ziegler, die Gedanken seines Werkes „Vom Gesetz zum Gewissen" zusammenfassend (227). Er versah das Buch, das als Nr. 39 in der Reihe der Quaestiones disputatae erschien, mit dem Untertitel: Das Verhältnis von Gewissen und Gesetz und die Erneuerung der Kirche. Die Bemerkung des Autors über die Aktualität ist in Bezug auf Inhalt und Sprache ebenso berechtigt, wie der Untertitel angebracht ist. Man wäre geneigt unter dem lapidaren Titel: „Vom Gesetz zum Gewissen" schwerste und diffizilste moraltheologische Erörterungen zu erwarten, weil nämlich B. Schüller zwei Jahre vorher eine grundlegende und die Fundamente kritisch sichtende moraltheolo-

gische Untersuchung über „Gesetz und Freiheit" veröffentlichte und weil nach jahrhundertelangen Abhandlungen „De lege" sowie infolge der immer noch anhaltenden Naturgesetz-Diskussion die Ohren geschärft sind, dazu noch, weil die anthropologische Frage nach dem, was das Gewissen ist, kann und soll, brennend aktuell ist, wie die neueren Veröffentlichungen zum Thema „Gewissen" deutlich machen. Aber eben diese Grundlagen will Ziegler in seinem Buch nicht neu erarbeiten. Im dritten Teil des Buches liegt sein Schwerpunkt.

Kurz wird im ersten Teil die Auskunft der Hl. Schrift, d. i. des Paulus, eingeholt über das Gewissen und das Gesetz (18–33), um dann im zweiten Teil des Buches, der „Theoretische Erklärung" überschrieben ist, überzugehen in „kursorische Ausführungen" (50) über Gewissensanlage, Gewissensentfaltung und Gewissensentscheid (34–50); das zweite Kapitel dieses Teils (51–115) ist dem Gesetz gewidmet, dessen Struktur und Interpretation zur Debatte stehen, worauf das neue Gesetz des Evangeliums besprochen wird.

Die so gegebene „kurze theoretische Besinnung" (114) führt nun im dritten Teil mit dem Titel: „Praktische Erläuterungen" zum eigentlichen Anliegen des Autors: Der Gewissensbildung und Gewissensbetätigung, welche nach seiner Ansicht die Hauptelemente in der Erneuerung der Kirche sind (116–243).

Es soll darin „helfende Anleitung zur verstärkten Gewissensbildung und Gewissensbetätigung" gegeben werden. Wer wäre nicht der Meinung, daß dies Anliegen nicht nur legitim sondern brennend ist! Ziegler nimmt sich dessen in einer lebendigen vortragsnahen Sprache an, welche auch manchmal Deftigkeiten nicht scheut (z. B. 96, 203). War sich der Autor bewußt, daß sich bei der „Theoretischen Klärung" die „Hauptlinien und Hauptergebnisse des derzeitigen Forschungsstandes nur summarisch aufzeigen" ließen (34), so greift er im Praktischen Teil, wie schon vorher eingestreut (44, 60, 61, 66–76, 90, 94), eine große Anzahl kritischer Problempunkte im Leben der Kirche auf, welche zur Erneuerung aufgefordert ist. Hier ist zweifellos in guter Weise die alte – wenn auch oft geschmähte – Lebensnähe der Moraltheologie erreicht. Dies aber nicht auf die Art der klassischen Kasuistik, die ihre Prinzipien schon auf die Handlung bezogen entwickelte und zu der bekämpften Loslösung der Handlung vom handelnden Subjekt führte. Wenn es auch nur kurz zusammenfassend aufgezeigt wird, so stützt sich das Werk doch auf die Schrift und die allgemein rezipierten Daten der Tradition und der moraltheologischen Forschung. Vornehmlich aber werden die Einsichten und pastoralen Aussagen des Vatikanum II als Ausgangspunkt genommen, um Weisungen in Konfliktlagen der sich umorientierenden Kirche zu geben. Der Satz: „Das ist konziliares Denken" (182) könnte als Motto über dem ganzen Buch stehen.

Wenn dann Art und Maß der Weisungsvollmacht der kirchlichen Lehr- und Hirtenautorität bedacht werden – dazu das Amt der theologischen Vermittler – und wenn gefragt wird, wie zu hören und zu gehorchen sei, dann werden gute, zeitgemäße Vorschläge für den Gesetzgeber gemacht (z. B. 60), wie man sie inzwischen in journalistischer Art gewöhnt ist, nicht aber in der hier geübten, ethisch begründeten Form. Es kann bei dem Engagement des Autors nicht ausbleiben, daß manches kirchliche Rechtsgebaren, vor allem aber ärgerniserregende Publikationen kirchlicher Rechtsvertreter, die sich Einfluß zu schaffen wußten, in ihrer ethischen Ungereimtheit wie in ihrer polemischen Großzügigkeit in der Wahl der Argumente von Ziegler benannt und mit guten Gründen widerlegt werden (65, 163, 194, 201 Anm., 218). Zu Recht stellt sich der Moraltheologe zu Kanonisten wie K. Mörsdorf und J. Neumann in den Bemühungen, das Kirchenrecht und seine Einzelweisungen von den Grundlagen her neu zu bedenken.

Es ist fast schon eine psychologische Leistung, am roten Faden von Gewissensbildung und Gewissensbetätigung eine solch große Anzahl von allergischen Krisenpunkten in der kirchlichen Öffentlichkeit zu benennen und trotz der Entschiedenheit der begründenden Argumentation nicht dem Unmut freien Raum zu lassen. Das gilt für die Liturgiereform (61), die Gesetzgebung zu bekenntnisverschiedenen Ehen und die religiöse Kindererziehung (66–76), das Fastengebot (80), die Beichtpraxis (81), die Empfängnisregelung, die Mischehe, den Zölibat (153–158), die Gewissensbetätigung des Theologen (177–198), und das gilt von den Erwägungen zur Habilitation von Laientheologen als Modellfall (215–226).

Grund für seine hoffnungsvolle Einstellung findet der Autor in den vielfältig ausgeschöpften Dokumenten des Konzils samt ihren repräsentativen Kommentaren. In seiner Arbeitsweise macht der Autor deutlich, daß die Rezeption des Konzils längst noch nicht gelungen ist und weiter gefördert werden muß. – Vielleicht ist es eine besonders glückliche Fügung, daß das Manuskript des Buches, das so optimistisch viele „heiße Eisen" angeht, vor Erscheinen von „Humanae vitae" abgeschlossen war. Spätere Erörterungen der angeschnittenen pastoralen Fragen stehen unter dem Druck, daß wir „mit der Enzyklika leben müssen" (R. Hofmann). Die seitdem neu erlebte Spannung zwischen den Befehlenden und zum Gehorchen Aufgerufenen in der Kirche, weiterhin wie diese Spannung vom Gesetzgeber und gewissenhaft Hörenden aufgefangen werden kann und wie sie an mancher Stelle als theologisch ungerechtfertigt abgebaut werden muß, das ist das immanente theologische Thema von Zieglers Buch, wenn es auch leider nur S. 209ff in der vollen gewünschten Deutlichkeit benannt wird.

Wird der an den pastoralen Problemen vorrangig Interessierte manche Einzelfrage mit dem Autor ausdiskutieren wollen – es ist zu wünschen, daß seine Anstöße weiter wirken – so würde der Moraltheologe gerne an manchen Punkten in das Gespräch mit dem Autor eintreten, z. B. wenn er „Sittlichkeit" definiert (45) oder eine „Tugend der Religionsfreiheit" zu benennen sucht (83–86). Wegen der ihm selbst bewußten Kürze seiner moraltheologisch fundierenden Ausführungen würde der Autor um manche Erläuterungen gebeten, etwa wo bei der Darstellung der Paulinischen Lehre zwischen sittlichem Bewußtsein und Gewissen zu unterscheiden ist. Würde nicht eine Erörterung zum Thema Gewissensanlage und Gewissensbildung, die mehr die heutigen anthropologischen Kenntnisse rezipiert, eine noch bessere Grundlage für das Folgende geben? (Die Ergebnisse der Arbeit von Th. Müncker, R. Hofmann und W. Heinen z. B. sähe man gerne eingebracht.) Eine abschließende Stellungnahme zu der vor einigen Jahren geführten Diskussion um die Epikie wäre dem Autor im Rahmen seines Anliegens (62–64, 125f) sicher möglich gewesen. Zu Gebot und Rat könnte und sollte bald mehr noch als bei B. Schüler gesagt werden.

Doch es sollte hier kein systematisches Werk zu den Grundlagen geschreiben werden, sondern modellhaft, aber nicht beiläufig, diskutierte und diskutierbare Probleme aufgegriffen werden. Als Diskussionsbeitrag will das Buch im „Dienst der notwendig gewordenen innerkirchlichen Bewußtseinsänderung" stehen (243) auf dem Weg, den die Kirche von der Vorbetonung des Gesetzes zum Gewissen nimmt. Man wird es dem Autor zu danken wissen, daß er dazu beiträgt, die Beziehungen zwischen Gesetz und Gewissen neu zu bestimmen, und anleitet, gemäß den neuen Ortungen die Akzente in der Praxis des kirchlichen Lebens neu zu setzen.

In einer Neuauflage würde man gern die Druckfehler S. 47, 115, 239 verbessert sehen. S. 89 wäre der Zitatverweis nachzutragen.

Münster Hans Kramer

Rotter, Hans: **Strukturen sittlichen Handelns. Liebe als Prinzip der Moral.** – Mainz: Matthias Grünewald 1970. 92 S. (Veröffentlichungen der Universität Innsbruck 32, Studien und Arbeiten der Theologischen Fakultät III) kart. DM 19.80

Zu diesem schmalen Bändchen, das eine Habilitationsschrift der Universität Innsbruck enthält, ist schon andernorts bemerkt worden, daß es sein Thema mit den vielschichtigen Hintergründen nur kursorisch behandelt (vgl. H. B. Meyer SJ in: ZKTh 92 [1970] 362f). Der Verf. spricht zunächst über das Methodenproblem in der Moraltheologie. Es folgen Erörterungen über Sittlichkeit und Nächstenliebe sowie Sittlichkeit und Erkenntnis; nach den Überlegungen zur Theologie der Liebe werden Folgerungen für die Methodenlehre gezogen. Es geht vor allem darum, Anregungen aus dem dialogisch-personalen Denken der modernen Philosophie aufzunehmen. Damit will der Autor zur scholastischen Tradition eine weiterhelfende Alternative bieten. Es bleibt zu fragen, ob dieser Gesprächspartner noch vorzufinden ist und ob nicht im heutigen Gespräch um die Moraltheologie, ihre Methode und ihr Grundprinzip stärker die psychologisch-anthropologischen Erkenntnisse eingebracht werden müßten. Die so thetische und knappe Darlegung läßt nicht deutlich erkennen, ob mit ihr ein gangbarer neuer Weg gewiesen ist.

Münster Hans Kramer

Jung, Carl Gustav: **Mysterium Coniunctionis.** Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie. Unter Mitarbeit von Marie-Louise von Franz. Gesammelte Werke Bd 14. Erster und zweiter Halbbd. – Zürich-Stuttgart: Rascher 1968. 324 und 488 S. Lw. DM 82.–

Seit Josef Schattauer als erster katholischer Theologe in der Linzer „Theologisch-praktischen Quartalschrift" (93, 1940, 239ff) einfühlsam auf C. G. Jungs Forschungen über alchemistische Symbolik aufmerksam

machte, sind genau dreißig Jahre vergangen. Inzwischen hat sich herausgestellt, daß das damalige Kurzreferat seinem Verfasser auch nachträglich noch einen theologischen Instinkt von nicht alltäglicher Vorurteilslosigkeit bescheinigt.

Die Beschäftigung Jungs mit der Alchemie, deren frühe Ergebnisse er zunächst auf den Eranos-Tagungen zu Ascona von 1935 und 1936 vortrug und danach in den jeweiligen Jahrbüchern dieser Symposien veröffentlichte, um sie später in doppeltem Umfang eigens herauszubringen (vgl. C. G. Jung, Psychologie und Alchemie, Zürich ²1952), können nämlich sowohl für die systematische wie für die praktische Theologie einen beträchtlichen Bedeutungsgrad beanspruchen. Hinzu kommt noch der Umstand, daß Jung nach diesen Publikationen dem Opus der Alchemisten die letzten 25 Jahre seines Lebens fast ausschließlich gewidmet hat, was nach langen und mühsamen Studien seinen Niederschlag in mehreren einschlägigen Werken fand (vgl. dazu Mircea Eliade, C. G. Jung und die Alchemie, in: Schmiede und Alchemisten, Stuttgart o. J., S. 234f).

Das Fazit seiner geduldigen Untersuchungen hat J. schließlich in „Mysterium Coniunctionis" gezogen. Er selbst hat dieses Buch als sein letztes bezeichnet (1. Hbbd, S. XI). Als es erschien, war er 80 Jahre alt und rundete damit seine Lebensleistung auf imponierende Weise ab.

Dem Außenstehenden, der mit den Grundanschauungen der Jungschen Tiefenpsychologie nicht sehr vertraut ist, muß die Beschäftigung mit dem reichlich abstrus anmutenden Vorstellungsmaterial der Alchemisten ziemlich abwegig vorkommen. Sie scheint sich höchstens durch ein historisches Interesse von merkwürdiger Versponnenheit wenigstens einigermaßen zu rechtfertigen. Jedoch, bereits 1942 hat J. in „Paracelsica" betont, er sei sich „schon lange bewußt" gewesen, „daß die Alchemie nicht nur die Mutter der Chemie" sei, „sondern auch die Vorstufe der heutigen Psychologie des Unbewußten" (Paracelsica, Zürich-Leipzig 1942, S. 177). Diese überraschende Beziehung aufgedeckt und bis in ihre verwirrend vielfältigen Verästelungen verfolgt zu haben, stellt das eigentliche Verdienst des Zürcher Meisters auf dem Gebiet der Alchemie dar. Die Erforschung ihrer fast unüberschaubaren Variationen, die nach Form und Inhalt dem nüchternen Menschen des technisch-naturwissenschaftlichen Zeitalters auf den ersten Blick wie eine völlig überholte Spielerei erscheinen müssen, gehört bei näherem Zusehen ohne Zweifel zu den Großtaten der empiristischen Wissenschaften unseres Jahrhunderts, das an Leistungen von Weltformat an sich schon nicht arm ist.

J.s Anschauungen über die Zielstrebigkeit der Werdeprozesse im seelischen Gefüge des Menschen sind der alchemistischen Devise des „solve et coagula" derart eng verschwistert, daß sich für seine „Komplexe Psychologie" laut Wolfgang Hochheimer ohne weiteres „der einzigartige Begriff der ‚Spagirie'" anbietet, „der in der antiken Naturphilosophie, in den Lehren und Praktiken der Hermetiker und Alchemisten im Hellenismus, in der Renaissance und andernorts vorkommt". (W. Hochheimer, Die Psychotherapie von C. G. Jung, Bern-Stuttgart 1966, S. 15.) Schon der erste Tiefenpsychologe, der sich der Alchemie zuwandte, der mit außerordentlichem Spürsinn begabte Freud-Schüler Herbert Silberer, hatte als „Zentralidee" des opus alchymicum die Prozedur „der Zusammenfügung oder des Zusammenwirkens zweier Dinge" herausgestellt (H. Silberer, Probleme der Mystik und ihrer Symbolik, Darmstadt ²1961, S. 79 [unv. photomech. Nachdr. d. 1. Aufl. v. 1914]). Das entspricht genau der Auffassung Jungs, der Silberers Priorität als Forscher auf diesem Gebiet übrigens öfters eigens unterstreicht (vgl. Psychologie und Alchemie, S. 108. 316. 317; Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, in: Ges. Werke Bd 7, S. 241; Die Psychologie der Übertragung, in: Ges. Werke Bd 16, S. 338, Anm. 28; vor allem in: Mysterium Coniunctionis 2. Hbbd, S. 336 und: Erinnerungen, Träume, Gedanken, Zürich-Stuttgart 1962, S. 207. 208). In „Mysterium Coniunctionis" betont er nun, daß die auf energetischen Phänomenen beruhende Gegensatzstruktur der Psyche" (1. Hbbd, S. XV), wie sie sich vornehmlich in der Gegensätzlichkeit von Bewußtsein und Unbewußtem zeigt, genau den Gegenstand der alchemistischen Naturphilosophie ausmacht. Diese Vorgängerin der modernen Chemie bedient sich dabei einer solchen Bilderfülle, daß sie sich „als ein wahres Schatzhaus der Symbolik" erweist, „deren Kenntnis für das Verstehen der neurotischen und psychiatrischen Vorgänge ungemein hilfreich ist. Umgekehrt aber wird dadurch die Psychologie des Unbewußten auch anwendungsfähig auf jene Gebiet der Geistesgeschichte, wo Symbolik in Frage kommt" (ebda, S. XVII).

J.s Bestreben geht nun dahin, zwischen dem Selbstwerdungsprozeß auch des normalen menschlichen Individuums einerseits – er hat ihn Individuation genannt und zum zentralen Ziel seiner psychologischen Anstrengungen erhoben – und den symbolischen Ausdrucksformen der ars alchymica andererseits unleugbare Entsprechungen aufzuzeigen. Da es angesichts des Symbolreichtums der Alchemie völlig ausgeschlossen ist, die in „Mysterium Coniunctionis" niedergelegten Erkenntnisse des Antipoden Freuds über derartige Zusammenhänge auch nur flüchtig zu behandeln, muß es notgedrungen mit knappsten Andeutungen sein Bewenden haben. Ein tieferes Verständnis dieser äußerst schwierigen Materie läßt sich zudem nur durch ein längeres Studium mit gebührendem inneren Nachvollzug gewinnen. Wie in all seinen alchemistischen Traktaten so liefert Jung gerade auch in „Mysterium Coniunctionis" einen besonders deutlichen Beweis dafür, daß seine „Komplexe Psychologie" weitgehend Projektionspsychologie ist (Diesen ihren Grundcharakter betont auch W. Hochheimer, Über Projektion, in: Psyche IX, 1955/56, 294). Daher stellen die Beschreibungen, welche die Adepten über das opus magnum geben, seiner Meinung nach Äußerungen über die seelischen Werdeprozesse dar, deren Ziel die Ganzheit des Menschen ist, die sich nur per coniunctionem der ihm innewohnenden Gegensätze erreichen läßt.

So behandelt der erste Halbband von „Mysterium Coniunctionis" (unter I. S. 1–42) zunächst „die Komponenten der Coniunctio". Ihnen schließen sich (gemäß II. S. 43–95) „die Paradoxa" insofern folgerichtig an, als die Alchemie wegen ihres beständigen Umganges mit den psychischen Gegensätzen und aufgrund ihrer Vereinigungstendenzen eine spezifische Vorliebe für die paradoxe Sprache besitzt. Den größten Raum aber nehmen die „Personifikationen der Gegensätze" ein (III S. 96–284). Es sind dies: Sol, Sulphur, Luna und Sal, wobei besonders das letztere eine außerordentlich weitschichtige Erörterung erfährt, die erstaunliche Zusammenhänge zutage fördert.

Der zweite Halbband wendet sich sodann ausführlich zwei ganz spezifischen Personifikationen der alchemistischen Gegensatzproblematik zu. Die erste, „Rex und Regina" (IV. S. 1–139), war bereits in „Psychologie und Alchemie" gestreift worden (ebd. S. 320. 392. 489) und ist der Hauptgegenstand von „Die Psychologie der Übertragung" (Nunmehr in: Ges. Werke, Bd 16, S. 173–345). Rex-Sol und Regina-Luna bilden „die klassische Syzygie, welche einerseits Gold und Silber..., anderseits ein himmlisches Paar bedeutet..." (134). Ihre „Krönung, Apotheose und Hochzeit bedeuten die auf höchster Stufe möglich gewordene Gleichsetzung und Gleichberechtigung von Bewußtsein und Unbewußtem, eine erlösende coincidentia oppositorum" (138).

Ebenso wie Rex und Regina „gehört auch das Urelternpaar zu jenen Gestalten, durch welche die Alchemie ihre Gegensatzsymbolik ausdrückt" (140). Deswegen spricht das nächste Kapitel (V. 140–223) von „Adam und Eva", wobei allerdings sehr bemerkenswert erscheint, daß Adam „unvergleichlich häufiger erwähnt wird als Eva" (140). Er wird „als erster Adept" bezeichnet (157–167). In ihm liegt, „eine Gegensätzlichkeit von Grund auf, nämlich der Widerspruch zwischen körperlicher und geistiger Natur, welcher schon früh empfunden wurde" (170). „Der ‚alte Adam'" (176–178) entspricht dem primitiven Menschen in uns und hat etwas mit dem Archetypus des Schattens zu tun (183). Andererseits entspricht „Adam als Ganzheit" (179–185) dem Archetypus des Menschen, personifiziert als solcher die „Idee des Homo-Maximus", in der „sich wiederum das Obere und das Untere der Schöpfung vereinigt" (185).

Im letzten Kapitel (VI. 224–334) behandelt J. dann das eigentliche Thema seiner Altersstudie: „Die Konjunktion". Warum es auch zuvor ständig anklang, wird dadurch verständlich, daß alle Ausführungen bislang Vorbereitungen auf dieses zentrale Bestreben der Alchemie darstellten. Außerdem sind die Vereinigungsbemühungen der Adepten und die Selbstverwirklichungsbemühungen der „Komplexen Psychologie" als Synonyme zu betrachten. „Als die erste Stufe der Konjunktion, bzw. Individuation" haben die Alchemisten „mit Recht die ‚unio mentalis in superatione corporis'" verstanden (241), d. h. sie intendierten die Herstellung eines Wesens, das eine totale Gegensatzvereinigung garantierte. „Es mußte geistig sowohl wie stofflich, lebend so wohl wie unbelebt, männlich wie weiblich, alt wie jung und (vermutlich) moralisch neutral sein. Es mußte vom Menschen geschaffen und zugleich als ein ‚increatum' die Gottheit selber sein (‚Deus terrestris')" (242). Das Hauptsymbol der zweiten Stufe ist dann die sog. „‚chymische Hochzeit', die sich in der Retorte vollzog". Sie besagt die nach der superatio corporis anvisierte „Wiedervereinigung der geistigen Position mit der Körpersphäre" (l. c.). Dieses alchymische Matrimonium erlangt seine unerläßliche Bedeutung dadurch, daß „erst von hier aus die vollendete coniunctio erreicht werden" kann, „nämlich die Vereinigung mit dem, ‚unus mundus'" (246), worunter „die potentielle Welt des ersten Schöpfungstages" zu verstehen ist, „als noch nichts in actu, d. h. in der Zwei- und Vielzahl war, sondern nur Eines" (313). Damit ist dann die dritte und Endstufe der Konjunktion erreicht.

In der chymischen Hochzeit, der alchemistischen Version des archetypischen Hierogamos, erkennt und gestaltet der Adept also meditativ die psychophysische Einheit des Selbst, das „Grund und Ursprung der individuellen Persönlichkeit" (l. c.) bedeutet, und auf eben der Basis dieser „unbeschreiblichen und überempirischen Ganzheit" (316) erwartet und erhofft er die „unio mystica mit der

potentiellen Welt" des unus mundus, der „in der Tat ... der Hintergrund unserer empirischen Welt zu sein scheint"; denn „zweifellos beruht die Idee des unus mundus auf der Annahme, daß die Vielfältigkeit der empirischen Welt auf der Grundlage einer Einheit derselben beruhe, und daß nicht zwei oder mehrere prinzipiell geschiedene Welten zusammen existieren oder miteinander vermengt seien" (317 und 318). Psychologisch ausgedrückt, handelt es sich bei dem mysterium coniunctionis des von den Alchemisten in symbolischem Vorgriff auch „caelum", „medicina universalis", „Alexipharmacum", „medicina catholica", „balsamum" oder „elixier vitae", „vivus lapis" genannten Selbst mit dem unus mundus um eine *„Synthese des Bewußtseins mit dem Unbewußten"* (318. 319, Hvhg. v. J.). Die Eröffnung des psychologischen Aspekts aber bedeutet die Weiterführung der alchemistischen Bemühungen, indem sie auf den Stand moderner Erkenntnismöglichkeiten erhoben werden.

So besteht das Endergebnis der Forschungen J.s über das Opus der Alchemisten darin, daß er die Symbole, die „dort in den Stoff projiziert erscheinen", in den Träumen seiner Patienten wiederzufinden glaubt, nur mit dem Unterschied, daß sie im letzteren Falle „als psychische Symbole verstanden sind. Das arcanum chymicum hat sich also in ein psychisches Ereignis umgewandelt, ohne etwas von seiner ursprünglichen Numinosität eingebüßt zu haben" (324). Dieses neue Wissen hat die moderne Tiefenpsychologie freigelegt. J. hält diese Errungenschaft besonders deswegen für „einen beträchtlichen Fortschritt", weil dadurch „eine große Veränderung" eingetreten sei; „denn aus der Selbsterkenntnis", die mit dieser über die unbewußten Projektionen der Alchemisten hinauslangende „Wendung ins Psychologische" zwangsläufig einhergeht, „ergeben sich gewisse ethische Konsequenzen, die nicht nur Gegenstand des Wissens sind, sondern auch auf praktische Ausführung drängen" (l. c. und 325. 326). Daher „können wir heute sehen, wie der gesamte alchemistische Gegensatzprozeß ... ebensogut den Individuationsweg eines einzelnen Individuums darstellen kann" und die Möglichkeit bietet, „den Individuationsprozeß in seinen hauptsächlichsten Aspekten zu beschreiben" (336. 337).

Wenn wir nun die Frage stellen, was all das eigentlich mit Theologie zu tun habe, dann lassen sich mehrfache Bezugsstränge von beträchtlicher Tragweite aufzeigen. So ist vorab z. B. auf das historische Faktum zu verweisen, daß Christentum und Alchemie fast anderthalb Jahrtausende hindurch, vom Zeitalter der Gnosis – laut Reinhard Federmann (Die königliche Kunst. Eine Geschichte der Alchemie, Wien-Berlin-Stuttgart 1964, S. 22) „besteht kein Zweifel daran, daß die Alchemie, ihrer ganzen Mentalität nach, gnostischen Ursprungs ist" – bis hinauf zu Goethes „Faust", sich ständig berührt haben. Man denke nur an Albertus Magnus (vgl. ebd. 115–131: Der chymische Ofen im Kloster). Es kam sogar insofern zu gegenseitiger Befruchtung, als die Alchemisten bei ihrem Streben nach umfassender Ganzheitserkenntnis „irgendwie alle Anblicke des menschlichen Daseins" in ihr Opus einbezogen, also auch die Offenbarungswahrheiten des Christentums, „die dem vorchristlichen Altertum verborgen" waren, während der christlichen Theologie für ihr Eindringen in die Glaubensinhalte durch die alchemistische Symbolik „etwas wie ein natürlicher Spiegel", nach Art der biblischen Gleichnisse, zur Verfügung stand, „der über die Betrachtung der Natur zur wahren Gnosis führen konnte" (Titus Burckhardt, Alchemie. Sinn und Weltbild, Olten-Freiburg 1960, S. 22 und 19).

Ferner: da wir es beim opus alchymicum offenkundig, wie schon das Endstadium der Konjunktion, nämlich die unio mystica mit dem unus mundus, beweist, mit naturaler Mystik zu tun haben (vgl. z. B. 2. Hbbd, S. 117 und „Psychologie und Alchemie" S. 512, Anm. 1; hierzu besonders erhellend: T. Burckhardt, a.a.O., S. 26–29), ist der Theologe, der die tiefenpsychologische Wiedererweckung dieses auch anthropologisch höchst bedeutsamen Phänomenkomplexes, seinem Rang entsprechend, zur Kenntnis nimmt, ernstlich gehalten, diese spezifischen Ausdrucksformen den wesenseigenen Äußerungen der christlich-personalen Mystik gegenüberzustellen, zumal die Alchemie christliche Elemente in überreichem Maße und oftmals recht bedenkenlos in sich hineingesogen und für ihre eigenen Bedürfnisse relativierend zurechtpräpariert hat. Das daraus entstandene Amalgam, das J.s „Komplexe Psychologie" für die Moderne neu konstituiert hat, ist infolgedessen, auf Kosten des Wesensgehalts christlichen Offenbarungsgutes, derart von Verschleifungen und schillernden Verwischungen durchzogen, daß dem Theologen die äußerst diffizile Aufgabe gestellt ist, hier fach- und sachgerecht zu differenzieren, d. h. für unser empirisch-natur-wissenschaftliches Zeitalter eine ähnliche Klärungsarbeit zu leisten wie z. B. Irenäus von Lyon für die patristische Epoche, nur daß solche Erörterungen wegen des Einblicks in die psychologisch-anthropoligischen Hintergründe und Zusammenhänge dieser Phänomene wie ihn der Fortschritt der historischen und empirischen Wissenschaften nunmehr ermöglicht, heutzutage weit konzentrierter unternommen werden können und auch auf einer viel höheren Ebene naiver Glaubenspathik erfolgen müssen als dazumal (Gerade wegen des nunmehr zur Verfügung stehenden Materials bleibt dennoch der Satz des Irenäus aus „Adversus haereses" I, sub fine, erst recht bestehen: „Adversus eos [sc. die Gnostiker] victoria est sententiae eorum manifestatio").

Weiterhin: durch den Erweis wesentlicher Übereinstimmung zwischen ihren Erhebungen und alchemistischer Bildpraxis stößt die Tiefenpsychologie Jungscher Observanz in eine theologische und pastorale Lücke von beträchtlichem Ausmaß und verhängnisvollen Auswirkungen hinein. Speziell auf die theologische hat Alois Mager vor über 25 Jahren hingewiesen, wenn er damals bemerkte, „wie wenig an sich die theologischen Grundlagen der Mystik noch geklärt sind ..." und daß Theologie und Aszese daher gezwungen seien, „sich mit ihr grundsätzlicher zu befassen und ihr im theologischen Lehrplan neben den bisherigen Fächern einen ebenbürtigen Platz einzuräumen" (A. Mager, Mystik als seelische Wirklichkeit. Eine Psychologie der Mystik, Graz-Salzburg 1946, S. 402). Leider sind wir darin bis heute nicht allzu viel weiter gekommen. Das ist deswegen so bedauerlich und gefährlich zugleich, weil es hier nämlich keineswegs nur um die außergewöhnlichen Formen christlicher Mystik geht, sondern um die Realität alltäglicher Glaubenserfahrungen, die eben nicht, wie fast durchgehend seit der Übermächtigung der Bemühungen Sailers, Hirschers u. a. durch die Neuscholastik, als vage Futilitäten zu betrachten und zu behandeln sind. So steht die pastorale Praxis den mehr oder weniger gereinigten Glaubenserfahrungen lebendiger Gläubiger, in denen sich die gleiche imaginative Grundanlage rührt wie bei den Alchemisten, immer noch ziemlich hilflos gegenüber. Vor allem aber blockiert sie, und zwar seit Generationen bereits, den Erwerb solcher, nunmehr vom Glauben durchwalteten Erfahrungsweisen personalen Charakters viel eher, als daß sie ihn fördert. Es ist sehr wahrscheinlich, daß der horizontale Umtrieb, der seit geraumer Zeit permanent gefordert wird, diesen Ausfall an innerer Glaubenslebendigkeit unbewußt verhüllen soll. Andererseits ist jedoch nachdrücklich zu betonen, daß gerade echte Glaubenserfahrungen sich stets in verstärkte Sozialbezüge umzusetzen pflegen, während die Alchemie „mit ihrer ‚unpersönlichen' Betrachtung der seelischen Welt dem Wege der Erkenntnis, der Gnosis, nähersteht als dem Weg der Liebe" (T. Burckhardt, a.a.O., S. 29).

Damit ist nun zugleich auch auf den grundsätzlichen Mangel der „Komplexen Psychologie" J.s hingewiesen, die mit ihrem Individuationsbegriff zentrale Realitäten des menschlichen Seelenlebens aufgedeckt hat, die ob ihrer anthropologischen Allgemeinbedeutung nicht mehr übergangen werden dürfen, wenngleich ihr Verhältnis zum christlichen Daseinsvollzug erst noch klarer zu bestimmen ist, als das bislang geschah. Wie verhängnisvoll sich das pastorale Ödem der Vernachlässigung einer wirklichkeitsgesättigten Anleitung zu personaler Glaubensunmittelbarkeit bereits ausgewirkt hat, lehrt z. B. das Hippie- und Gammlertum der Gegenwart, dessen fehlgeleitete Sehnsüchte u. a. auch diesen Ausfall durch eine allbeseligende coniunctio mit dem unus mundus über das Mittel der Psychopharmaka wettzumachen suchen. Zumal in dem postalchemistischen Säkulum unserer vielberedeten Leistungsgesellschaft bleibt insbesondere den zahlreichen ursprünglichen, noch auf menschliche Wesensganzheit ausgerichteten und infolgedessen reich veranlagten Naturen z. T. kaum ein anderer Ausweg, wenn unsere Pastoral ihnen die wahrhaft beglückende Lösung weiterhin so kläglich wie bisher vor Augen stellt: die exemplarische Konjunktion (sic!) von Glaubenswirklichkeit und Vollmenschlichkeit, um aus dieser Symbiose heraus elementar zu leben.

Weichs Johannes Tenzler

Winter, Gibson: **Grundlegung einer Ethik der Gesellschaft.** Sozialwissenschaft, Ethik und Gesellschaftspolitik. – Mainz: Kaiser/Grünewald 1970. 303 S. (Gesellschaft und Theologie, Abt. Sozialwissenschaftliche Analysen. Nr. 3) kart. DM 24.–

Der Titel der Originalausgabe „Elemente für eine Sozialethik; sozialwissenschaftliche und ethische Perspektiven des Sozialprozesses" gibt den Inhalt des Werkes treffender wieder als der Titel der deutschen Übersetzung „Grundlegung einer Ethik der Gesellschaft". Der Verf. will eine Einführung in die Probleme einer Ethik der Gesellschaft bieten (13 u. ö.), indem er einige in den USA erarbeitete Hauptrichtungen der Sozialwissenschaft kritisch entfaltet, wesentlich erweitert, vertieft und präzisiert, was in Kap. 4 (‚Das Wesen der sozialen Welt': 101–134) seinen konzisen Niederschlag gefunden hat, auf das hin und von dem her die Kapitel 1–6 zu würdigen sind. Der Leser wird dabei nicht nur mit den bedeutsamen soziologischen Auffassungen in Amerika bekannt gemacht, sondern kann auch die kritische Weiterentwicklung bzw. Einordnung eben dieser Theorien in einen umfassenderen Horizont verfolgen, den der Verf. mit Hilfe der phänomenologischen Methode durch eigene wissenschaftliche Analysen eröffnet und im ‚Wir-Bezug' gegeben sieht. In ihm erblickt er das Apriori der Sozialität, worin Einheit ihm zum „Schlüsselbegriff" (123) wird für alles, was

in der sozialen Welt Bedeutung hat. Diesen Horizont auch nur umrißhaft zu skizzieren, so verlockend das wäre, kann in einer Besprechung – leider – nicht vorgenommen werden. Diese seine Konzeption verlangt ein gründliches Studium, nicht nur weil sie mit Hilfe in der amerikanischen Soziologie intensiv erörterter Termini und Kategorien, die in der deutschen Übersetzung noch öfters in englischer Sprache beigedruckt werden sollten, gezeichnet wird, sondern darüber hinaus Neuland erschließt, das bis zur Freiheit vorstößt und den sozialen Determinismus überwindet.

Relevant für eine Rezension in der ThRv ist auch Kap. 7 („Eine Ethik der sozialen Welt": 225–261), worin die ethische Bedeutung der in Kap. 4 analysierten Sozialität, die in einem konzisen Resümee noch einmal dargeboten wird, hervortritt, und das Verhältnis von Sozialwissenschaft und sozialethischer Reflexion skizziert wird. Der Verf. vermag daraus die grundlegenden Normen des Sozialen – allerdings nur nach ihrer Formalität – zu explizieren, die „in dieser wesentlichen Struktur der Sozialität impliziert sind" (237). Im Wir-Bezug sieht er den Logos und das Ethos für die soziale Wirklichkeit. Er entwickelt es aus der Kernstruktur der Sozialität, sieht im Wesen der sozialen Welt die Basis für eine Sozialethik (10); daraus eruiert er die Normativität der Gegenseitigkeit, welche in der Liebe besteht. Von der in der Kernstruktur angezeigten Normativität unterscheidet er abgeleitete Strukturen, in denen die Gerechtigkeit normative Kraft besitzt, die aber in der Liebe ihr letztes Kriterium hat (242). Man muß das ganze Kapitel mit seinen Subtilitäten und Differenzierungen bedächtig studieren, um die Wahrheit und Gültigkeit der so konventionell klingenden Normen zu erkennen. Der Verf. ist der Meinung, daß sozialwissenschaftliche Ergründung und biblische Tradition sich hier gegenseitig bestätigen und er öffnet so den Zugang zur theologischen Dimension, welche des Verf.s letzte Intention ist (vgl. 11). Von dieser ist jedoch nur andeutungsweise die Rede (vgl. 232; 259; 287); es wird dafür sozusagen nur das Vorfeld erarbeitet. Sein Begriff von Theologie wird nirgendwo so deutlich, daß die Hinführung zur theologischen Dimension schon Konturen gewänne.

Im Schlußkapitel (262–295) wird die Komplementarität von Sozialwissenschaft und Sozialethik um der situationsgerechten Verwirklichung der Sozialität willen als erforderlich aufgewiesen.

Das Buch ist in 3 Teile gegliedert: ‚Das Problem der Sozialwissenschaft' (21–97); ‚Eine Wissenschaft von der sozialen Welt' (101–222); ‚Ethik der Gesellschaft' (225–295). Seine Lektüre stellt hohe Anforderungen. Jedes der 8 Kapitel bietet neben der Überschrift zugleich ein willkommenes erstorientierendes Resümee. 7 beigegebene Tafeln fassen schematisch an passender Stelle den diffizilen Kontext zusammen. Einige festgestellte Druckfehler sind belanglos. Im Namensregister sollte bei Schroeder W. 237 vermerkt, bei Voegelin E. 42 durch 147 ersetzt werden. Das begrüßenswerte Sachregister verhilft zum umsichtigen Studium ohne davon zu dispensieren.

Übersetzern und Verlag ist zu danken, das vorliegende Opus dem deutschsprachigen Forschungskreis zugänglich gemacht zu haben. Viele Einsichten aus amerikanischem soziologischem Denken könnten der Erarbeitung einer Sozialtheologie höchst dienlich sein. Der Rezensent sieht in dieser Veröffentlichung eine 1. thematische Parallele zu seinem Entwurf einer Sozialtheologie (Sozialethik, München 1959), den E. Przywara als „thomasische Soziologie" gewürdigt hat. Winters Opus könnte ein bedeutsamer Impuls zu weiterer Diskussion dieser Thematik werden, die – nach W. Dreier – noch nicht in Gang gekommen ist.

Mainz Ludwig Berg

Bertrams, Wilhelm S. J.: **Quaestiones fundamentales iuris canonici.** – Roma: Libreria Editrice Università Gregoriana 1969. 686 S. Lit 8000.–

Der Verf., Kanonist an der Päpstlichen Universität Gregoriana, Konsultor der päpstlichen Kommission für die Neuordnung des kanonischen Rechts, Peritus des Vaticanum II und Mitglied (!) der ersten Bischofssynode 1967, legt unter einem ziemlich anspruchsvollen Titel eine Sammlung verschiedener Aufsätze aus den Jahren 1944–1969 vor. Die Beiträge (in lateinischer, italienischer und deutscher Sprache) befassen sich in einem ersten Teil mit Fragen der philosophischen und theologischen Grundlegung der kirchlichen Rechtsordnung (Seinsethik und Naturrecht, Ethos des Kirchenrechts), sodann in Teil II mit der Struktur der Kirche (charismatisch-institutionelle Verfassung), im dritten Abschnitt mit der Hierarchie (Primat-Episkopat, Kollegialität), in Teil IV mit dem sogenannten Subsidiaritätsprinzip und schließlich mit Spezialproblemen (Exemtion der Ordensleute, Zölibat). Alles in allem gesehen also ein thematisch gewichtiger und auch formal gut durchgearbeiteter Band.

Es bleibt allerdings zu fragen, ob diese Aufsatzsammlung nicht auch das Schicksal so manch anderer teile, trotz oder gerade wegen der hohen Zielsetzung des Autors einen etwas zwiespältigen Eindruck zu hinterlassen. Eine derartige Publikation bleibt ja meist ein zweischneidiges Unterfangen, vor allem, wenn Teilbeiträge fünfundzwanzig Jahre zurückliegen, fünfundzwanzig Jahre zumal, in denen sich allerhand in Kirche und Welt gewandelt hat. Der Verf. stellt zwar sich und seine Disziplin, die ihm so manche wertvolle Anregung rechtsphilosophischer und rechtsdogmatischer Art zu verdanken hat, in immer wieder überraschender Originalität dar, doch will nicht recht einleuchten, weshalb die aufgezeigten Entwicklungslinien („evolutio in conceptione auctoris", S. 5) nicht bis in die Gegenwart hinein weitergezogen werden.

Die Explosion der modernen Theologie scheint fast spurlos an diesen „Quaestiones fundamentales iuris canonici" vorbeigegangen zu sein, was sich unter anderem im Schweigen über anerkannte theologische Autoren von heute manifestiert. Im übrigen hätte man auch gerne Fragestellungen wie „Demokratisierung der Kirche", geistliches Amt oder Ökumene angegangen gesehen. Ebenso vermißt man etwa in der dringend notwendigen Auseinandersetzung um die Rechtsgestalt der Kirche, bei der der Verf. mit viel Liebe sein Bild der „structura interna – externa" (260–298) zu zeichnen sucht, einen Hinweis auf ein wirklich praktikables und justiziables Recht des Volkes Gottes. Gerade auch wenn man der Auffassung von der Kirche als einer „societas perfecta" nahesteht (46, 53, 100), könnte man sich nach dem Verbleib der menschlichen Grundrechte in eben dieser Gesellschaft fragen und daraufhin zur Kritik am derzeitigen System sowie zu den entsprechenden Postulaten durchstoßen.

Für den Leser des Jahres 1971 wäre die Stellungnahme eines so einflußreichen Kanonisten, der gleichsam auf sein wissenschaftliches Lebenswerk zurückblickt, zu der angesprochenen Problematik vielleicht interessanter gewesen als die vom Verf. seinen „Quaestiones fundamentales iuris canonici" zugerechneten „Scholastikergelübde der Gesellschaft Jesu" (668–675).

Münster Horst Herrmann

Fappani A. – **Goffi** T. – **Ondei** E.: **La polemica divorzista in Italia.** – Brescia: Queriniana 1970. 153 S. kart. Lit 1500.–

Das vorliegende Buch gibt einen geschichtlichen Überblick über die seit über hundert Jahren unternommenen Versuche, die Scheidung im katholischen Italien einzuführen (vgl. dazu etwa das Buch „Così annulla la Sacra Rota. Divorzio di classe nell'Italia clericale" von M. Mellini, Roma 1969). Es ist in einer echten, wenn auch manchmal übertrieben erscheinenden Sorge um den Bestand von Ehe und Familie in der besonders gelagerten gesellschaftlichen Struktur dieses Landes geschrieben. So ist auch die von aktueller Polemik getragene Absicht verständlich, das katholische Eherecht ohne Abstriche durchzuhalten. Die beiden Aufsätze im Anhang von E. Ondei „Stato e Chiesa di fronte al divorzio" und von T. Goffi „Il divorzio nella valutazione cristiana" erheben denn auch nicht den Anspruch, in die theologische und kanonistische Diskussion um die Unauflöslichkeit der Ehe, wie sie sich etwa im deutschen Sprachraum findet, wegweisend einzugreifen.

Nachdem der italienische Staat nun seit kurzem unter besonderen Umständen eine zivilrechtliche Scheidung ermöglicht, ist das Buch allein für einen begrenzten Leserkreis von historischem Interesse. Die Tagesereignisse haben sein Anliegen hinter sich gelassen.

Münster Horst Herrmann

Grosse-Jäger, Hermann: **Eucharistiefeier für Kinder.** Ein Werkbuch für Eltern, Kindergärtnerinnen, Priester und Lehrer zur Vorbereitung der Eucharistiefeier für Kinder vom 5.–8. Lebensjahr. – Düsseldorf: Palmos 1969. 154 S. Balacron DM 12.80

Da Professor Dr. E. J. Lengeling (Münster) im Vorwort auf die Erfordernisse eines solchen Buches vor allem in Sicht auf das Vaticanum II hinweist und der Verf. in der Einleitung den phänomenologischen Ansatz (Unbehagen gegenüber verschiedenen Formen und Weisen der Meßfeier mit Kindern) aufzeigt, setzt letzterer sich weiters in fünf ausführlichen Kapiteln mit dem Gesamtproblem der Kindermesse (11–76) auseinander. Diesem ersten, mehr theoretischen Teil, läßt der Verf. den ein Werkbuch rechtfertigenden praktischen Teil (mit Textvorschlägen, Liedern, kurzen Predigtskizzen ...) folgen. Es ist daher verständlich, daß vor allem Praktiker dem Buch eine gute Empfehlung bescheinigen.

Doch sollte man nicht vergessen: Gerade die Praxis bedarf gründlicher Untersuchung und Basierung durch die heute zur Diskussion stehende Theorie. So wollen auch die Theoretiker zu Wort kommen. G.-J. meistert dieses Anliegen souverän. Er skizziert nämlich anfangs (Kap I, S. 11–25) in knappen „Traktaten" die Fragenkomplexe „Liturgie und Kindermesse". In einem ersten von drei Themenkreisen beleuchtet er die „Entwicklung der Meßfeier" grundsätzlich, wobei er vor allem den

Ausgangsstand seiner Arbeit, die Doppelgeleisigkeit in der Kindermeßfeier (z. B. Erwachsenentext wird leise gelesen, der Kindermeßtext von einem Lektor vorgebracht) klar absteckt. Weiters bietet G.-J. die Bestimmungen der Konzilskonstitution über die hl. Liturgie (1963), welche die Messe als „Tun aller Versammelten" charakterisiert und ein so geübtes Doppelgeschehen ablehnt. Kritisch setzt sich der Autor dann auch mit „der neuen Situation, die neues Bedenken fordert" (15–25) auseinander. Ausgehend von der Schwierigkeit gemeinsamer Gottesdienstfeiern (verschiedene Altersstufen, unüberschaubare Menge; Eltern-Kind„konflikt" ...) verweist der Verf. zugleich auf folgenschwere Nachteile der „Nur-Kindermesse" hin. („... es darf keine Isolierung geben"; „Fortführung des Taufkatechumenats"; Dreher: „... der gute Erwachsenengottesdienst ist der beste Kindergottesdienst ..."). Eine Vielzahl an Fragen mit einer großen Streubreite an Ansichten also.

Wie versucht sich nun G.-J. aus diesem fatalen Zweifrontenkrieg herauszumanövrieren? Das Zauberwort heißt: „Kindermesse als Gruppen-Gottesdienst" (19). Bestimmt keine absolute Neuheit – aber der Verf. versteht es, eine Menge von Gründen und Bedingungen für diesen Ansatz gesammelt darzubieten, Kriterien (Kindes- und Altersgemäßheit, Vorbereitung, Fassungsvermögen ...) aufzuzeigen und methodische Konsequenzen durchzudenken. Unter diesem Aspekt „formt" G.-J. „die Ordnung eines Gruppengottesdienstes für Kinder" (22–25), wobei er eher die Ausrichtung nach einem Erwachsenengottesdienst (als nach einer differenzierten Kinderfeier) im Auge hat.

Diesem Standpunkt entsprechend entwirft in der Folge der Verf. sehr subtil die „Eucharistiefeier für fünf- bis achtjährige Kinder" (Kap II, S. 26–34). Der Inhalt in Schlagworten: Einiges zum Alter der Kinder (psychologisch: Grundbefindlichkeit ...); Gründe für den Status dieser Feier (theologisch: Das Verhältnis des Kindes zu Gott – Kinderglaube – und zum Sakrament im Gesamtrahmen der rel. Erziehung): „Kinder-Eucharistie" im Rahmen der Gottesdienstplanung einer Gemeinde (Rel. pädagogisch-methodische Erwägungen: Wie oft, zu welcher Zeit, mit wem ...?)

Am ausführlichsten allerdings wird das Kapitel III: (35–46) „Strukturelemente einer Meßfeier für Kinder" behandelt. Zweifellos ist es schwierig von der Erwachsenenfeier her treffsicher auch kindgemäß wirklich passende Schwerpunkte zu setzen. G.-J. stellt sich daher sehr gezielt einem Wagnis: (fast in Widerspruch zu Kapitel I und II!). Er läßt die Feier auf Eigenerfahrungen und Eigenansätzen aus der Kinderwelt basieren. Dieser kühne Wurf hat insofern reichen Erfolg gebracht, als diese Ideen zur Arbeitsgrundlage der Komission für Kinderliturgie im deutschsprachigen Raum wurden (bereits in der empfehlenswerten Broschüre „Gottesdienstfeier für Kinder" Deutscher Kat. Verein – München 1970 literarisch fixiert). In den einzelnen Teilschritten dieses Kapitels begegnet der Verf. dann einzelnen „Elementen der Feier". Er seziert diese nach Inhaltsfragen, Schwierigkeitsmomenten, Problemen des Vorverständnisses, nach pastoralen Anliegen usw.... um jeweils abschließend zum „Geeignetsten für die Euchristiefeier mit Kindern" zu kommen.

Vorwiegend organisatorische Probleme werden im Kapitel V (Der Raum: Teilnehmerzahl? Gliederung und Einrichtung? Größe und Auswahl? S. 65–69) und VI (Die Eltern und Katechumenatshelfer: Mitwirkung, Kontakte und Gesprächskreise, Übernahme liturgischer Funktionen mit und durch die Elternschaft) besprochen. Soweit der Inhalt.

Wie schon erwähnt, stellt dieses Werk einen entscheidenden Schritt zur Lösung der aufgezeigten Themenkreise dar. Entscheidend deshalb, weil G.-J. das Verständnis des Kindes in der jeweils bestimmten Alters- und Entwicklungsstufe zum Ansatz erwählt hat und daher von vornherein „nicht über die Köpfe der Kinder hinweg" (Tilmann) redet. Leider bleiben hierbei aber einige andere Probleme offen wie z. B.: der Versuch eines nahtlosen In-eins-Setzens von Erwachsenengottesdienst und Kindermeßfeier. In diesem Fall mischt er eine Vielzahl von Meinungen zu einem vielstimmigen Ganzen, wobei man die sonst so klar verfochtene eigene Linie vermißt. Hier wäre zweifellos der Weg, den Lelubre/Laurentin in ihren „celebrations" -- „Einführung in die Kinderliturgie" – anbieten, günstiger, obwohl dort fehlende Methodik den angestrebten Erfolg in Frage stellen.

Aus einigen solcher Ungereimtheiten rekrutieren ungewollte Akzentverschiebungen und echte Mängel im praktischen Teil. Stellvertretend für viele seien nur einige allgemeine Merkmale aufgeführt: zu abstrakte Sprache in Gebetsbeispielen; antiquierte Formulierungen; häufig rein deduktives Entfalten von Perikopen in den Predigtskizzen ...

Den gewiegten Kenner kinderliturgischer Probleme, den emsigen und pflichtbewußten Praktiker, den heißhungrigen und hilfesuchenden „Interessenten", den engagierten katech. Berater usw. wird dieses Werk nicht nur vorzüglich über den Stand der heutigen Entwicklung informieren, sondern auch darüber hinaus eine echte Orientierung für künftige Theorie und Praxis bieten.

Graz Albert Höfer

Laurentin, André und **Dujarier,** Michel: **Catéchuménat. Données de l'histoire et perspectives nouvelles.** – Paris: Éditions du Centurion 1969. 437 S. (Publications de l'Abbaye de Saint André. Vivante Liturgie 83) kart. FF 25.75

Da Jahrhunderte hindurch die Praxis der Kindertaufe vorherrschte und Taufe und Glaube, Taufe und Bekehrung voneinander getrennt waren, konnte der Blick auf den inneren Zusammenhang von Glaube und Taufe verlorengehen. Was Taufe und Sakrament sind, bestimmte man von der Kindertaufe her. Inzwischen hat man wieder die Erwachsenentaufe als Vollform der Taufe sehen gelernt. Dazu hat unter anderem die Erneuerung des Katechumenats während der letzten 15 bis 20 Jahre in Frankreich und in anderen Ländern beigetragen. Sie hat wesentliche Themen wie: Glaube und Sakrament, Bekehrung, Liturgie und moderne Mentalität, Verantwortung und Engagement der Christen in den Blickpunkt gerückt. Das im folgenden vorgestellte Werk bietet eine erste systematische Darstellung aufgrund der jüngsten Erfahrungen mit dem erneuerten Katechumenat in Frankreich und in Dahomey/Westafrika und aufgrund historischer Forschungen über den altchristlichen Katechumenat. Sein Titel, der im Deutschen etwas blaß mit „Katechumenat in Geschichte und Gegenwart" wiedergegeben werden könnte, läßt auf einen Zusammenhang zwischen dem altchristlichen und dem erneuerten Katechumenat schließen.

Die Verf. haben nicht die Absicht, die „gegenwärtigen Erfahrungen" mit dem erneuerten Katechumenat darzustellen und „unmittelbar praktische Anregungen" (288) zu geben. Vielmehr wollen sie aufgrund der Geschichte des altchristlichen Katechumenats und der neuen Erfahrungen „die konstitutiven Elemente des Katechumenats" (13f) herausstellen und damit „ein Arbeitsintrument" (288) für „verschiedene Realisierungsmöglichkeiten" (14) bieten.

Ende der fünfziger Jahre haben die Verf. in einer der Katechumenatsgemeinschaften von Paris zusammengearbeitet. Beide haben über Themen aus der Patristik gearbeitet, Dujarier z. B. über die Patenschaft der Erwachsenen in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche (Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Église. Recherche historique sur l'évolution des garanties et des étapes catéchuménales avant 313. = Parole et Mission 4. Paris: Les Éditions du Cerf 1962. 451 S.) Beide nehmen, zwar in verschiedener Weise, auch weiterhin an der Arbeit des Katechumenats teil: Dujarier in Dahomey, Laurentin als Arbeiterpriester in Paris. Ihr Werk ist also aus ständiger Konfrontation von Praxis und Reflexion erwachsen.

Auch das Werk selbst stellt in mehrfacher Hinsicht eine Konfrontation dar. Die neuen Problemstellungen und Erfahrungen werden mit denen des altchristlichen Katechumenats konfrontiert. Dabei wird deutlich, daß die geschichtliche Entwicklung damals und heute umgekehrt verläuft: damals zum Verschwinden des Katechumenats, heute zu seinem Wiederaufleben. – Die Autoren vergleichen den Katechumenat in einem altchristlichen Land (Frankreich) mit dem Katechumenat in einem Land mit junger Christenheit (Dahomey). Dabei werden dieselben Grundstrukturen sichtbar. Die Unterschiede liegen in der andersgearteten Situation der Kirche und in der verschiedenen Mentalität der Menschen. Hier werden Perspektiven künftiger Zusammenarbeit erkennbar. – Die instituitonelle Kirche wird konfrontiert mit der Mentalität verschiedener Kulturen und mit der Mentalität des modernen von der Technik geprägten Menschen. Das bedeutet nicht nur eine Kontestation der institutionellen Kirche, sondern auch bestimmter Formen des Katechumenats. – Die einzelnen Teile des Werkes stehen in einer gewissen Spannung zueinander. Dujarier hat die beiden ersten Teile verfaßt, Laurentin das erste Kapitel des zweiten Teiles und den dritten Teil. Obschon die Verf. ihre Texte ausgetauscht und überarbeitet haben und obschon sie bemüht waren, persönliche theologische Einstellungen zurücktreten zu lassen, bleibt dem Leser eine unterschiedliche Akzentuierung nicht verborgen. – Diese mehrfache Konfrontation und das Engagement der Autoren verleihen dem Buch Lebendigkeit und regen zur Auseinandersetzung an.

Das Werk ist in drei Teile gegliedert. Der erste Teil „Geschichte des Katechumenats und seiner Pastoral" (23–82) zeichnet die Geschichte des altchristlichen Katechumenats nach und arbeitet seine Grundlinien heraus: Glaube und Bekehrung sind die inneren Strukturen der Vorbereitung auf die Taufe. Dabei erscheint das 2./3. Jahrhundert, und nicht das 4./5. Jahrhundert, als das goldene Zeitalter des Katechumenats. Der zweite Teil „Wort Gottes und Bekehrung" (83–171) stellt die

beiden Hauptabschnitte des Weges der Bekehrung dar: erstens den Weg zu einem anfänglichen Glauben bis zum Eintritt in den Katechumenat, die Zeit der „Evangelisation" (2. Kapitel, 114–143); zweitens die Vertiefung der Bekehrung, wobei Katechese und Patenschaft zur Sprache kommen, die Zeit des eigentlichen Katechumenats bis zur Taufe (3. Kapitel, 144–171). Das 1. Kapitel dieses Teiles „Die Gesetze des Weges der Bekehrung" (89–113) erläutert die Begriffe Zeichen und Kerygma, spricht von den Zeichen der Bekehrung und von der Unterscheidung der Zeichen und nennt die liturgischen und katechetischen Etappen des Katechumenats. Der dritte Teil „Liturgie und Bekehrung" (173–281) ist der Katechumenatsliturgie vom Eintritt in den Katechumenat bis zur Taufe gewidmet. Das 2. Kapitel dieses Teiles (187–199) macht den Zusammenhang zwischen „Riten und Bekehrung" deutlich. Das 3. Kapitel bietet grundsätzliche Überlegungen zum Thema „Katechese und Liturgie". Auf die Schwierigkeiten des modernen Menschen mit den Zeichen und mit der Sprache der traditionellen Liturgie weist das 5. Kapitel „Ritus und moderne Mentalität" (268–281) hin und nennt Gesichtspunkte für einen Lösungsweg. Etwas mehr als ein Drittel des Buches (289–437) umfaßt einen Anhang mit praktischen Vorschlägen (291–339: Anleitung zur Erarbeitung einer Vorkatechese in Dahomey. Eine Auswahl katechetischer Lieder. Überlegungen zur Entlassung der Katechumenen vor der Eucharistiefeier. Vier Texte für Katechumenatsfeiern.), eine meist in den ausführlichen Anmerkungen (340–397) untergebrachte Bibliographie und einen Schriftstellen-, Sach- und Namensindex (404–430). Zusammenfassungen am Ende der drei Teile und Inhaltsübersichten am Beginn der einzelnen Kapitel erleichtern die Lektüre.

Die Ausführungen kreisen um das Thema „Bekehrung". Bekehrung wird als umfassender Lebensvorgang verstanden. Sie betrifft den geschichtlichen Menschen unter dem Anruf Gottes, in seiner individuellen und sozialen Dimension, als Einheit von Leib und Seele. Der menschliche Reichtum des Weges einer Bekehrung kommt in Sicht. Allerdings könnte der Begriff „Bekehrung" in anthropologischer und in ekklesiologischer Sicht vertieft werden.

Weil transzendental-anthropologische Überlegungen fehlen, werden trotz theoretischer Abwehr einer vermeintlichen Konkurrenz gleichwohl göttliches und menschliches Handeln oft nebeneinandergestellt. Das verleitet verschiedentlich zu einer supranaturalistischen Sprache. Die theologisch richtige Feststellung: „Alles ist Gabe Gottes" (169) führt zu der Aussage: Wenn die Menschen auch nur Instrumente seien, müßten sie sich doch bemühen, „intelligente und kompetente Instrumente zu sein" (170). Oder (ohne Hervorhebungen im Text): „Der Weg der Bekehrung hängt nicht nur vom Wort Gottes ab, das verkündet und angenommen wird. Es hängt auch vom Leben Gottes ab, das die Liturgie fortschreitend in den Taufetappen vermittelt" (285).

Auch die soziologische und psychologische Seite der Bekehrung wird nicht ausdrücklich reflektiert. Die individuelle Seite der Bekehrung wird herausgestellt: „Die Bekehrung ist wesentlich eine persönliche Begegnung." (115). Zwar geschieht sie nicht ohne Vermittlung von Menschen. Zwar muß sie sich in sichtbaren Zeichen äußern und hat nicht nur für die Existenz des einzelnen Bedeutung, sondern hat auch „universale Bedeutung" (105). Doch scheint diese soziale Seite mehr als Voraussetzung und Folgerung gewertet zu werden.

Es fehlt eine ausdrückliche Reflexion über das Ziel des Katechumenats. Da das vorliegende Werk bereits 1966/67 abgeschlossen wurde (vgl. die Anmerkungen Nr. 321 und Nr. 355 bis auf S. 368 bzw. 372) – eine Bemerkung dieser Art hätte eigentlich in das Vorwort des 1969 erschienenen Buches gehört –, konnte die neue Konzeption des Katechumenats, die sich seit 1967 immer mehr durchsetzte und die auf dem nationalen Katechumenatstreffen 1969 in Paris formuliert wurde, noch nicht zur Sprache kommen. Man fragt nicht mehr ausschließlich: „Wie können wir die Katechumenen bzw. die Neugetauften in die bestehenden Gemeinden einfügen?", sondern: „Wie entsteht und wächst die Kirche in kleinen Gruppen von den Katechumenen her?" Indes wird das Problem verschiedentlich gestreift, wenn es z. B. heißt: „Die Kirche bringt kein fertiges Christentum" (134). Oder wenn betont wird, man müsse neue Formen christlichen Lebens für die Welt von morgen suchen (143). Oder wenn auf die Erfahrungen mit kleinen lebendigen Gruppen hingewiesen wird (212). Man sieht deutlich die Gefahr, daß die Neugetauften von den traditionellen Gemeinden absorbiert werden oder gegen sie revoltieren und so in beiden Fällen ihrer Berufung gegenüber den Gemeinden nicht nachkommen können (216). Etwas ausführlicher wird dem Problem der institutionellen Kirche erst auf den letzten Seiten des Buches nachgegangen (286–288).

Vielleicht hätte auch das Prinzip der patenschaftlichen Verantwortung der Kirche gegenüber den Katechumenen deutlicher herausgestellt werden können. Zwar unterstreichen die Verf. die patenschaftliche Aufgabe, wenn sie feststellen: „Man kann sogar sagen, daß der Katechumenat aus der Patenschaftsfunktion der Kirche erwachsen ist" (159). Doch handeln sie das Thema „Patenschaft" ausführlicher erst im dritten dem eigentlichen Katechumenat gewidmeten Kapitel des zweiten Teiles auf nur sieben Seiten (158–164) ab (möglicherweise im Hinblick auf die Darstellung des bereits genannten Werkes von Dujarier über die Patenschaft. – Hier wäre auch ein anderes, mehr praxisbezogenes Buch über die Patenschaft zu nennen: Parrainage et vie chrétienne des adultes. Hrsg. vom Service National du Catéchuménat. Recherches Patorales 35. Paris: Éditions Fleurus 1969. 196 S.).

Der Abschnitt über Katechese (Inhalt der Katechese und Pädagogik der Katechese, 153–158) hätte breiter ausgebaut werden können. Dagegen bieten die Abschnitte über das Kerygma (96–101), über die Zeichen der Bekehrung und ihre Beurteilung (105–109, 137–140), über die sog. Vorkatechese (122–137), über die Liturgiekatechese (200–205) – um nur einiges hervorzuheben – ausgezeichnetes Material. Beachtenswert sind die Forderungen, die sich aus der Stellung des Katechumenats im Aufbau der Kirche zwischen der Stufe der Evangelisation und der Stufe der Eucharistiegemeinschaft ergeben: Katechese kann man nur denen erteilen, die bereits glauben; sonst bleibt es bei Formeln. Sakramente kann man nur denen spenden, die bewußt den Glauben leben. Die fünfzig Seiten (mehr als ein Sechstel des ganzen Textes), die dem in Etappen aufgegliederten Erwachsenentaufritus von 1962 gewidmet sind, werden vorab historisches Interesse finden, seit inzwischen die neue Fassung des Erwachsenentaufritus von 1966/67 ad experimentum in Gebrauch ist.

Der Verzicht der Verf., die geschichtliche Entwicklung des erneuerten Katechumenats von 1950/53 bis 1966 nachzuzeichnen, dürfte einem Leser, der mit den französischen Verhältnissen nicht vertraut ist, das Verständnis erschweren. Denn er erfährt nicht, welche verschiedenen Komponenten zur Erneuerung und Ausgestaltung des Katechumenats in Frankreich beigetragen haben, sieht man von der kurzen historischen Skizze (177–178) einmal ab. Auch die Auswirkungen des Katechumenats auf die übrige Pastoral werden nur angedeutet (168f, 216f, 286–288). Doch ist die Lektüre allen zu empfehlen, die sich mit den Fragen des Erwachsenenkatechumenats und der Erwachsenentaufe beschäftigen. Alle, die in der Vorbereitung Erwachsener auf die Taufe bzw. auf die volle Zugehörigkeit zur Kirche tätig sind, lädt das Buch ein, die eigene Erfahrung zu überdenken, und gibt ihnen Anregungen für die weitere Arbeit.

Münster Dietrich Zimmermann

Biemer, Günter: **Edilbert Menne und sein Beitrag zur Pastoraltheologie.** Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung insbesondere zur Dorfkatechese der Aufklärungszeit. – Freiburg – Basel – Wien: Herder 1969, XIV, 225 S. (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge, Bd 25)

Die Habilitationsschrift des jetzigen Ordinarius für Pädagogik und Katechetik in Freiburg behandelt die pastoraltheologische Leistung eines bisher fast völlig unbekannten theologischen Schriftstellers der Aufklärungszeit, der zwar nicht als eigenständiger Theologe bezeichnet werden kann, aber hervorsticht durch sein umfangreiches katechetisches Schrifttum.

Mit umsichtigem Fleiß trägt B. alle erreichbaren Einzelheiten über die Herkunft und das Leben Mennes zusammen (9–48). Aus den verstreuten Angaben entsteht ein anschauliches Lebensbild. Nachdem B. einen Überblick über Mennes katechetische Schriften vorgelegt hat (51–68), schält er aus den 82 Bänden gedruckter Werke und aus einer Menge handschriftlichen Materials die Umrisse der geistigen Gestalt seines Autors heraus. Gerade in diesen Kapiteln des 2. Teiles tritt die Leistung B.s deutlicher hervor als in dem vorhergehenden, mehr referierenden: B. zeigt die Quellen für das Denken Mennes auf (128–140) und hebt dessen Vorstellungen deutlich ab von der aufklärerischen These des Vorrangs der Vernunft vor der Offenbarung. Er zeigt, wie es Menne gelingt, aufklärerisches Gedankengut in das Gesamtgefüge seines Glaubensbewußtseins aufzunehmen, ohne daß dieses Schaden leidet, und wie Menne sich deutlich unterscheidet von der anthropozentrischen Orientierung mancher Vertreter der Aufklärungspastoral. Er zeigt Menne als eine für die modernen Ideen der Aufklärung

aufgeschlossenen und dennoch der theologischen Tradition verpflichteten Theologen (69–86, 122–126).

In der Moraltheologie zeigt er ihn stärker beeinflußt vom Jansenismus als von der Aufklärung (86–96). Mit stichhaltigen Gründen meint B., Menne habe die Betonung der Ethik und Moral durch die Aufklärer nur zum Anlaß genommen, um seine jansenistisch beeinflußte und juristisch akzentuierte Sittenlehre in aller Breite entfalten zu können (95f).

In kritischer Distanz zeigt B. auch die Unstimmigkeiten im Lehrgebäude Mennes, z. B. den Unterschied zwischen seinen Vorstellungen vom Guten und von der Sünde; er weist hin auf seinen verengten Begriff der Sünde überhaupt und auf seinen falschen Begriff der Todsünde und der Erbsünde (91–93).

Bemerkenswert sind die Ausführungen über paraliturgische Feiern wie Bibel-Eid (98f), Kreuzfeier (104), Taufgelübde-Erneuerung (109) und Versöhnungsfeier (110). Ebenso aufschlußreich sind die Darlegungen des dritten Teiles (143–173) über das methodische Unterrichtsverfahren Mennes: M. will den ganzen Menschen ansprechen, nicht nur seinen Verstand, und zieht daraus methodische Konsequenzen, die man – entsprechend der üblichen Darstellung der Aufklärung – von einem Katechetiker dieser Zeit nicht erwartet. B. zählt Menne mit Recht zu den ersten Vertretern einer katechetischen Formalstufenlehre (163).

B. versteht es, ein sehr umfangreiches Material auf knappem Raum wiederzugeben und mit einem Stoff umzugehen, der an sich nur schwer für saubere theologische Erörterungen aufzuschließen ist. Die Arbeit stellt einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der Katechetik dar.

Münster Adolf Exeler

Lorey, Elmar Maria: **Mechanismen religiöser Information. Kirche im Prozeß der Massenkommunikation.** – München/Mainz: Kaiser/Matthias Grünewald 1970. 140 S. (Gesellschaft und Theologie, Abteilung Praxis der Kirche, Nr. 2) kart. DM 9.50

Unter den in jüngster Zeit nicht mehr seltenen Auseinandersetzungen mit dem Problem Kirche und Massenkommunikation ist die hier vorliegende Studie eine der anregendsten. Der Autor darf dreifache Kompetenz beanspruchen: Er hat Theologie studiert, beherrscht die publizistikwissenschaftliche Grundliteratur und ist als journalistischer Praktiker Moderator der Fernseh-Sendereihe „Tagebuch – Aus der katholischen Kirche" des Zweiten Deutschen Fernsehens.

Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist dann auch die Erfahrung, die er mit kirchlichen Sendungen in seinem Medium gemacht hat, – mehr noch mit der kirchlichen Präsenz in den deutschen Rundfunkanstalten, wie sie allenthalben durch verschiedene Formulierungen und Regelungen abgesichert und verhältnismäßig gut eingespielt ist. Eben diese Absicherung ist Lorey, wie vielen seiner Kirchenfunk-Kollegen, ein Dorn im Auge, der ihm aber nur gelegentlich den Blick trübt.

Seine Abhandlung bietet sich auf den ersten Blick in musterhafter gedanklicher Ordnung dar: Nach dem „Prozeß der Massenkommunikation" (Kapitel I) wird die „öffentliche Kirche und die Kirche in der Öffentlichkeit" diskutiert (II), die „Struktur des öffentlichen Redens der Kirche" unter den Aspekten von Verkündigung, Aktualisierbarkeit, Jargon, Gewaltlosigkeit und Verfremdung betrachtet (III), die „Funktion des öffentlichen Redens der Kirche" untersucht (IV) und die „kirchliche Rede als gesellschaftliche Information" angesprochen (V). Dieser einleuchtenden Abfolge entspricht leider nicht immer und überall die gedankliche Ausführung: Die Generalthese darf man in der Überschrift des Vorwortes vermuten: „Kommunikation auf Verdacht" betreibe die Kirche, jedenfalls in den audiovisuellen Medien, an deren Sendezeit in beachtlichem Umfang teilzuhaben, ihr, ohne daß sie entsprechend vorbereitet war, gewissermaßen in den Schoß gefallen sei. Loreys Vorwurf, daß die kirchliche Hörfunk- und Fernseharbeit, aber auch die Theologie, die dieser das Fundament zu liefern hätte, bisher auch die Nachbereitung versäumt hätten, ist zum guten Teil richtig. Daß verschiedene geistige Probleme kirchlicher Mediennutzung, z. B. das des medienbezogenen Verkündigungsbegriffs, bis heute nicht befriedigend gelöst sind, hat aber seine Ursache nicht zuletzt in der öffentlich-rechtlichen Konstruktion des Rundfunkwesens in der Bundesrepublik Deutschland: Es fordert dazu heraus, das Repräsentiert-Sein (neben anderen gesellschaftlichen Gruppen) als eine existenzielle Öffentlichkeitsaufgabe wichtiger zu nehmen, als es einer in die Gesellschaft hineinwirkenden Erneuerung der Kirche vielleicht gut tut. Denn hinter der Kritik Loreys an der „Kirche im Prozeß der Massenkommunikation" steht als übergeordnetes Ziel sein Bild einer noch – und auf die Gesellschaft hin – zu reformierenden und zu dynamisierenden Kirche; dies wird am deutlichsten im Negativen, wenn er der Kirche vorwirft, „Gott weiterhin unmittelbar als Garanten für einen statischen Zustand der Welt herauszustellen" (112). So gut der Autor sonst mit publizistischen Kategorien umzugehen weiß, – in diesem Zusammenhang spielt ihm ein sehr unpräzises Verständnis der heute begrifflich kaum noch brauchbaren „Öffentlichen Meinung" einen Streich. Von der öffentlichen Meinung in der demokratischen Gesellschaft „mit ihren technischen Kommunikationsmitteln" zu sprechen und sie für unsere Gesellschaft als den nahezu „unbestrittenen Ausleger menschlichen Daseins" (118) in Anspruch zu nehmen, widerspricht Loreys eigenem Bericht über Möglichkeiten und Grenzen der Medienmacht (z. B. 91ff) und ist schon wegen der heute nur noch schlagwortartigen Qualität von „öffentliche Meinung" nicht haltbar. Es hat demnach wenig Sinn, die Kirche diesen Weg gehen zu heißen und zugleich, wie es in der vorerst noch undurchsichtigen Situation naheliegt, nach neuen Theologien (120, vorher schon 68) zu rufen.

Das Hauptverdienst des Buches liegt darin, Ansätze publizistikwissenschaftlichen Denkens ziemlich präzise auf die Gegebenheiten und Vorgegebenheiten kirchlicher Medienkommunikation angewandt zu haben und sie auf diese Weise einem Lesepublikum, das solche Begriffe allenfalls vom Hörensagen (oder gar nicht) kennt, nahe gebracht und mit Inhalt gefüllt zu haben. Die Überlegungen zum gesellschaftlichen Kommunikationsbedürfnis, das einerseits in Widerspruch treten kann zum kirchlichen Anspruch, motiviert allein durch „göttlichen Auftrag", – das andererseits kirchlicher Medienkommunikation die Falle der Anpassung an breite Publikumserwartungen stellt (54–57), sind weiteren Nachdenkens wert, – bei kirchlichen Kirchenfunkbeauftragten ebenso wie bei Kirchenfunkredakteuren, die dieser Falle durch Eigenwüchsigkeit (auch theologisch) um jeden Preis entgehen möchten. Auch der abschließende Hinweis auf innerkirchliche Kommunikationsschwierigkeiten führt an eines der Kernprobleme kirchlicher Öffentlichkeitsaussage heran (135), während die Erörterung der Aktualisierung längst bekannter Inhalte (– wem ist denn das Evangelium noch echte news? –) mit etwas zu optimistischer Hoffnung auf Verfremdungstechniken nach Brechtschem Vorbild verknüpft wird (69 und 82ff).

Münster Michael Schmolke

Klaes, Norbert: **Stellvertretung und Mission.** – Essen: Ludgerus Verlag 1968. 118 S. kart. DM 18.–

N. Klaes formuliert die Absicht seiner Studie: „An einem wesentlichen, heute viel diskutierten Punkt möchten wir versuchen, das Verhältnis der Kirche zur Welt klarer zu stellen: am Stellvertretungsgedanken" (15).

In der übersichtlichen Abhandlung wird der Gedanke der Stellvertretung ohne Abschweifung und in wohltuend schlichter Sprache im Alten und Neuen Testament (1. u. 2. Kapitel), im Verhältnis von Welt und Kirche (3. Kapitel) und schließlich als missionarische Tätigkeit (4. Kapitel) dargestellt. Indem Klaes gleich zu Beginn seine Fragestellung am Beispiel der „Kleinen Brüder Charles de Foucaulds", welche die Grundhaltung der personalen Stellvertretung in Gebet und Leiden zu verwirklichen trachten, um dadurch am Erlösungswerk Christi mitzuarbeiten, „konkretisiert" (15f), macht er deutlich, daß er keine vordergründige Analyse zu dem Tagesthema Welt und Kirche zu geben beabsichtigt, sondern den tieferen spirituellen Sachverhalt in dieser Beziehung aufhellen möchte. Stellvertretung als personale Grundhaltung, als Sein für die andern, gründet im Geheimnis der Stellvertretung Christi und erscheint von daher als Wesens- und Existenzbestimmung von Kirche und Christ. Stellvertretung als personaler Einsatz der ganzen Existenz in Glaube und Liebe für die vielen bedeutet die tiefste und zugleich allgemeinste Form christlicher Mitwirkung am Heil der Welt. Es ist durchaus berechtigt, die so verstandene personale heilsvermittelnde Stellvertretung als die tiefste Form der missionarischen Tätigkeit der Kirche zu begreifen. Ein Beispiel so verstandener missionarischer Existenz ist die kleine Therese, „die nur im Kloster gelebt, sich in ihrem Gebet und Opfer aber immer als Missionarin gewußt hat und von der Kirche auch offiziell als Patronin der Mission anerkannt wurde" (104). Die praktischen, missionsmethodischen Hinweise im letzten Paragraphen „Stellvertretung im Kontakt mit den Menschen" sind kurz, aber wesentlich und subtil (106–110).

Jean Frisque sagt in seinem Geleitwort, die Studie fülle eine wichtige Lücke in der augenblicklichen Missiologie (7). Richtiger

müßte man wohl sagen, daß sie auf eine Lücke hinweist. Die Abhandlung ist in der Hauptsache eine Kompilation und läßt eine tiefere, allseitige und kritische Durchdringung des Stoffes vermissen. Auf 89 Seiten werden fast 50 Titel behandelt (21–110). Für die Darstellung folgender Themen: Geschichte der Menschheit und Ereignis; Einheit der Welt von der Vollendung her; Die Spannung von Schöpfungs- und übernatürlicher Einheit; Einheit der Welt und Erwählung; Der Verlust des Zieles der Welt und die Rekapitulation; Heils- und Epiphaniegeschichte; Darstellung der Universalität des Heils; Darstellung der Gnadenhaftigkeit des Heils; Darstellung der Solidarität mit der Menschheit; Darstellung der Brüderlichkeit; Heilsnotwendigkeit der Kirche; Christus und die Kirche als Sakrament, genügen 15 Seiten (73–88). Unter den einzelnen Titeln erscheinen die Meinungen der für das Thema zuständig erachteten Autoren wie K. Rahner, J. Feiner, A. Darlap, M. de Lubac, Y. de Montcheuil, H. Urs v. Balthasar, K. Barth, J. Ratzinger, Y. Congar, E. Schillebeeckx und H. R. Schlette, meist mit wenigen Zitaten, nebeneinander gestellt und ohne Beachtung der doch erheblich variierenden theologischen Standpunkte. Die beiden exegetischen Kapitel sind auch in der Substanz nur Referate und das 4. Kapitel „Die Stellvertretung als missionarische Tätigkeit. Systematik und Ausblick" bringt keine Auseinandersetzung mit dem Missionsbegriff der Missionswissenschaft.

Es ist selbstverständlich, daß bei der geschilderten Gesamtanlage der Arbeit bei jedem Abschnitt kritische Anmerkungen gemacht werden können und Erwartungen unerfüllt bleiben. Der religionswissenschaftliche Exkurs in die Religionen des alten Orient als Einstieg reicht nicht aus, um die Ansätze von Stellvertretung im Alten Testament aufzuweisen und abzuheben. Bei Kenntnis der Diskussionen über Magie der letzten Jahrzehnte wird man nicht mehr unbesehen auf die Theorien J. G. Frazers zurückgreifen, die den Stand um die Jahrhundertwende darstellen. Viel tiefer als die Magie beherrscht der Mythos das Leben in den archaischen Kulturen. Der Mythos ist auch die Seele des Kultdramas und von anderer Qualität als die Magie.

Die Idee der Stellvertretung im Alten Testament müßte stärker im Zusammenhang der Gesamtentwicklung der alttestamentlichen Religion gesehen werden. Die Etikette „Kollektivdenken" reicht nicht aus, um das Phänomen der Stellvertretung richtig zu fassen. Die Entwicklung von einer Stammes- und Volksreligion bis hin zu einer Religion, die schließlich Weltmission betrieben hat, läßt doch wohl auf einen tiefreichenden Geistes- und Strukturwandel schließen, in welchem die Idee der Stellvertretung einen jeweils verschiedenen Platz hat. Zu der These „Jesus Christus hat sich offenbar schon als Gottesknecht begriffen" möchte man angesichts des Themas der Arbeit nicht nur eine Anmerkung lesen, daß Bultmann, Käsemann, Fuchs, Conzelmann u. a. anderer Meinung sind, sondern eine echte Auseinandersetzung mit der gegenteiligen Ansicht erleben. Bei einem Thema wie dem der Stellvertretung, das zentrale Fragen der Christologie, Soteriologie, Gnadenlehre, Mariologie, Ecclesiologie berührt, sollte man nicht nur einige moderne Theologen, sondern auch die Tradition zu Wort kommen lassen. Unter der spröden Hülle juristischer und scholastischer Begriffe finden sich sehr präzise Aussagen, die sich durch eine personale Sicht nicht nur ergänzen lassen, sondern einer personalen Betrachtungsweise auch zu einem höheren Grad theologischer Genauigkeit zu verhelfen vermögen.

Es ist zu wünschen, daß der Verf. die guten Ansätze seiner Abhandlung ausbaut, um eines Tages eine Lücke in der Missiologie wirklich zu schließen.

Münster Johannes Dörmann

Hemmerle, Klaus: **Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie.** – Freiburg-Basel-Wien: Herder 1968. 332 S. Lw. DM 45.–

Wie der Verf. in der „Einleitung" (11–23) zu seiner im Sommer 1967 von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. angenommenen Habilitationsschrift erklärt, will er durch ein ‚Gespräch' mit Schellings Art nach Gott und dem Denken zu fragen, einen Beitrag zu einer gegenwärtigen Religionsphilosophie leisten (vgl. 14). Mit Absicht werden dabei die verschiedenen Einflüsse auf Schellings Denken, wie sie bes. in der Schelling-Deutung von W. Kasper (Das Absolute in der Geschichte, Mainz 1965) aufgewiesen wurden, ganz, Schellings frühere Philosophie und seine späten philosophiegeschichtlichen und heilsgeschichtlichen Aussagen fast völlig ausgeklammert. Schellings Denken soll statt dessen in seiner „immanenten philosophischen Problematik" (22) gedeutet werden; zu diesem Zweck rekurriert H. auf die Methode der Selbstreflexion, der sich auch W. Schulz in seiner bedeutenden Schelling-Deutung (Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Stuttgart 1955) bedient hatte (vgl. 19). In ausdrücklicher Kritik jedoch an dessen Reduktion auf die „Problematik der Selbstvermittlung der Vernunft" (21) und in Weiterführung des Ansatzes von W. Kasper, mit dem er sich in der Bemühung um das Denken eines geschichtlichen, freien Gottes einig weiß (vgl. 22), versucht H., die „Differenz" (20) „zwischen dem, was Schellings Gedanke will, und dem, was er leistet" (22), herauszuarbeiten. Er kommt zu dem Ergebnis: „Wird auch das Programm, Freiheit als solche zu denken, nicht eingelöst, weil das Denken seinem Ansatz beim Seienden, beim Etwas-Denken verhaftet bleibt, so tritt doch das Anliegen dieses gleichwohl großen Entwurfes deutlich hervor: Freiheit *soll* als Freiheit gedacht werden, als Gönnen und Gewähr ihres Anderen, das heißt aber: Gott soll als Gott gedacht werden" (250); dazu aber ist – über Schelling hinaus – ein „neues, vom Wesen her anders orientiertes Denken" erforderlich (271). Da Gott bei Schelling noch gedacht wird „mit Hilfe *des* Denkens", wird er entgegen der Intention letztlich doch zu einem Gott „nach meinem Bilde" (325; vgl. 319). Demgegenüber kann Gott als göttlicher Gott, der in einem freien Anfang die Welt schafft und als Du seinem Geschöpf in Liebe und Gnade zugetan bleibt (vgl. 261), nur „wie der Andere" (325) gedacht werden. Diesen Ansatz bezeichnet H. in seinem kurzen „Ausblick" am Schluß des Buches (323–331) als „dialogische Analogie", die dem biblischen Gedanken der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe korrespondiert (vgl. 331).

Es geht H. vor allem darum, vor der negativen Folie des gegenständlichen Denkens eine zweite Weise des Denkens hervortreten zu lassen, die der Religionsphilosophie zu neuen Impulsen verhelfen soll. Das „gegenständlich-beherrschende, vorstellende Denken abendländischer Metaphysik" (120; vgl. 323) orientiert sich am „Modell der Gegenständlichkeit" (146; vgl. 176, 177), es ist als „vor-, her- und sicherstellendes Denken" (201; vgl. 107) ein „durchschauendes Denken" (270), ein „Begreifen" (75), es ist „denkende Feststellung, Bemeisterung, Objektivierung" (80) mit voluntativem und ästhetischem, d.h. figürlichem Zug (vgl. 296–307); es ist „wesenhaft alleinig-einsames Denken" (70), hebt Geschichte auf in die „Einsamkeit entwickelbaren Systems" (154; zur „Einsamkeit" solchen Denkens vgl. 155, 181, 328), es vermag Freiheit und Geschichte nur nach „vorgezeichneten Möglichkeiten" (177; vgl. 201, 223, 250) zu denken und verfehlt, aufs Du gerichtet, dieses Du gerade, weil es – pejorativ – als „Hinter-dich-Kommen", „Dahinterkommen" zu qualifizieren ist (268; vgl. 328).

Demgegenüber ist das geforderte „neue Denken" mit dem „Phänomenfeld" Freiheit und Tat (109; vgl. 109–112) ein „neues, geschichtliches und dialogisches Denken" (114), ein „Denken personaler Beziehung" (287; vgl. 277). Dieses „geschichtliche, beziehentliche Denken" (124) wird charakterisiert als „direkt anredendes, indirekt verweisendes, im Zugleich von Anrede und Verweis verdankendes Denken" (80; vgl. 106–108, 113, 265, 325), als „sich aus dem Angang zeugendes, anfängliches Denken" (265), als „Andenken des Sich-Zudenkens" (180; vgl. 267). Es geschieht in „Zeugnis" (108), „Anruf", „Anrede", „Bekenntnis" und „Feier" (322) und ist immer von einer bestimmten „Ergriffenheit" (passim; etwa 250) gekennzeichnet.

Diese zwei Weisen von Denken arbeitet der Verf. heraus mit seiner Methode des „Mitdenkens" (vgl. 24–28): Schellings Denken mit seinen Ableitungen wird ständig mit – deutlich als solche gekennzeichneten – eigenen Reflexionen konfrontiert, so daß die Unterschiede beider Weisen von Denken aus ihren Konkretionen detailliert herausgearbeitet werden. Was dem philosophischen Gedanken unentbehrlich ist, macht es dem Rezensenten unmöglich, den Inhalt des Buches Schritt für Schritt adäquat zu referieren. Daher wurden die Ergebnisse, Resultate von H.s Überlegungen vorangestellt. Aber auch in bezug auf H.s Schelling-Deutung können seine Reflexionen und hypothetischen Gedankengänge nicht im einzelnen wiedergegeben, nicht alle Bahnen des Denkens ausgeschritten werden. Trotz Hegels Verdikt über die bloße „Angabe der Tendenz und des Standpunkts, des allgemeinen Inhalts und der Resultate" (Phänomenologie des Geistes, 2. Satz der Vorrede) mag es einer Rezension gestattet sein, H.s Schelling-Deutung lediglich in ihrem allgemeinen Rahmen zu skizzieren.

In insgesamt 6 Kapiteln entwickelt der Verf. Schellings Reflexionen über Gott und das Denken, wie sie in der Spätphilosophie teils entfaltet, teils nur mehr angedeutet sind. Das Grundmodell, mit dem Schelling den freien, göttlichen Gott zu denken versucht, ist die klassische Unterscheidung von Daß und Was, von Wirklichkeit und Möglichkeit, von Akt und Potenz, von Sein und Wesen. Denken ist Entwerfen, „Vorentwurf" (61) alles Seienden in seiner Möglichkeit, in seinem Was,

in seinem Wesen. Gleichzeitig ist es, wie H. im 1. Kap. (24–35) ausführt, aus aufs Sein, auf Wirklichkeit und Akt. So ist Denken „Vermittlung des Seins mit sich selbst und darin seiner mit sich selbst und des Seins und des Denkens miteinander" (29).

Diese „mediale Ursprünglichkeit" des Denkens (29) als „Grundeinsicht" Schellings (36) wird im 2. Kap. (36–76) entfaltet. Von dem „hypothetischen Wesensentwurf" (202) des Denkens gelangt Schelling in einem „Stoß ins Sein" (55; vgl. 192) zum Daß, zum Sein. Diese für Schelling eine Bewegung zerlegt H. in zwei Komponenten: Zum einen setzt Denken als Potentialität einen Akt voraus, den – metaphysisch gedachten – actus purus letztlich, zum anderen wird Denken zur „Umkehr" (71 u. ö.) zum Sein veranlaßt durch eine eigentümliche „Stimmung" (55), durch „Ergriffenheit", Wollen und „Entschluß" (58, 69, 71 u. ö.); erst in diesem zweiten Ansatz gewinnt Denken als „antwortendes" (118) einen angemessenen Zugang zum lebendigen Gott. Diese hier skizzierte Konzeption der Spätphilosophie Schellings begreift H. als die den Idealismus „vollendende Konsequenz", aber als die „‚freie', nicht immanent ableitbare Konsequenz" (70).

Im 3. Kap. (77–155) behandelt der Verf. die drei Ebenen in der Spätphilosophie Schellings. 1. Die „Selbsterfahrung des Denkens" ist für Schelling das „reine Denken", dessen Inhalt „das Seiende" und, darin eingeschlossen, sein Prinzip ist, das „das-Seiende-seiende" (92f; der letzte Ausdruck von Schelling), so daß Schelling von einem quasi pantheistischen Anfang der Philosophie sprechen kann (vgl. 105). 2. In der „rein rationalen oder negativen Philosophie" (98) wird die eine Seite dieses ‚pantheistischen' Ansatzes, die des Seienden, entfaltet. „Der negativen Philosophie fallen so zwei Aufgaben zu: einmal – dies ist ihre materiale Seite – die Entwicklung aller Wasgehalte möglichen Seins und ihres wesensgeschichtlichen Zusammenhanges aus der Idee, aus dem Seienden; zum anderen – dies ihr funktionaler Sinn – durch das methodische Absehen von Gott als Prinzip die denkende Absonderung dieses Prinzips, in welcher es sich a l s Prinzip bewähren kann, wenn es sich der verselbständigten Potenz des Seienden gegenüber als mächtig und wenn dieses sich ihm gegenüber als abhängig erweist" (105). 3. Die „positive Philosophie" (106) deutet die Wirklichkeit von dem im Seienden enthaltenen Prinzip, von Gott her. Hier erst können Freiheit und Tat als nicht ableitbar, eben als ‚positiv', angemessen ins Spiel kommen. Alle Erfahrung erweist – nicht beweist – hier die Göttlichkeit Gottes (vgl. 119). Um dieser positiven Philosophie willen war die ganze Denkbewegung in Gang gekommen; folglich wird die negative Philosophie als „hypothetischer Wesensentwurf" (202) von Wirklichkeit – und d. h. für Schelling als Wissenschaft (vgl. 101) – an ihrem Ende in die positive Philosophie ‚aufgehoben' (vgl. 123, 205). Die Bedeutung dieser Philosophie sieht H. darin, daß sie „in gewisser Weise diese Gegend dem Philosophieren des Abendlandes wieder thematisch und reflex eröffnet, auf welche wir mit ‚anredendem' Denken hinzudeuten suchten" (107). Anschließend geht H. ausführlicher auf Schellings Deutung des „Falles", des Abfalls von Gott ein und zeigt, daß Schelling ihn letztlich „für ein, wenn nicht an sich, so doch ökonomisch notwendiges Moment der Gesamtbewegung" (153; vgl. 269) hält.

Im 4. Kap. (156–228) wird „das Gedachte dieses Denkens in seiner Inhaltlichkeit" (156), und d. h. als „Potenzen" (157) herausgearbeitet. Da Denken als „Lichtung des absoluten Daß" (87) „erfüllend zum Sein" (159) gehört, handelt es sich bei den Potenzen um „ontologische Grundmächte" und „logische Grundbegriffe" zugleich, also um „Konkretionen" (162) der vorgängigen Einheit von Denken und Sein. Auf der 1. Ebene des reinen Denkens erscheinen die drei Potenzen in folgender Form: Denken ist in der 1. Potenz „vor allem Etwasdenken reiner Rückhalt vor dem Denkbaren auf dieses hin" (191), also „Subjekt", „Seinkönnendes" (167), es ist in der 2. Potenz „reines Enthalten alles Denkbaren in sich" (191), also „Objekt", „rein Seiendes" (181), und es ist in der 3. Potenz dieses beides „zugleich", also „Subjekt-Objekt" (191), „Beisichseiendes" (194), „Selbstsein" als „freier Selbstbesitz" (199). – Auf der 2. Ebene der negativen Philosophie erscheinen diese drei Potenzen als Ursachen: 1. Das Seinkönnende wird zur causa materialis, 2. das rein Seiende zur causa efficiens, 3. das Subjekt-Objekt oder das „als solches seiende Seinkönnende" zur causa finalis (vgl. 213f). Ihre Einheit erhalten sie in einer sie zugleich bedingenden 4. Ursache, der causa formalis, der „Seele" (217), die „auf gewisse Weise alle Dinge" ist (218; vgl. 200; die letzte Formulierung von Schelling). Auf der 2. Ebene der negativen Philosophie ist so „der unmittelbare Abschluß der hypothetisch entwickelten Weltfigur ... nicht Gott, sondern die Seele" (219); sie kann daher mit Gott verwechselt werden. Wie H. „am – hypothetischen – Experiment" erweist (220), wäre die Seele, da sie an das von der Vernunft vorgegebene Gesetz gebunden ist (vgl. 223), nicht frei, nicht mächtig, sondern ohnmächtig und als solche gerade nicht Gott (vgl. 225

Die Entwicklung der drei Potenzen auf der 3. Ebene der positiven Philosophie ist dem 5. Kap. (229–293) überlassen. Gelangte die negative Philosophie mit ihrem entwerfenden Denken nur zu einem möglichen Gott (vgl. 233) und ist die Bestimmung Gottes als reines Daß und gleichzeitig als wesenhafte Beziehung zur omnitudo realitatis unausgeglichen (vgl. 234), so läuft Schellings Vermittlung von Daß und Was in der positiven Philosophie darauf hinaus, daß er das „factum brutum simpliciter", das „für sich selbst nicht hell", also „nur zufällig" ist (244f; vgl. 234), im Seienden als der natura necessaria gelichtet sein läßt. H. zitiert hier Schelling: „... diese Erscheinung der ersten Möglichkeit eines von ihm selbst [= Gott] verschiedenen Seyns setzt ihn zuerst in Freiheit gegen die Nothwendigkeit seines unvordenklichen Seyns, das er nicht sich selbst gegeben hat, ... indem sie ihn von jener h e i l i g e n zwar und übernatürlichen, aber unverbrüchlichen Ananke befreit, in deren Armen er gleichsam zuerst empfangen worden" (F. W. J. von Schelling: Philosophie der Offenbarung, 2 Bde, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1858, 1. Bd, S. 268; bei H. 248). Hier denkt Schelling auf der Ebene der positiven Philosophie die drei Potenzen, die jetzt in der Macht Gottes stehen (vgl. 248), als 1. „unvordenklich Seyendes", 2. als „ein anderes seyn Könnendes" und 3. als „das zwischen beiden frei als Geist Schwebende" (Schelling a.a.O. 2. Bd, S. 339; bei H. 248). Diese „Möglichkeit des Anderen" ist „ a u s dem unvordenklichen Sein nicht ‚abzuleiten', es ist der ‚Ureinfall' Gottes selbst" (248). Damit erreicht Schelling den höchsten Gedanken seiner Spätphilosophie, den der absoluten Freiheit Gottes: „Er ist frei z u seinem Anderen, weil es ihn nicht sich nimmt, und frei v o n ihm, weil er die Wirklichkeit dieses Anderen nicht braucht, um er selbst zu sein" (253). „Selbstsein ist Aussein auf Anderes, i s t aber Selbstsein nur, sofern dieses Aussein nicht notwendiger Umschlag ist, sondern eben ‚Möglichkeit', Vermochtheit" (259; vgl. 275). Freiheit Gottes wird nach dieser Konzeption „als ästhetisches Spiel mit den eigenen Möglichkeiten gedacht" (270); aber diese Freiheit ist nicht in der Lage, „Du zu sagen" (277), und verfehlt gerade die „personale Beziehung" (266). Das metaphysische Denken mit seinem Instrumentarium muß vor dieser Aufgabe versagen. Der voluntative und ästhetische Grundzug des Denkens bei Schelling, den H. im 6. Kap. (294–322) abschließend skizziert, bestätigt noch einmal dieses Ergebnis.

Man kann der Arbeit ihre Bedeutung für eine philosophische Schelling-Rezeption und für die Theologie nicht bestreiten. In allen verzweigten Bahnen des Denkens weiß sich der Leser von sicherer Hand geleitet, und die Thesen des Buches treten klar hervor. Die denkerische Kraft des Verf. gerät in manchen Umschreibungen des „neuen" Denkens mit einigen ungewöhnlichen Worten an ihre Grenze; doch liegt das einmal in der Natur der Sache und zum anderen darin begründet, daß hier noch weitgehend unbegangene Wege beschritten werden. Für manche Formen des Gottesverhältnisses kann das „neue" Denken positive Auswirkungen haben, ebenso für die Theologie, für ihr Dogmenverständnis etwa – leider gibt H. hier kaum Hinweise. Mit dem späten Schelling setzt der Verf. an einer philosophiegeschichtlichen Umbruchstelle ein und kann die beiden Weisen von Denken konkret und im einzelnen analysieren. Begrüßenswert ist vor allem seine überzeugende Kritik an erstarrten Formen metaphysischer – man darf wohl sagen: neuscholastischer – Philosophie und Theologie. Damit hilft er ein Programm einlösen, das sein Lehrer B. Welte zu Anfang der fünfziger Jahre formuliert hatte (kurze Hinweise dazu: Theol. Revue 66, 1970, Sp. 1–8).

Zum Schluß soll auf einige andere Zusammenhänge – teils kritisch, vielleicht auch weiterführend – eingegangen werden.

1. Zur Kritik des gegenständlichen Denkens gehört bei H. u. a. die Kritik am Systemdenken (vgl. bes. 113, 153f), die er z. T. bei Schelling bereits vorgegeben findet. Der Philosophiehistoriker weiß jedoch um den Hypothesencharakter eines jeden philosophischen Systems. Ein System, das durch eine „gnadenlose Notwendigkeit" und „ontisch-noetische Zwänge" (so neuerdings H. Küng: Menschwerdung Gottes, Freiburg-Basel-Wien 1970, S. 469, 555), durch Abgeschlossenheit und Zukunftslosigkeit gekennzeichnet ist, liegt nicht in der Intention und nicht einmal in der Konsequenz der Systemdenker. Ein solcher Systembegriff wird ihnen vielmehr in kompromittierender Absicht von ihren Kritikern unterstellt. Eine Untersuchung der Frage, von welchen Interessen diese – sehr verbreitete – Form von Systemkritik geleitet ist, könnte vielleicht einige interessante Ergebnisse zutage fördern.

2. H. arbeitet sehr stark die Unterschiede zwischen gegenständlichem und dialogischem Denken heraus. Aber nur an einer Stelle weist er darauf hin, daß die Freiheit zum Du, weil sie menschliche Freiheit ist, um ihrer Konkretion willen in die „Welt des Etwas" hineinreichen muß (277). Müßte nicht dieser Gedanke in einer gegenwärtigen Religionsphilosophie viel stärker ausgearbeitet werden, weil nur so ein kritisches Gespräch mit den modernen Natur- und Sozialwissenschaften möglich wird?

3. Obwohl das Etwasdenken im Denken personaler Beziehungen versagt, hat es nach einem aufschlußreichen Abschnitt in H.s Buch (287–293) dennoch eine „‚theologische' Bedeutung" (287). Das gegenständliche Denken ist für ihn eine „mögliche Weise, ... wie Gott den Menschen ‚auszuhalten' und sich von sich her ihm zu nähern vermag" (290). Von hierher fällt „ein Licht aufs Zusammen-

gehören von Theologie und Philosophie. Denken, Gestalten des Denkens als die Weisen der Treue Gottes zum Menschen in der Verborgenheit Gottes für den Menschen zu verstehen – diese Deutung des Denkens ist nicht mehr philosophisch, sie ist theologisch, gewiß" (292). Allerdings ist sie das. Mit Blick auf das, was gegenwärtig Philosophie heißt, weiß man nicht recht, ob man diese Deutung für eine gutwillige, Konflikte verharmlosende oder das „Zusammengehören von Theologie und Philosophie" beschwörende Interpretation halten soll. (Andernfalls könnte man darin – gegen H.s Intention sicherlich – wohl nur die Anmaßung einer Theologie sehen, die die Philosophie immer noch als ihre Magd zu betrachten gewohnt ist.)

4. Der Übergang vom „hypothetischen Wesensentwurf" der negativen Philosophie (202; vgl. 205, 231) zur positiven Philosophie ergibt sich nicht aus einer „immanenten Denknotwendigkeit" (121; vgl. 108, 147f), vielmehr bedarf es dazu – dies ist ein zentraler Punkt bei H. – der „Umkehr" (232 u. ö.), einer „Kehre" (226), die ausgeht von „Betroffenheit", „Ergriffenheit", von Wollen und „Entschluß" (122, 267, 313, 318, 320 und passim). Hier wird für H. die „‚existentielle' Grundsituation positiver Philosophie" sichtbar (142). Dem im Schlußteil öfter formulierten Einwand, daß es sich hier um eine bloße Projektion des Menschen handeln könnte (vgl. 313, 318, 325–330), begegnet der Verf. einzig mit dem Hinweis, daß diese „Sorge" die „Offenheit, die Gewärtigkeit für den Aufgang der Wahrheit" nur „bestätigt" (313). Bestätigt wird damit – so scheint es – eher das Argument L. Feuerbachs. Trotz der behaupteten „Offenheit" kann ein Glaube an Gott auf der Grundlage eines „praktischen Bedürfnisses" (148) durchaus ein bloßer „Bedürfnisglaube" sein, wie der Theologe Th. Wizenmann 1787 in seiner Kant-Kritik unübertroffen formulierte (in: Deutsches Museum 1787, 1. Bd, S. 142; übrigens: Bei Wizenmann und seinen bedeutenderen Zeitgenossen Hamann, Lavater, Jacobi, Claudius und Fr. Schlegel ließen sich bereits vor Schelling Ansätze zu einem ‚geschichtlichen', ‚dialogischen' Denken finden). Dieses Argument ist – theoretisch – nicht zu ‚widerlegen'. Überzeugend entgegentreten könnte man ihm wohl nur, wenn man das Emanzipationsinteresse von Feuerbach, Marx und Freud aufnimmt und Solidarität mit allen Bemühungen um die Verwirklichung menschlicher Freiheit beweist. Solche Solidarität kann auf die praktisch-politische Dimension nicht verzichten. Eine gegenwärtige Religionsphilosophie (vgl. 14) müßte 1. davon ausgehen, Praxis nicht als nachträglich zur Theorie, als ihre Folge zu begreifen, sondern eher noch als ihre geschichtliche Bedingung, und 2. dazu führen, Praxis, individuelle und gesellschaftlich-politische Praxis und ihr Verhältnis zur Theorie schon mit in ihren Ansatz hineinzunehmen. Dazu wäre die oben skizzierte Methode der Selbstreflexion wohl nur bedingt geeignet. Anders gewendet: Nach H. bedarf der „Gottesbeweis der positiven Philosophie" der „Hinwendung des Denkens auf die wirkliche Wirklichkeit der Erfahrung, zumal der Geschichte" (311) und somit der ‚empirischen' (vgl. 111) Bewährung. Auch eine solche Bewährung, will sie heute glaubwürdig sein, kommt an der individuellen und gesellschaftlich-politischen Praxis und damit am Theorie-Praxis-Problem nicht vorbei.

H. betont, daß Schellings Denken von Freiheit und Tat „vor allem auf die Erkenntnis der Existenz Gottes" bezogen bleibt, während er seine positive Philosophie „zumindest material" weiter verstanden wissen wollte (111). Bei Schelling wird dieses ‚weitere Verständnis' nicht entfaltet (zu den politischen Implikationen von Schellings ‚unpolitischer' Spätphilosophie vgl. neuerdings H.-J. Sandkühler: Freiheit und Wirklichkeit, Frankfurt a. M. 1968), und auch H. meldet an dieser Stelle bezeichnenderweise kein Desiderat an.

Münster Karl Homann

Post, Werner, **Kritik der Religion bei Karl Marx.** – München: Kösel 1969, 327 S. Lw. DM 24.80

Im vorliegenden Buch (1967 als Dissertation verfaßt) stellt sich Post die Aufgabe, „die Religionskritik bei Marx aus der inneren Entwicklung seiner Lehre abzuleiten und primär erst einmal zu beschreiben" (15). Daß es sich dabei nicht um eine trockene Analyse Marxscher Texte handelt, macht das erste Kapitel deutlich. Post skizziert die Voraussetzungen des heutigen Marx-Verständnisses: bekannte Einwände gegen die Marxsche Theorie (z. B. Ausbleiben der prognostizierten Revolution), die Diskussionen im orthodoxen Marxismus, in Polen (A. Schaff, L. Kolakowski), Frankreich, Italien und Deutschland (bes. Habermas). Sowohl bedeutende marxistische als auch nichtmarxistische Versionen der Marx-Interpretation werden dabei zur Sprache gebracht und aktualisieren gleichsam die in den folgenden drei Kapiteln breit ausgeführte Marxsche Religionskritik. In der Analyse und Interpretation Marxscher Texte, es sind vor allem Texte des jungen Marx, geht P. von der „Kontinuität des Gesamtwerkes" (14) aus und versucht jeweils in einem eigenen Kapitel, den Zusammenhang der Religionskritik mit der philosophischen, politischen und ökonomischen Kritik herauszuarbeiten. Dabei unterläßt er es nicht, seine eigenen Analysen immer wieder auch mit anderen Positionen in der Marx Interpretation zu konfrontieren. Eine ausführliche Erörterung dieser Kapitel ersparen wir uns hier, da das Referat Marxscher Texte keine neuen Erkenntnisse bringt. Konsequent führt das letzte Kapitel über die Bedeutung der Marxschen Religionskritik den Leser dann wieder endgültig in die heutige Diskussion zurück: E. Bloch, R. Garaudy, B. Bošnjak, M. Machovec, L. Kolakowski u. a. Bei den genannten Marxisten läßt sich nach P. keine „methodisch einheitliche Auslegung" der Marxschen Lehre erkennen, eher handelt es sich um „kreative Interpretationen" (274). Zur Auseinandersetzung der Theologie mit der marxistischen Religionskritik werden drei Modelle der Antikritik vorgestellt: 1. Marxismus als ein „konkurrierendes Religionssystem" (277) mit den Elementen „Sündenfall, Heilsgeschichte, eschatologische Vollendung" (278). 2. Die Einreihung und Funktionalisierung Marxscher Religionskritik in die allgemeine Philosophie- und Geistesgeschichte und ihrer Säkularisierungsprozesse (283ff). 3. Die partielle Aneignung der Religionskritik durch die Theologie (290ff); indem durch Relativierung der Marxsche Materialismus als nicht wesensnotwendig atheistisch erklärt wird (M. Reding), oder indem das Element der politisch-gesellschaftlichen Kritik in die Theologie aufgenommen wird (J. B. Metz). In seinen abschließenden Bemerkungen weist P. darauf hin, daß Marx nicht voraussetzungslos an die Analyse der Religion herangegangen ist. „Das Vorhandensein von Religion gilt eo ipso schon als Indiz für einen Defekt in der gesellschaftlichen Praxis." Mit einem solchen „Vorurteil als Prämisse" (305) integriert Marx nur tradierte Religionskritik in seine theoretische Gesamtkonzeption. „An die Stelle der Argumentation tritt eine Prognose" (306). So kann P. zu dem Schluß kommen, daß schon aus methodischen Gründen die Marxsche Religionskritik unhaltbar ist, sich aber „nur bedingt theoretisch" widerlegen läßt. „Die Wahrheit des Christentums muß sich konkret in der Praxis erweisen" (309).

Insgesamt stellt die Arbeit von Post damit eine begrüßenswerte Ergänzung der Erörterungen über marxistische Religionskritik dar. Sie darf als das Beste gelten, was in den letzten Jahren zu diesem Thema erschienen ist. Da P. gerade von der Marxschen Methode her eine Kritik an Marx' Religionskritik übt, werden auch ernsthafte Marxisten nicht umhin können, sich mit P.s Thesen zu beschäftigen. Außerdem dürfte dieses Werk für jeden Theologen eine heilsame Lektüre sein, die eine vorschnelle Rezeption marxistischer Thesen bremst, ohne jedoch die ernsthaften Anfragen zu verwischen. Unter dieser Rücksicht nimmt der Leser gerne auch die etwas breiten, nicht immer direkt mit dem eigentlichen Thema verbundenen Ausführungen in Kauf, zumal vom Verf. selbst darauf hingewiesen wird, daß die Religionskritik nicht zu den primären Interessen von Marx gehört (259). Nützlich wäre es gewesen, wenn P. über die immanente Antikritik hinaus seine Kritik an der Marxschen Religionskritik etwas deutlicher herausgearbeitet hätte. Für die Auseinandersetzung der Theologie mit der marxistischen Religionskritik bleibt hier noch eine Aufgabe. Dazu wird das Buch von P. die nötigen Informationen und manche gute Anregung liefern können.

Münster Helmuth Rolfes

Overhage, Paul: **Menschenformen im Eiszeitalter. Umwelten – Gestalten – Entwicklungen.** – Frankfurt: Josef Knecht 1969. 456 S. Lw. DM 36.–

Wer auch nur ein wenig die Diskussion von Grenzfragen zwischen Theologie und Naturwissenschaften verfolgt oder gar an dieser Diskussion sich beteiligt, hat erfahren, wie ungemein schwierig und arbeitsaufwendig es für einen Theologen ist, die für solche Diskussionen und Auseinandersetzungen notwendigen Informationen zu beschaffen. Allzu leicht bleibt das zur Verfügung stehende Datenmaterial lückenhaft und führt zu einseitigen Akzentuierungen, die dann häufig genug dem Wunschbild des Theologen, aber nicht dem Forschungsstand der entsprechenden naturwissenschaftlichen Disziplin entsprechen.

Nach wie vor gehört die Anthropogenese zu den zwischen der Theologie und den Naturwissenschaften diskutierten bzw. zu diskutierenden Grenzfragen. Eine christliche Anthropologie wird wohl nur verantwortet werden können, wenn die profanen Humanwissenschaften mit ihren Ergebnissen – so vorläufig diese auch sein mögen – im Blickfeld der Theologie bleiben und direkt oder indirekt berücksichtigt werden.

Ein solches Blickfeld gibt Paul Overhage mit dem oben angezeigten Buche frei. Der Titel des Buches entspricht exakt dem sachlichen Inhalt des vorliegenden Werkes, läßt aber leider von seiner Relevanz für theologische Anthropologie nichts erkennen. Auf diese Bedeutsamkeit hinzuweisen, hält der Rezensent für seine vordringliche Aufgabe. (Den ungemein datenreichen Inhalt zu skizzieren, würde an dieser Stelle zu weit führen.)

Was macht den Menschen zum Menschen, wie wird Menschsein, was ist der Mensch? Um diese Fragen geht es bei Overhage. Das vorliegende Material der Evolutionsforschung, soweit es die Eiszeiten betrifft – dieses Eiszeitalter ist in stammesgeschichtlicher Hinsicht die entscheidende Zeit der Anthropogenese – wird gesichtet und geordnet in einer Form, die es nun so zugänglich macht, daß die Unübersichtlichkeit der naturwissenschaftlichen Ergebnisse keine Alibifunktion für die theologische Anthropologie mehr haben kann – zumindest so weit es die Stammesgeschichte betrifft. Solcher ‚Standardwerke' für den Gebrauch der Theologie bedürfen wir noch manche.

Paderborn Werner Bröker

Cammerer, Josef Sebastian: **Die gläserne Wand.** Essays über den Zwiespalt von Naturwissenschaft und Theologie. – München: Pfeiffer (1969). 183 S.; DM 11.80

Der Autor, auf den Gebieten der angewandten Naturwissenschaften wie der Schultheologie gleichermaßen bewandert, schrieb diese Essaysammlung als ein „Beschwerdebuch des Naturwissenschaftlers und des Gläubigen gegen die Wissenschaftstheologie der Vergangenheit, der sie auch heute noch begegnen" (7). Über diese Beschwerde hinaus will Cammerer zur Klärung beitragen, „warum die Begegnung von Naturwissenschaftlern und Theologen noch nie zu einer echten Verständigung geführt haben" (5). Den Hauptgrund für das Scheitern dieser Verständigung in der Vergangenheit sieht der Autor in der Überbetonung der theologia intellectus, die trotz aller wissenschaftlichen Aufmachung zahlreiche Beispiele unkontrollierten Denkens bietet. Er hält demgegenüber eine *theologia cordis et crucis* vor allem für geeignet, um für das theologische Anliegen im Gespräch mit den Naturwissenschaftlern Verständnis zu gewinnen. „Die Naturwissenschaftler werden nur an einen Gott glauben, der sich selbst in dieses Leiden der Welt leidend hineingibt. Sie sind nur deshalb nicht abgeneigt, sich mit der Kirche und der Theologie zu unterhalten, weil sie vermuten, daß diese trotz allem den Schlüssel haben – d. h. hätten, wenn sie nur aufwachen wollten" (179f).

Paderborn Werner Bröker

Hemleben, Johannes: **Biologie und Christentum.** – Stuttgart: Verlag Urachhaus (1971). 155 S. kart. DM 8.50

„Das Christentum und die moderne Biologie sind heute durch einen Abgrund voneinander getrennt" (7). Diese ersten Worte des angezeigten Werkes kennzeichnen es gleichzeitig. In einer Schwarzweiß-Malerei, ohne Berücksichtigung der vielfältigen Gesprächsbemühungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft und der Erfolge dieser Gespräche, läßt der Verf. eine strikte Gegeneinanderposition zwischen Naturwissenschaft und bisheriger Theologie erstehen. Aus anthroposophischem Gedankengut versucht der Autor dann eine Versöhnung der Gegensätze.

Paderborn Werner Bröker

Kurz, Paul K.: **Über moderne Literatur II.** Standorte und Deutungen. – Frankfurt/Main: Josef Knecht (1969). 335 S. Lw. DM 24.–

Auch der zweite (selbständige) Band des bekannten Literaturkritikers der „Stimmen zur Zeit" und Lehrbeauftragten für Germanistik an der Universität München hilft jene verhängnisvolle Lücke schließen, die heute Literatur und Leser trennt. Für den katholischen Literaturfreund aber fehlen im Dschungel der literarischen Experimente und Scharlatanerieen aber auch großartigen Bemühungen um den modernen Menschen und das echte Wort schier alle Wegweiser. Er kann weder mit überholten ästhetischen und weltanschaulichen Kriterien etwas anfangen, noch mit jenen stets auf der neuesten Welle schwimmenden Snobisten und Linksaußenüberholern, die sich in sonst seriösen katholischen Revuen tummeln, sobald es um zeitgemäße Kunst und Literatur geht. „Manchen Christen mißfällt die zeitgenössische Literatur. Manchen Schriftstellern mißfallen die Christen. Wer sich mit beiden auseinandersetzt, gerät zwischen die Stühle. Aber vielleicht kommt es vorerst nicht auf das Sitzen an." Diese, schon im Motto herausgestellte, Gefahr umgeht der Verf. nicht. Er zieht sich nicht in ein (nicht vorhandenes) Getto einer katholischen Literatur zurück, noch streicht er, was an Fix- und Orientierungspunkten auch heute für den Katholiken festzuhalten ist. Wenn er aber durchaus nicht zwischen den Stühlen landet, verdankt er das seiner profunden Sachkenntnis und sowohl exakt wissenschaftlichen als lesbaren Darstellung aber auch dem Mut, in einer Zeit des totalen und intoleranten Linksintellektualismus die Dinge beim Namen zu nennen. Kurz zeichnet kein Idealbild einer christlichen Dichtung, obgleich man manchen Wegweiser tatsächlich vermißt, er arbeitet auch nicht Wertmaßstäbe heraus, er bleibt am Objekt und läßt sich nicht in Theorien entführen, – doch wie er Thomas Mann, Bertolt Brecht, Max Frisch, die Lyrik nach 45 und vor allem Wesen, Unwesen und Geschichte der Gruppe 47 zeichnet und hinstellt, ergeben sich Blickpunkte und Folgerungen in Fülle, wie sie heute nur ein Christ finden kann. Dies ohne viel oder laute Polemik, auch ohne eifernde Abwehr. Um so wirksamer stehen dann einige Schlußfolgerungen etwa bei Brecht oder bei der legendären Gruppe 47 da.

Das Buch ist deshalb für alle Literaturfreunde interessant. Der liberale Ausklammerer alles Christlichen (und damit heute schon des Menschlichen) findet über die gängigen Slogans von Kritik und Verlagspropaganda hinaus neue Blickpunkte und Kategorien, der Katholik aber kann sich über Zentralfiguren der heutigen Literatur etwa über „Brecht und Frisch kaum irgendwo besser und rascher unterrichten. Vor allem die 100 Seiten umfassende Untersuchung über Bert Brecht ist für mich eine längst fällige und dabei meisterliche Studie. Sie vergewaltigt den Dichter nicht, verschweigt nicht den Politiker, nimmt beide ernst, arbeitet aber am Ende auch die Einwände, die heute gegen den Dichter erhoben werden müssen klar heraus: den naiven Aufklärungsglauben, die „mangelnde Konkretisierung der Utopie" und – für die Christen am wichtigsten – die Ausklammerung des nicht durch Klassenverhältnisse bedingten Bösen. Wer heute über heutige Lyrik schreibt, muß freilich gefaßt sein, daß die hochgepriesenen Experimentatoren abserviert sind, ehe die Druckerschwärze trocken ist. Der etwa in Enzensberger sichtbar vollzogene Übergang von der Avantgarde zum Protest oder auch wie bei Fried zu offenem Kommunismus, diese Verfilzung von Modernität, Castroismus, APO und neuer Gewaltanbetung ist noch nicht geschrieben. Kurz konnte es in diesem Aufsatz auch noch nicht versuchen. Gerade im Hinblick auf die jüngste Entwicklung ist aber seine Geschichte der Gruppe 47 wichtig, interessant und für den um die heutige geistige Situation in der BRD bemühten Leser unerläßlich. Die Literatur einer Zeit zeigt bestimmt nicht die ganze Wirklichkeit, sie aber als Psychologe als Theologe auszuklammern, hieße um die geistigen Strömungen herumzugehen, um den heutigen Menschen in seiner Größe und seinen Verirrungen. Die beiden Bände von Paul K. Kurz bieten einen Führer, dem man sich anvertrauen kann.

Wien Rudolf Henz

Personennachrichten

Priv.-Doz. Dr. theol. Bernhard Fraling, Regens am Priesterseminar in Münster, wurde mit Wirkung vom 1. April 1971 zum o. ö. Professor für Moraltheologie und Ethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Paderborn ernannt.

Zum Wissenschaftlichen Rat und Professor für Dogmatik und oekumenische Theologie im Fachbereich Katholische Theologie an der Universität Münster wurde am 15. Juni 1971 Dozent Dr. Dr. Alexandre Ganoczy ernannt.

Dr. Johann Gamberoni, Professor an der Theologischen Hochschule Brixen/Südtirol, wurde auf den Lehrstuhl für Exegese des AT an der Theologischen Fakultät Paderborn berufen.

Es verstarb:

Der em. o. Professor Dr. theol. Dr. phil. h. c. Alois Fuchs, Paderborn, ist am 25. Juni 1971 im Alter von 94 Jahren gestorben.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit der Institute und Seminare der kath.-theol. Fakultät der Universität Münster

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

I. Allgemeines

Theology and the church in times of change. (Essays in honour of John Coleman **Bennett**.) Ed. by Edward Le Roy Long, Jr. and Robert T. Handy. – Phil: Westminster Pr. (1970). 304 p.; $ 10,–; p. 267–304: Beach, Robert F.: A select bibliography of the writings of John Coleman Bennett.

El pecado original. XXIX Semana española de teología ‹Madrid, 15–19 sept. 1969›. – Madr: (Consejo Sup. de Invest. Científicas) 1970. 512 p. = Consejo superior de Invest. Cient. Patronato "Menéndez Pelayo". Instituto "Francisco Suárez"; pes 600,–.

El sacerdocio de Cristo y los diversos grados de su participación en la Iglesia. XXVI Semana española de teología. Coloquio teológico internacional ‹Madrid, 19–25 sept. 1966›. – Madr: (Consejo Sup. de Invest. Científicas. Patronato "Menéndez Pelayo". Instituto "Francisco Suárez"; pes 600.

Theology meets progress. Human implications of development. Ed. by Philip Land. Zoltán Alszeghy [e. a.] – R: Gregorian Univ. Pr. 1971. XV, 346 p. = Studia socialia X; Lire 3500; p. 289–346: Bauer, Gerhard: Theology and development. A systematic bibliography.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Einführung in die Methoden der biblischen Exegese. (Hrsg. von Josef Schreiner. Mit Beitr. von Josef Schreiner [u. a.] – (Wü:) Echter-Verl.; (Innsbr, Mchn:) Tyrolia (1971). X, 328 S.; kart. DM 24,–.

Lapointe, Roger, OMI: Les traductions de la Bible sont-elles inspirées? – ScE XXIII, 1971, 69–83.

Paschen, Wilfried: **Rein** und **Unrein**. Untersuchung zur biblischen Wortgeschichte. – Mchn: Kösel-Verl. 1970. 219 S. = StANT XXIV; kart. DM 54,– [Diss., Würzburg]

Buchanan, George Wesley: The consequences of the **covenant**. – Leid: Brill 1970. XX, 342 p., 2 sketchmaps = SupplNovT XX.

Gräßer, Erich: Die politische Herausforderung an die biblische Theologie. – EvTh XXX, 1970, 228–254.

Nembach, Ulrich: **Ehescheidung** nach alttestamentlichem und jüdischem Recht. – ThZ XXVI, 1970, 161–171.

2. Altes Testament

Proclamation and presence. Old Testament essays in honour of Gwynne Henton **Davies**. Ed. by John I. Durham & J. R. Porter. – (Lo:) SCM Pr. (1970). XX, 315 p.; sh 80,–; p. XVIII–XX: A bibliography of the writings of Gwynne Henton Davies.

Vogels, Walter: L'universalisme de la préhistoire. **Gn. 1–11**. – EglTh II, 1971, 5–34.

Diez Merino, Luis, CP: La vocación de Abrahám ‹Gén 12, 1–4a›. – CTom XCVII, 1970, 75–145.

Childs, Brevard S.: A traditio-historical study of the **Reed Sea tradition**. – VT XX, 1970, 406–418.

Schmidt, Ludwig: Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative. Studien zu Tradition, Interpretation und Historie in Überlieferungen von **Gideon, Saul** und **David**. – (Neuk:) Neukirchener Verl. (1970). VIII, 246 S. = WissMonANT XXXVIII; Lw. DM 38,– [Diss., Berlin. Kirchl. Hochschule]

Kessler, Martin: Narrative technique in **1Sm 16, 1–13**. – CBQ XXXII, 1970, 543–554.

Hoftijzer, J.: **David** and the Tekoite woman. – VT XX, 1970, 419–444.

McKay, J. W.: Helel and the Dawn-goddess. A re-examination of the myth in **Isaiah XIV 12–15**. – VT XX, 1970, 451–464.

Loretz, Oswald: Die Sprüche Jeremias in **Jer 1, 17–9, 25**. – Ugarit-Forschungen II, Kev/Neuk 1970, 109–130.

Schottroff, Willy: Jeremia 2, 1–3. Erwägungen zur Methode der Prophetenexegese. – ZThK LXVII, 1970, 263–294.

Overholt, Thomas W.: The threat of falsehood. A study in the theology of the book of Jeremiah. – Lo: SCM Pr. (1970). 110 p. = Studies in biblical theology II, 16; £ 1,75.

Nicholson, E. W.: Preaching to the Exiles. A study of the prose tradition in the book of Jeremiah. – Oxf: Blackwell 1970. 154 p.; £ 2,–.

Willis, John T.: **Micah 2, 6–8** and the "people of God" in Micah. – BZ N. F. XIV, 1970, 72–87.

Margulis, Baruch: The psalm of **Habakkuk**. A reconstruction and interpretation. – ZAW LXXXII, 1970, 409–442.

Uchelen, N. A. van: De LXX-interpretatie van **Ps. 29**. – NThT XXIV, 3, 1970, 171–181.

Holman, Jan, SVD: Analysis of the text of **Ps 139**. – BZ N. F. XIV, 1970, 37–71. 198–227.

Weiden, W. A. van der, MSF: Le livre des **Proverbes**. Notes philologiques. – R: Institut Pont. Biblique (1970). 178 p. = Biblica et Orientalia XXIII; Lire 2400,–.

Lescow, Theodor: Die dreistufige Tora. Beobachtungen zu einer **Form**. – ZAW LXXXII, 1970, 362–379.

Skweres, Dieter Eduard, SVD: Das Motiv der Strafgrunderfragung in biblischen und neuassyrischen Texten. – BZ N. F. XIV, 1970, 181–197.

Müller, Hans-Peter: Der Begriff „Rätsel" im Alten Testament. – VT XX, 1970, 465–489.

Stadelmann, Luis I. J., SJ: The Hebrew conception of the **world**. A philological and literary study. – R: Biblical Institute Pr. (1970). X, 207 p. = AnBibl XXXIX; Lire 3000 [Diss., Cincinnati]

Metzger, Martin: Himmlische und irdische **Wohnstatt Jahwes**. – Ugarit-Forschungen II, Kev/Neuk 1970, 139–158.

Rainey, Anson F.: The **order of sacrifices** in Old Testament ritual texts. – Bibl LI, 1970, 485–498.

Talmon, Shemarjahu: Die Bedeutung **Jerusalems** in der Bibel. – Jüdisches Volk, Gelobtes Land, Mchn 1970, 135–152; S. 169–187: Macholz, Georg Christian: Das Verständnis des **Gottesvolkes** im Alten Testament; S. 188–196: Schmid, Herbert: Messiaserwartung und Rückkehr in das Land Israel nach dem Alten Testament.

Rad, Gerhard von: **Weisheit** in Israel. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1970). 427 S.; Lw. DM 28,–.

Preuß, Horst Dietrich: Erwägungen zum theologischen Ort alttestamentlicher Weisheitsliteratur. – EvTh XXX, 1970, 393–417.

Near Eastern archeology in the twentieth century. Essays in honor of Nelson **Glueck**. – Garden City (N. Y.): Doubleday 1970. XXVI, 406 p., 45 ill.; $ 12,50.

Thoma, Clemens: Das Land Israel in der rabbinischen Tradition. – Jüdisches Volk, Gelobtes Land, Mchn 1970, 37–51; S. 52–61: Gradwohl, Roland: Das Land Israel in der talmudischen Literatur.

Laperrousaz, E. M.: Le **Testament de Moïse** (généralement appelé "Assomption de Moïse"). Trad. avec introd. et notes. – P: Maisonneuve 1970. 150 p. = Semitica XIX; F 20,–.

Baer, R. A.: **Philo**'s use of the categories male and female. – Leid: Brill 1970. XII, 116 p. = Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums III; Lw. hfl 24,–.

Rosenblom, Joseph R.: The **Dead Sea Isaiah scroll**. A literary analysis. A comparison with the Masoretic text and the Biblia Hebraica. – GrR: Eerdmans 1970. XIV, 88 p.; $ 4,50.

Charlesworth, J. H.: Les Odes de Salomon et les manuscrits de la Mer Morte. – RB LXXVII, 1970, 522–549.

3. Neues Testament

Apostolic history and the Gospel. Biblical and historical essays presented to F(rederick) F(yvie) **Bruce** on his 60th birthday. Ed. by W. Ward Gasque and Ralph P. Martin. – GrR/Mich.: Eerdmans (1970). 378 p.; $ 7,95; p. 21–34: Gasque, W. Ward: A select bibliography of the writings of F. F. Bruce.

Schnackenburg, Rudolf: Schriften zum Neuen Testament. Exegese in Fortschritt und Wandel. – Mchn: Kösel-Verl. 1971. 504 S.; DM 48,–.

Bonnard, Pierre: L'Évangile selon Saint **Matthieu**. 2e éd. revue et augmentée. – Neuch: Delanchaux & Niestlé (1970). 463 p. = Commentaire du Nouveau Testament I; sfr 38,50.

Peretto, Elio, OSM: Ricerche su **Mt. 1–2**. – R: Ed. «Marianum» 1970. 119 p. = Scripta facultatis theologicae "Marianum" XXV.

Frankemölle, Hubert: Die Makarismen ‹Mt 5, 1–12; Lk 6, 20–23›. Motive und Umfang der redaktionellen Komposition. – BZ N. F. XV, 1971, 52–75.

Vencovský, Jan: Der gadarenische Exorzismus. Mt. 8, 28–34 und Parallelen. – CV XIV, 1971, 13–29.

Neirynck, F.: **Mark** in Greek. – EThL XLVII, 1971, 144–198.

Lapointe, Roger, OMI: L'espace-temps de **Lc 9, 51–19, 27**. – EglTh I, 1970, 275–290.

Schottroff, Luise: Das Gleichnis vom verlorenen Sohn. – ZThK LXVIII, 1971, 27–52.

Glombitza, Otto: Der reiche Mann und der arme Lazarus. Luk. XVI, 19–31. Zur Frage nach der Botschaft des Textes. – NovT XII, 1970, 166–180.

Smalley, Stephen S.: Diversity and development in **John**. – NTSt XVII, 3, 1971, 276–292; p. 328–338: Dunn, James D. G.: John VI – a eucharistical discourse?

Blaiklock, E. M.: The **Acts** of the **Apostles** as a document. – Apostolic history and the Gospel. Biblical and historical essays presented to F. F. Bruce ..., GrR (1970), 41–54; p. 55–67: Earle Ellis, E.: The role of the christian prophet in Acts; p. 68–77: Filson, Floyd V.: The journey motif in Luke-Acts; p. 78–91: Higgins, A. J. B.: The preface to Luke and the kerygma in Acts; p. 92–107: Howard Marshall, I.: The resurrection in the Acts of the Apostles; p. 108–122: Mattill, A. J., Jr.: The purpose of Acts. Schneckenburger reconsidered; p. 123–133: Metzger, Bruce M.: Ancient astrological geography and Acts 2:9–11; p. 134–150: Payne, F.: Semitisms in the Book of Acts; p. 151–161: Elderen, Bastiaan van: Some archaeological observations on Paul's first missionary journey.

Evans, C. F.: «Speeches» in Acts. – Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux, (Gembloux 1970), 287–302; p. 303–312: Earle Ellis, E.: Midrashic features in the speeches of Acts.

Minear, Paul S.: The obedience of faith. The purposes of Paul in the Epistle to the **Romans**. – Lo: SCM Pr. (1971). X, 115 p. = Studies in biblical theology II, 19; £ 1,40.

Dunn, J. D. G.: **2 Corinthians** III. 17 – "The Lord is the spirit". – JThSt N. S. XXI, 1970, 309–320.

Lähnemann, Johannes: Der **Kolosserbrief**. Komposition, Situation und Argumentation. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1971). 195 S. = Studien zum Neuen Testament III; Lw. DM 36,–.

Jewett, Robert: The epistolary thanksgiving and the integrity of **Philippians**. – NovT XII, 1970, 40–53.

Francis, Fred O.: The formal function of the opening and closing paragraphs of **James** and I **John**. – ZNW LXI, 1970, 110–126.

Kuss, Otto: Exegese und Theologie des Neuen Testaments als Basis und Ärgernis jeder nachneutestamentlichen Theologie. – MThZ XXI, 1970, 181–215.

Hiers, Richard H.: The **kingdom** of **God** in the synoptic tradition. – Gainesville: Univ. of Florida Pr. 1970. 107 p.; $ 2,–.

Carmignac, Jean: Studies in the Hebrew background of the synoptic gospels. – ASThI VII, 1970, 64–93.

Burchard, Christoph: Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Überlieferung. – Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Exegetische Untersuchungen Joachim Jeremias zum 70. Geburtstag gewidmet, Gö 1970, 39–62; S. 63–79: Colpe, Carsten: Der Spruch von der Lästerung des Geistes; S. 80–93: Dietzfelbinger, Christian: Das Gleichnis vom ausgestreuten Samen; S. 94–111: Hanssen, Olav: Zum Verständnis der Bergpredigt. Eine missionstheologische Studie zu Mt 5, 17–18.

Fuchs, Ernst: Vorlesungen zum Neuen Testament. I: Jesus. Wort und Tat. – Tü: Mohr 1971. 159 S.; kart. DM 17,–.

Flüglister, Notker (,OSB): Alttestamentliche Grundlagen der neutestamentlichen Christologie. – Mysterium salutis. III/1: Das Christusereignis, Eins/Zü/Köln (1970), 105–225.

Descamps, Albert: Aux origines du ministère. La pensée de Jésus. – RTL II, 1971, 3–45.

Stuhlmacher, Peter: Der Begriff des **Friedens** im Neuen Testament und seine Konsequenzen. – Historische Beiträge zur Friedensforschung = Studien zur Friedensforschung. Bd IV, Stu/Mchn (1970), 21–69.

Sahlin, Harald: Die drei Kardinalsünden und das Neue Testament. – StTh XXIV, 1970, 93–112.

Sánchez Bosch, Jorge: "Gloriarse" según San Pablo. Sentido y teología de καυχάομαι. – R: Biblical Institute; Barc: Facultad de Teología 1970. XXVIII, 341 p. = Analecta biblica XL; Lire 4800.

Lührmann, Dieter: Rechtfertigung und Versöhnung. Zur Geschichte der paulinischen Tradition. – ZThK LXVII, 1970, 437–452.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Heitmann, Klaus: Das Verhältnis von Dichtung und Geschichtsschreibung in älterer Theorie. – AKG LII, 1970, 244–279.

Fransen, Gérard: Principes d'édition des collections canoniques. – RHE LXVI, 1971, 125–136.

Zinnhobler, Rudolf – Margit Lengauer: Beiträge zur Geschichte der kirchlichen Organisation in **Oberösterreich**. Forschungsbericht zur Karte „Entwicklung der kirchl. Organisation" im „Atlas v. Oberösterreich", 4. Lfg. 4 Kt., 6 Listen. – Linz: Inst. f. Landeskunde v. Oberösterreich 1970. 80 S., 4 Kt. 4° = Veröffentlichungen zum Atlas v. Oberösterreich VIII; kart. ÖSch 75,–.

Corpus Sacrae Scripturae **Neerlandicae** Medii Aevi. Series minor. Tomus I: Harmoniae evangeliorum. Vol. I: Diatessaron Leodiense. Addita est interpretatio anglica quam curavit A. J. Barnouw. Vol. II: Diatessaron Haarense. Vol. III: Diatessaron Cantabrigiense. Vol. IV: Diatessaron Theodiscum. Edidit Christoph Gerhardt. Tomus II: Lectionaria. Vol. I: Lectionarium Amstelodamiense. – Leid: Brill 1970. XLII, 312 p., 7 pl.; VIII, 123 p.; VIII, 64 p.; XXIV, 180 p.; VIII, 330 p., 8 pl.; hfl 48, 25, 18, 36, 48.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Breuning, Wilhelm: Die Kindertaufe im Lichte der Dogmengeschichte. – Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen?, Mz (1970), 72–95.

Guerra Gómez, Manuel: Problemática del sacerdocio ministerial en las primeras communidades cristianas. – Teología del sacerdocio. Orientaciones metodológicas (Vol. I), (Burgos) 1969, 9–91; p. 93–122: Oñatibia, Ignacio: Introducción al estudio de la doctrina de los santos Padres sobre el misterio sagrado; p. 123–153: López Martínez, Nicolás: Notas en torno a la historia de hechos y doctrinas sobre el sacerdocio ministerial en la edad media; p. 155–225: Esquerda Bifet, Juan: Estado actual de la reflexión teológica sobre el sacerdocio.

Wisplinghoff, Erich: Untersuchungen zur frühen Geschichte der Abtei S[ankt] **Maximin** bei Trier von den Anfängen bis etwa 1150. – Mz: Ges. für Mittelrhein. Kirchengeschichte 1970. XVI, 224 S. mit Abb. = Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte XII; kart. DM 30,–.

Ennen, Edith: Hermann **Aubin** und die geschichtliche Landeskunde der Rheinlande. – RhV XXXIV, 1970, 9–42; S. 43–56: Petri, Franz: Westfalen im Lebenswerk Hermann Aubins; S. 57–87: Petri, Franz: Stand, Probleme und Aufgaben der Landesgeschichte in Nordwestdeutschland und den westlichen Nachbarländern; S. 88–110: Schwind, Fred: Stand, Probleme und Aufgaben der Landesgeschichte des Mittelalters in Hessen und im Rhein-Main-Gebiet; S. 111–129: Bosl, Karl: Der Mensch in seinem Lande. Stand, Aufgaben und Probleme der südostdeutschen Landesgeschichte; S. 130–157: Schlesinger, Walter: Stand, Probleme und Aufgaben der ostmitteldeutschen Landesgeschichte; S. 158–171: Haussherr, Reiner: Kunstgeographie – Aufgaben, Grenzen, Möglichkeiten.

Eyice, Semavi et Nicole Thierry: Le monastère et la source sainte de Midye en Thrace turque. – CahArch XX, 1970, 47–76.

3. Alte Kirchengeschichte

Grant, Robert M.: Augustus to Constantine: The thrust of the christian movement into the Roman world. – Lo: Collins 1971. 417 p.

Bandstra, Andrew J.: Paul and an ancient interpreter: A comparison of the teaching of redemption in Paul and Irenaeus. – CThR V, 1970, 43–63.

Schwanz, Peter: Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien. – Halle ‹Saale›: Niemeyer VEB 1970. 248 S. = Arbeiten zur Kirchengeschichte und Religionswissenschaft II; Lw. DM-Ost 38,– [Diss., Leipzig]

Holland, David Larrimore: „Credis in spiritum sanctum et sanctam ecclesiam et resurrectionem carnis?" Ein Beitrag zur Geschichte des **Apostolikums**. – ZNW LXI, 1970, 126–144.

Dauvillier, Jean: Les temps apostoliques: 1er siècle. – P: Sirey 1970. XVIII, 744 p. = Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident II; F 125.

Andresen, Carl: Die Kirchen der alten Christenheit. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1971. XI, 760 S. = Die Religionen der Menschheit XXIX 1/2; Lw. DM 88,–.

Hamman, Adalbert, OFM: Dogmatik und Verkündigung in der Väterzeit. – ThGL LXI, 1971, 109–140. 202–231.

Dassmann, Ernst: Die Bedeutung des Alten Testaments für das Verständnis des kirchlichen Amtes in der frühpatristischen Theologie. – BL XI, 1970, 198–214.

Meneghelli, Ruggero: Fede cristiana e potere politico in **Clemente Romano**. – Bologna: Pàtron (1970). 130 p. = Scienze filosofiche XV.

Unnik, W. C. van: „Tiefer Friede" ‹1. Klemens 2, 2›. – VigChr XXIV, 1970, 261–279.

Stockmeier, Peter: Scheidung und Wiederverheiratung in der alten Kirche. – ThQ CLI, 1971, 39–51.

Devreesse, Robert: Les anciens commentateurs grecs des Psaumes. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1970. XX, 337 p. = Studi e testi CCLXIV; Lire 15 000.

Grabar, André: Deux portails sculptés paléochrétiens d'Égypte et d'Asie Mineure et les portails romans. – CahArch XX, 1970, 15–28.

Lohse, Bernhard: **Meliton** von **Sardes** und der Brief des Ptolomäus an Flora. – Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Exegetische Untersuchungen Joachim Jeremias zum 70. Geburtstag..., Gö 1970, 179–188.

Hall, Stuart G.: Melito in the light of the Passover Haggadah. – JThSt XXII, 1971, 29–46.

Barnard, L. W.: God, the Logos, the Spirit, and the Trinity in the theology of **Athenagoras**. – StTh XXIV, 1970, 70–92.

Orbe, Antonio, SJ: Ipse tuum calcabit caput ‹san **Ireneo** y Gen. 3, 15›. – Gr LII, 1971, 95–149. 215–269; p. 149–150. 270–271: Summary: Ipse tuum calcabit caput. Saint Irenaeus and Gen. 3, 15.

Danieli, Aldo: La cristologia di Paolo in **Clemente Alessandrino**. – SP XVII, 1970, 234–280.

Clarke, G. W.: Four passages of **Minucius Felix**. – Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten. Vol. II, Mstr (1970), 499–507; p. 508–510: Bauer, Johannes: Difficilis coniectura veritatis. Zu **Tertullian**, pat. 12. 9 und pud. 4. 3; p. 511–520: Quacquarelli, Antonio: L'esegesi di Tertulliano a Matteo 19:6; p. 521–526: Walsh, William J.: The image of the church in **Lactantius'** *De mortibus persecutorum*; p. 527–531: Fischer, Balthasar: Hat **Ambrosius** von **Mailand** in der Woche zwischen seiner Taufe und seiner Bischofskonsekration andere Weihen empfangen?; p. 532–547: Winkelmann, Friedhelm: Einige Bemerkungen zu den Aussagen des **Rufinus** von **Aquileia** und des **Hieronymus** über ihre Übersetzungstheorie und -methode; p. 548–552: Comerford Lawler, Thomas: **Jerome**'s first letter to Damasus; p. 553–564: Ratzinger, Joseph: Der Weg der religiösen Erkenntnis nach **Augustinus**; p. 565–571: Walsh, P. G.: **Paulinus** of **Nola** and the conflict of ideologies in the fourth century; p. 572–575: Courcelle, Pierre: **Adelard** de **Bath** et la *Consolation* de **Boèce**.

DeSimone, Russell J., OSA: The treatise of **Novatian** the Roman presbyter on the Trinity. A study of the text and the doctrine. – R: Institutum Patristicum «Augustinianum» 1970. 197 p. = Studia ephemeridis "Augustianum" IV; Lire 3000.

Weiß, Bardo: Die Unsterblichkeit der Seele als eschatologisches Heilsgut nach **Origenes**. – TrThZ LXXX, 1971, 156–169.

Vries, Wilhelm de, SJ: Neuerungen in Theorie und Praxis des römischen Primates nach der konstantinischen Wende. – Conc VII, 1971, 250–258.

Kannengiesser, Charles: Une nouvelle interprétation de la christologie d'**Apollinaire**. – RSR LIX, 1971, 27–36.

Daniélou, Jean: L'être et le temps chez **Grégoire** de **Nysse**. – Leid: Brill 1970. XII, 232 p.; hfl 48,–.

Pariset, Paola: I mosaici del battistero di S. Giovanni in fonte. – CahArch XX, 1970, 1–13.

Chitty, Derwas J.: Abba Isaiah. – JThSt XXII, 1971, 47–72.

Brechtken, Josef: Fruitio und Agape. Der Liebesgedanke bei **Augustin**. – ThGl LIX, 1969, 446–463.

Ferrari, Leo C.: Some surprising omissions from Augustine's «City of God». – Aug XX, 1970, 336–346.

Robles, Laureano, OP: Matrimonio y «Ciudad de Dios» en San Agustín. – Studium IX, 1969, 257–279.

Lilla, Salvatore: Il testo tachigrafico del "De divinis nominibus" ‹Vat. Gr. 1809›. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1970. 97 p. = Studi e testi CCLXIII; Lire 2500.

Voss, Bernd Reiner: Berührungen von Hagiographie und Historiographie in der Spätantike. – FMSt IV, 1970, 53–69.

Evans, David Beecher: **Leontius** of **Byzantium**. An Origenist christology. – Wash: Dumbarton Oaks Center for Byzantine studies 1970. XIII, 206 p. = Dumbarton Oaks Studies XIII; $ 6,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Römer, Christof: Das Kloster **Berghe** bei Magdeburg und seine Dörfer. **968–1565**. Ein Beitrag zur Geschichte des Erzstiftes Magdeburg. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. 223 S. = Studien zur Germania sacra X = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte XXX; brosch. DM 28,– [Diss., FU Berlin]

Beckmann, Thomas: Das ehemalige Augustiner-Eremitenkloster zu **Osnabrück**. – Osn: Verein für Geschichts- und Landeskunde von

Osnabrück; Wenner [in Komm.] 1970. VIII, 103 S. mit Abb. = Osnabrücker Geschichtsquellen u. Forschungen XIII; kart. DM 20,–.

Buck, August: Italienischer Humanismus. Forschungsbericht. – AkG LII, 1970, 121–140.

Hausmann, Frank-Rutger: **Giovanni Antonio Campano** ‹1429–1477›. Ein Beitrag zur Geschichte des italienischen Humanismus im Quattrocento. – RHM XII, 1970, 125–178.

Müller, Walter: Landsatzung und Landmandat der Fürstabtei St. **Gallen**. Zur Gesetzgebung eines geistlichen Staates vom **15.** bis zum **18.** Jahrhundert. – St. Gallen: Fehr'sche Buchhandl. [in Komm.] 1970. XX, 340 S. = Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte XLVI.

Di Franco Lilli, Maria Clara: La biblioteca manoscritta di Celso Cittadini. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1970. XXII, 117 p. XL tav. = Studi e testi CCLIX; Linre 6000.

Asche, Marta: Die Wandmalereien in den Turmkapellen der **Helmstedt**er Kirche St. **Marienberg**. – Braunschweigisches Jahrbuch LI, 1970, 9–32.

5. Mittelalter

Metz, Wolfgang: Die Urkunde König **Sigiberts III.** für das Bistum **Speyer**. – AMrhKG XXII, 1970, 9–19.

Wehlt, Hans-Peter: Reichsabtei und König. Dargestellt am Beispiel der Abtei **Lorsch** mit Ausblicken auf Hersfeld, Stablo und Fulda. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. 393 S. mit 8 Abb. u. Ktn. = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte XXVIII; brosch. DM 50,– [Diss., Marburg]

Vlasto, A. P.: The entry of the **Slavs** into the christendom. An introduction to the medieval history of the Slavs. – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1970. XII, 435 p.; £ 6,10.

Hauck, Karl: Die Ausbreitung des **Glaubens** in **Sachsen** und die Verteidigung der römischen Kirche als konkurrierende Herrscheraufgaben **Karls** des **Großen**. – FMSt IV, 1970, 138–172.

Semmler, Josef: **Corvey** und **Herford** in der benediktinischen Reformbewegung des 9. Jahrhunderts. – FMSt IV, 1970, 289–319.

Grotz, Hans: Erbe wider Willen. **Hadrian II.** ‹867–872› und seine Zeit. (Ktn von Konrad Mayer.) – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1970. 356 S. mit 8 Abb.; Lw. DM 55,–.

Jäschke, Kurt-Ulrich: Die Karolingergenealogien aus Metz und Paulus Diaconus. Mit einem Exkurs über Karl „den Kahlen". – RhV XXIV, 1970, 190–218.

Hennig, John: Scottorum gloria gentis. Erwähnungen irischer Heiliger in festländischen Liturgietexten des frühen Mittelalters. – AKG LII, 1970, 177–192.

Herde, Peter: Das Papsttum und die griechische Kirche in Süditalien vom **11.** bis zum **13.** Jahrhundert. – DA XXVI, 1970, 1–46.

Peters, Günter: Norddeutsches Beginen- und Begardenwesen im Mittelalter. – Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte XLI/XLII, 1969/70, 50–118.

Gibson, Margaret: **Lanfranc**'s "Commentary on the Pauline Epistles". – JThSt XXII, 1971, 86–112.

Thomas, Michael: Zur kulturgeschichtlichen Einordnung der Armenbibel mit „Speculum humanae salvationis" unter Berücksichtigung einer Darstellung des „Liber Figurarum" in der Joachim de Fiore-Handschrift der Sächsischen Landesbibliothek Dresden ‹Mscr. Dresden A 121›. – AKG LII, 1970, 192–225.

Brand, Karl-Maria, MSC: Der Brief **"Vice beati Petri" Alexanders III.** an den schwedischen Episkopat und das kanonische Ehehindernis der Blutsverwandtschaft im 12. Jahrhundert. – Gr LII, 1971, 171–185.

Toubert, Hélène: Aspects du renouveau paléochrétien à Rome au début du XII^e siècle. – CahArch XX, 1970, 99–154.

Herkenrath, Rainer Maria: Zwei verfälschte Ravennater Diplome Kaiser Friedrich Barbarossas. – RHM XII, 1970, 93–110.

Demm, Eberhard: Reformmönchtum und Slavenmission im 12. Jahrhundert. Wertsoziol.-geistesgeschichtl. Untersuchungen zu den **Viten** Bischof **Ottos** von **Bamberg**. – Lübeck u. Hbg: Matthiesen 1970. 214 S. = Historische Studien CDXIX; kart. DM 32,–. [Diss., FU Berlin]

Costello, Hilary: The idea of the church in the sermons of **John** of **Ford**. – Cît XXI, 1970, 236–264.

Guindon, André, OMI: Le vocabulaire de l'angoisse chez **Thomas** d'**Aquin**. – EglTh II, 1971, 55–92.

Bougerol, J. G.: Saint **Bonaventure** et la hiérarchie dionysienne. – AHDLMA, A. XLIV = T. XXXVI, 1969, P 1970, 131–167.

Velmans, Tania: Deux manuscrits enluminés inédits et les influences réciproques entre Byzance et l'Italie au XIV^e siècle. – CahArch XX, 1970, 207–233.

Forstreuter, Kurt: Erzbischof **Friedrich** von **Riga** ‹1304–1341›. Ein Beitrag zu seiner Charakteristik. – Zeitschrift für Ostforschung XIX, 1970, 652–665.

Robert d'Anjou: La vision bienheureuse. Traité envoyé au Pape Jean XXII. Édité avec une introduction et des notes par Marc Dykmans, SJ. – R: Pr. de l'Univ. Grégorienne 1970. 92*, 118 p., 5 pl. = Miscellanea historiae pontificiae XXX; Lire 4500.

Dykmans, Marc, SJ: Lettre de **Jean D'Aragon**, Patriarche d'Alexandrie, au Pape **Jean XXII** sur la vision béatifique. – AST XLII, 1969, Barc 1970, 143–168.

Dykmans, Marc, SJ: Le dernier sermon de **Guillaume** d'**Alnwick**. – AFrH LXIII, 1970, 259–279.

Janssen, Wilhelm: Ein niederrheinischer Fürstenhof um die Mitte des 14. Jhs. – RhV XXXIV, 1970, 219–251.

Seibel, Franz Xaver, OCarm: Die Kirche als Lehrautorität nach dem „Doctrinale antiquitatum fidei catholicae Ecclesiae" des **Thomas Waldensis** ‹um 1372–1431›. – Carmelus XVI, 1969, 3–69.

Isidorus Arch. Kioviensis et totius Russiae: Sermones inter Concilium **Florentinum** conscripti. E codicibus graecis autographis deprompti additis versione latina notis, indicibus a Georgio Hofmann, S.J. et Emmanuele Candal, S.J. editi. Card. Iuliani Cesarini Memoria de additione ad Symbolum cum versione graeca Nicolai Secundini a Georgio Hofmann, S.J. edita. – R: Pont. Institutum Orientalium Studiorum 1971. XII, 126 p. 4° = Concilium Florentinum A X, 1.

Black, Antony: **Heimericus** de **Campo**: The council and history. – AHC II, 1970, 78–86.

Reines, Alvin Jay: **Maimonides** and **Abrabanel** on prophecy. – Cincinnati: Hebrew Union College Pr. 1970. LXXXI, 239 p.; $ 12,50.

Axters, Stephanus G., OP: De imitatione Christi. Een handschrifteninventaris bij het vijfhonderdste verjaren van **Thomas** Hemerken van **Kempen** †1471. – Kempen-Ndrh.: Thomas-Dr. u. Verl. 1971. 100 S.

Thomas von **Kempen**. Beiträge zum 500. Todesjahr 1471–1971. Mit Förderung des Landschaftsverbandes Rheinland hrsg. von der Stadt Kempen. – Kempen-Ndrh.: Thomas-Dr. u. Verl. 1971. 108 S.

Prévost, André: Thomas **More** 1477–1535 et la crise de la pensée européenne. – (Tours:) Mame (1969). 409 p.; F 38,50.

6. Gesamte Neuzeit

Gherardini, Brunero: La Chiesa nella storia della teologia protestante. – To: Borla (1969). 298 p.; Lire 2200.

Beumer, Johannes: *Res fidei et morum*: Die Entwicklung eines theologischen Begriffs in den Dekreten der drei letzten Ökumenischen Konzilien. – AHC II, 1970, 112–134.

Philipps, Ansgar: Die Kirchengeschichte im katholischen und evangelischen Religionsunterricht. Eine historisch-didaktische Untersuchung über die Entwicklung des **kirchengeschichtlichen Unterrichts** von seinen Anfängen bis zur Gegenwart. – Wien: Herder (1971). 463 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XXXIII; kart. DM 36,– [Diss., Wien]

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Spohn, Georg R.: Eine deutsche Karl-Prophezeiung von 1519 in einem kurpfälzischen Kopialbuch. – AKG LII, 1970, 226–243.

Vinay, V.: La riforma protestante. – Brescia: Paideia 1970. 480 p. = Biblioteca di cultura religiosa XX; Lire 3500.

(Thomas Morus:) The complete works of St. **Thomas More**. Vol. V: Responsio ad Lutherum. Part 1: Text and translation. Part II: Introduction, commentary, index. Ed. by John M. Headley. Engl. translation by Scholastica Mandeville. – NH-Lo: Yale Univ. Pr. 1969. XIII, 711 p.; VII, p. 715–1036; sh 270,–.

Brüls, Alphonse: L'évolution de la doctrine sur Dieu chez le jeune **Mélanchthon** ‹1518–1535›. – RHE LXVI, 1971, 5–45.

Kohls, Ernst-Wilhelm: Luthers Entscheidung in Worms. Eine Besinnung für alle evang. Christen zum 450jährigen Jubiläum des Wormser Reichstags von 1521. – Stu: Calwer Verl. (1970). 44 S. = Calwer Hefte zur Förderung biblischen Glaubens u. christl. Lebens CXII; kart. DM 2,50.

Linwood, Urban: Was Luther a thoroughgoing determinist? – JThSt XXII, 1971, 113–139.

Uliamich, Boris: L'infaillibilité chez Luther jeune. – L'infaillibilité. Son aspect philosophique et théologique. Actes du colloque ..., Rome, 5–12 janvier 1970 ..., (P 1970), 549–564.

Die Schriften der Münsterschen Täufer und ihrer Gegner. I: Die Schriften Bernhard **Rothmanns**. Bearb. von Robert Stupperich. – Mstr: Aschendorff 1970. XXIV, 456 S. = Veröffentlichungen der historischen Kommission Westfalens XXXII; Lw. DM 84,–.

Pfeiffer, G.: **Nürnbergs** kirchenpolitische Haltung im Frühjahr 1530. – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXIII, 1970, 183–200.

Schott, Erdmann: „Lex paedagogus noster fuit in Christo Jesu" ‹Vulgata›. Zu Luthers Auslegung von Gal 3, 24. – ThLZ XCV, 1970, Sp. 562–570.

Beumer, Johannes: Ein angeblicher Brief Martin Luthers an einen Frankfurter Franziskaner. – FStudien LII, 1970, 278–283.

Seubert, Josef: Untersuchungen zur Geschichte der Reformation in der ehem. freien Reichsstadt **Dinkelsbühl**. – Lübeck, Hbg: Matthiesen 1971. 72 S. mit Abb. u. Ktn. = Historische Studien CDXX; brosch. DM 15,– [Diss., Tübingen]

Höß, Irmgard: Duldung, Glaubenszwang und Widerstand. Eine Stellungnahme Johann **Spangenbergs** aus dem Jahre **1541**. – ARG LXI, 1970, 234–248.

Weier, Reinhold: Das Theologieverständnis Martin Luthers und dessen Bedeutung für die Gegenwart. – Cath XXIV, 1970, 177–193.

McSorley, Harry: Der zum Bußsakrament erforderte Glaube nach der Auffassung Luthers und des Tridentinums. – Conc VII, 1971, 43–48; S. 48–53: Peter, Carl: Das vollständige Sündenbekenntnis als Forderung des Konzils von Trient; S. 58–63: Allmen, Jean-Jacques von: Die Sündenvergebung als »Sakrament« in den Kirchen der Reformation.

Casteel, Theodore W.: **Calvin** and **Trent**. Calvin's reaction to the Council of Trent in the context of his conciliar thought. – HThR LXIII, 1970, 91–117.

Piolanti, Antonio: Il "De mysticis nuptiis Verbi Divini cum Ecclesia et animabus iustorum" di Bartolomeo **Carranza** O.P., Arcivescovo di **Toledo** ‹† 1576›. – Div XIV, 1970, 520–565.

Press, Volker: Calvinismus und Territorial-Staat. Regierung und Zentralbehörden der **Kurpfalz 1559–1619**. – Stu: Klett (1970). 543 S. = Kieler historische Studien VII; Pp. DM 84,– [Diss., München]

Fatio, Olivier: Nihil pulchrius ordine. Contribution à l'étude de l'établissement de la discipline ecclésiastique aux **Pays-Bas** ou Lambert **Daneau** aux Pays-Bas ‹1581–1583›. – Leid: Brill 1971. XII, 204 p. = Kerkhistorische bijdragen II; hfl 32,–.

Kresten, Otto: Zu griechischen Handschriften des Francisco **Torres** SJ. – RHM XII, 1970, 179–196.

Gioia, Mario: Per una biografia di San Bernardino **Realino** S.J. ‹1530–1616›. – AHSJ XXXIX, 1970, 3–101.

Schenda, Rudolf: Die protestantisch-katholische Legendenpolemik im 16. Jahrhundert. – AKG LII, 1970, 28–48.

8. Neuere Zeit

Medlin, William K. – Christos G. Patrinelis: Renaissance influences and religious réforms in **Russia**. Western and post-Byzantine impacts on culture and education ‹**16th–17th** centuries›. With a foreword by Steven Runciman. – Genève: Droz 1971. 182 p. = Études de philologie et d'histoire XVIII; sfr 18,–.

Sceaux, Raoul de, OFMCap: Histoire des Frères **Mineurs Capucins** de la **Province de Paris** ‹**1601–1660**›. Tome I. – Blois: Ed. Notre-Dame de la Trinité 1970. LXVI, 674 p.; 18 ill.; F 60,–.

Michel, Walter: Die Theologie des Herborner Professors Johann Heinrich **Alsted** als Systema harmonicum. – AMrhKG XXII, 1970, 169–186.

Jacqueline, Bernard: La Sacrée Congrégation «De Propaganda Fide» et la France sous le pontificat de Grégoire XV. – RHE LXVI, 1971, 46–82.

Haillant, Marguerite: **Fénelon** et la prédication. – P: Klincksieck 1969. 242 p. = Publications de la faculté des lettres et sciences humaines de Paris-Nanterre A, 6; F 34,–.

Wagner, Harald: Die ökumenische Bedeutung des **Pietismus**. – ThGl LXI, 1971, 231–242.

Kumor, Johannes: Der Trierer Weihbischof Johannes Petrus **Verhorst** ‹1688–1708›. – AMrhKG XXII, 1970, 187–206.

Haynes, Renée: Philosopher King. The humanist Pope **Benedict XIV**. – Lo: Weidenfeld & Nicolson 1970. 246 p.; £ 3,–.

Garms-Cornides, Elisabeth: Rivalutazione del **Settecento** – Versuch einer Literaturübersicht. – RHM XII, 1970, 197–278.

Klingenstein, Grete: Staatsverwaltung und kirchliche Autorität im **18.** Jahrhundert. Das Problem der Zensur und der Theresianischen Reform. – Wien: Verl. für Geschichte u. Politik (1970). 234 S. = Schriftenreihe des Instituts für Österreichkunde = Österreich Archiv.

Evdokimov, Paul: Le Christ dans la pensée **russe**. – P: Ed. du Cerf (1970). 244 p. = Théologie sans frontières. Série orthodoxe XIV.

Magnani, Paolo: Gli studi teologici nel seminario di **Pavia** del **1800** al **1823**. ‹Momenti e problemi di storia della teologia in una chiesa locale.› – SC XCVIII, 1970, 259–291.

Peter, F.: Ignatius Aurelius **Feßlers** Wertung der Konfessionen in seinen „Ansichten von Religion und Kirchenthum" ‹1805›. – KiOst XIII, 1970, 133–176.

Seeberger, Hans: Das **Volksschulwesen** der Abtei **Ottobeuren** im **18.** Jahrhundert. – SM LXXXI, 1970, 22–144.

Anderson, H. George: Challenge and change within German protestant theological education during the nineteenth century. – ChH XXXIX, 1970, 36–48.

Hartl, Friedrich: Franz von **Baader**. (Leben und Werk. Textauswahl.) – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1971). 346 S. = Wegbereiter heutiger Theologie V; Lw. DM 30,–.

Hartl, Friedrich: Franz von Baader und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs. – Mchn: Hueber 1970. XXIV, 264 S. = Münchener theologische Studien I, 18 = Münchener Universitätsschriften. Kath.-theol. Fakultät; brosch. DM 38,– [Diss., München]

Millino Bonaldo, Giuseppe: Il concetto di tradizione in Vincenzo **Gioberti**. – SP XVII, 1970, 455–493.

Wiedmann, Franz: Martin **Deutinger**. (Leben und Werk. Textauswahl.) – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1971). 315 S. = Wegbereiter heutiger Theologie VI; Lw. DM 30,–.

Cuenta Toribio, José Manuel: El Protestantismo visto por el prelado barcelonés José Domingo **Costa** y **Borrás** ‹1850–1857›. Contribución a los orígines de la segunda reforma española. – AST XLII, 1969, Barc 1970, 271–301.

(Newman, John Henry:) Newman the Oratorian. His unpublished oratory papers. Ed. with an introductory study on the continuity between his Anglican and his catholic ministry by Placid Murray, OSB. – Dublin: Gill & Macmillan (1969). XXV, 500 p.; sh 80,–.

Coulson, John: Newman and the common tradition. A study in the language of church and society. – Oxf: Clarendon Pr. 1970. X, 279 p.

Soetens, Claude: Les catholiques belges et le rapprochement avec les Églises d'Orient dans la seconde moitié du XIX^{e} siècle. – RHE LXVI, 1971, 83–115.

Conzemius, Victor: Warum wurde der päpstliche Primat gerade im Jahre **1870** definiert? – Conc VII, 1971, 263–267.

Brück, Anton Ph.: Briefe des Historikers Cornelius **Will** ‹1831–1905› nach Mainz. – AMrhKG XXII, 1970, 283–325.

Vatikanische Akten zur Geschichte des deutschen Kulturkampfes. Im Auftr. des Deutsch. Histor. Instituts in Rom bearb. von Rudolf Lill. **Leo XIII**. T. I: **1878–1880**. – Tü: Niemeyer 1970. XXIII, 494 S.

Boudens, R(obrecht), OMI: George **Tyrell** and Cardinal **Mercier**. A contribution to the history of modernism. – EglTh I, 1970, 313–351.

9. Neueste Zeit

Mathy, Helmut: Eine Denkschrift von Leo **Just** zur Erschließung der Quellen für die neuere deutsche Reichskirchengeschichte ‹1928›. – AMrhKG XXII, 1970, 247–260.

La Sacra **Congregazione** per le Chiese Orientali. Nel cinquantesimo della fondazione ‹1917–1967›. – (R: Sacra Congreg. per le Chiese Orientali) 1969. 454 p.

Blondel, Maurice – Joannès Wehrlé: Correspondance. I–II. ‹Extraits.› Annotation par Henri de Lubac, S.J. – P: Aubier Montaigne (1969). 734 p.; F 60,–.

Horwitz, Rivka: Franz **Rosenzweigs**'s unpublished writings. – JJS XX, 1969, 57–80.

Barth, Karl: Gesamtausgabe. V: Briefe. Bd I: Karl Barth – Rudolf Bultmann. Briefwechsel 1922–1966. Hrsg. von Bernd Jaspert. – Zü: Theolog. Verl. (1971). XII, 376 S.; Lw. DM 26,80.

Sevilla, Pedro C.: God as person in the writings of Martin **Buber**. – Manila: Ateneo de Manila Univ. 1970. 170 p. = Logos IV; $ 3,–.

Bäumer, Remigius: Adolf **Herte**. Seine Verdienste um die Reformationsgeschichtsschreibung. – ThGl LXX, 1970, 374–387.

Kuske, Martin: Das Alte Testament als Buch von Christus. Dietrich **Bonhoeffers** Wertung und Auslegung des Alten Testaments. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 139 S.; kart. DM 21,– [Diss., Rostock]

Bader, Claudia: Das »Wort Gottes« in Paul **Tillichs** Theologie. – NZSTh XI, 1969, 219–244.

Lengsfeld, Peter: Symbol und Wirklichkeit. Die Macht der Symbole nach Paul Tillich. – Bild, Wort, Symbol in der Theologie, Wü (1969), 207–224.

Geenen, J. G., OP: Ecclesia a Sancto Spiritu edocta. Heilige Geest en Heilige Kerk in de transmissie der openbaring volgens de dogmatische constitutie "De divina Revelatione" van Vaticaan II. – Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Lumen gentium, 53. Mélanges théologiques. Hommage à Mgr Gérard Philips, Gembloux (1970), 169–199; p. 291–319: Alberigo, Giuseppe: Una cum patribus. La formula conclusiva delle decisioni del Vaticano II; p. 343–380: Grootaers, Jan: Le rôle de Mgr G. Philips à Vatican II. Quelques réflexions pour contribuer à l'étude du dernier Concile.

Caprile, Giovanni, SJ: Il sinodo dei vescovi. Prima assemblea straordinaria ‹11–28 ottobre **1969**›. – (CdV:) Ed. "La Civiltà cattolica" (1970). 531 p.; Lire 5000.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Streit-Dindinger. Streit, [Robert], u. [Johannes] Dindinger: Bibliotheca missionum. Fortges. von Johannes Rommerskirchen u. Josef Metzler. Bd XXVII: Missionsliteratur **Indiens 1910–1946** u. Nachtrag zu B.M. 4–8. – R, Frb/B, Wien: Herder 1970. XV, 613 S. 4° = Veröffentlichungen des Internationalen Instituts für Missionswissenschaftl. Forschung; brosch. DM 62,–.

Promper, Werner: Literaturbericht. – ZMR LV, 1971, 108–115.

Crawford, John R.: Protestant missions in **Congo**, **1878–1969**. – Kinshasa: Librairie Evangélique du Congo 1971. 26 p.

Eggert, Johanna: Missionsschule und sozialer Wandel in Ostafrika. Der Beitrag der deutschen evang. Missionsgesellschaften zur Entwicklung des Schulwesens in **Tanganyika 1891–1939**. – (Blf:) Bertelsmann Univ.-Verl. (1970). 334 S. mit Ktn = Freiburger Studien zu Politik und Gesellschaft überseeischer Länder X; kart. DM 29,– [Diss., Freiburg/B]

Jong, J. A. de: As the waters cover the sea. Millenial expectations in the rise of **Anglo-American missions** ‹**1640–1810**›. – Kampen: Kok 1970. VIII, 245 p.; hfl 15,75.

Trenkenshuh, Frank, OSC: Profile: a people, a mission, a bishop. Memorial brochure for Alphonse Sowada, O.S.C., Bishop of Agats-Asmat, Irian Barat, Indonesia. – Hastings, Nebraska: Crosier Mission Office 1971. 36 p.

Debruyne, Léon: Le païen? Le salut? Questions posées au décret Ad Gentes, aux théologiens, aux missionnaires. – Lv: Eglise Vivante 1971. 142 p. = Documents et recherches; FB 120.

Hacker, Paul: The christian attitude toward non-christian religions. – ZMR LV, 1971, 81–97.

Hoffmann, Gerhard: Die Krise der Weltmission. Eine Krise zum Tode oder eine Krise zum Leben? – Evangelische Mission. Jahrbuch 1971, 19–45.

Neill, Stephen: Call to mission. – Phil: Fortress Pr. 1970. V, 113 p.

Thomas, M.M.: Salvation and humanization. – Madras: Christian literature Society 1971. 64 p.; Rs 3,95.

Die Katechisten. – Brux: Pro Mundi Vita 1971. 36 S. = Pro Mundi Vita XXXVI.

Mukendi, Placide: La Jamaa et son avenir. – RClA XXVI, 1971, 142–168.

Aid to theological education continued: Asia, Africa, Latin America. A report from the T.E F. 1968–69. – Lo: World Mission and Evangelism 1970. 51 p.

Beckers, Gerhard: Religiöse Faktoren in der Entwicklung der südafrikanischen Rassenfrage. – Mchn: Fink 1969. 169 S. = Münchener Universitäts-Schriften. Reihe der Philosophischen Fakultät VII; DM 28,–.

Burgess, Andrew S. [Ed.]: Lutheran Churches in the Third World. – Minneapolis: Augsburg Publ. House 1970. 176 p.; $ 3,95.

Câmara, Hélder: Es ist Zeit (Pour arriver à temps, dt.) – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1970). 183 S. = Mutige Bücher; kart. DM 9,80.

Câmara, Hélder: Die Spirale der Gewalt (Spirale de violence, dt.) – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1970). 61 S. = Reihe X; kart. DM 4,–.

Compte rendu de mission. – P: Société des Missions Etrangères de Paris 1970. 180 p.

Gillès de Pélichy, Alexandre, OSB: L'Eglise et les **Philippines**. – RyMde XLIV, 1970, 155–176.

Laurentin, René: Flashes sur l'Extrême-Orient. – P: Ed. du Cerf 1971. 288 p.; F 21,–.

Lepargneur, Hubert, OP: Ethnocide et mission. – EglViv XXIII, 1971, 124–138.

Menzel, Gustav: Zum Anteil der Mission an der Entwicklung der **Rassen**frage. – Rasse, Kirche und Humanum. Ein Beitrag zur Friedensforschung . . ., (Gü 1969), 257–270.

Vallier, Ivan: Catholicism, social control, and modernization in Latin America. – Englewood Cliffs/N. J.: Prentice Hall 1970. X, 172 p.

Vernooij, J., CSSR: Werkelijkheid en toekomstvisie van de pastorale verzorging van de mens in **Suriname**. – MissWerk L, 1971, 72–92.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Types of **redemption**. Contributions to the theme of the study-conference held at Jerusalem 14th to 19th July 1968. Ed. by R. J. Zwi Werblowsky and C. Jouco Bleeker. – Leid: Brill 1970. VI, 261 p. = Supplements to Numen XVIII; hfl 52,–.

Hidding, K.A.H.: Polytheisme en monotheisme. – NThT XXIV, 3, 1970, 161–170.

Mitchell, Robert Cameron: Towards the sociology of religious independency. – Journal of religion in Africa III, 1970, 2–21.

Jacobsohn, Helmuth: Der altägyptische, der christliche und der moderne **Mythos**. – Tradition und Gegenwart = EranosJb XXXVII, 1968, Zü 1970, 411–448.

Dijk, J. van: Les contacts ethniques dans la Mésopotamie et les syncrétismes de la religion sumérienne. – Syncretism. Based on papers read at the symposium on cultural contact, meetings of religions. Syncretism held at Åbo on the 8th–10th of September, 1966, Stockh (1969), 171–206; S. 207–227: Bergman, Jan: Beitrag zur Interpretatio Graeca: Ägyptische Götter in griechischer Übertragung.

Schuon, Frithjof: Dimensions of **Islam**. – Lo: Allen & Unwin 1970. 167 p.; sh 35,–.

Paret, Rudi: Der **Koran**. Kommentar und Konkordanz. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1971). 559 S.; Lw. DM 98,–.

Caspar, Robert, PB: L'homme selon le Coran. – Man, culture and religion. Studies in religious anthropology = Studia missionalia XIX, R 1970, 255–268; p. 269–289: McCarthy, Richard J., SJ: The thirsty generation: Islamic answer; p. 291–300: Donohue, John J., SJ: Religion and life: an Islamic approach; p. 301–314: Maly, Eugene H.: Man and nature in the Old Testament.

Rosenthal, Franz: Knowledge triumphant. The concept of knowledge in medieval Islam. – Leid: Brill 1970. X, 356 p.; hfl 64,–.

Landmann, Georg, SVD: Zur Gnadenvorstellung im **Hinduismus**. – ZMR LIV, 1970, 101–111.

Kippenberg, Hans G.: Versuch einer soziologischen Verortung des antiken **Gnostizismus**. – Numen XVII, 1970, 211–231.

Chang, Tsung-Tung: Der Kult der Shang-Dynastie im Spiegel der Orakelinschriften. Eine paläograph. Studie zur Religion im **archaischen China**. – Wiesb: Harrassowitz 1970. 331 S. = Veröffentlichungen des ostasiatischen Seminars der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt/Main B, 1; brosch. DM 58,– [Diss., Frankfurt/Main]

Graham, A(ngus) C(harles): Chuang-Tzu's essay on seeing things as equal. – History of religions IX, 1969/70, 137–159.

Stein, R. A.: Illumination subite ou saisie simultanée. Note sur la terminologie chinoise et tibétaine. – RHR CLXXIX, 1971, 3–30.

Tamburello, Adolfo: »Taoism« in **Japan**. – Antaios XII, 2, 1970, 125–139.

Gerbert, Martin: Religionen in **Brasilien**. Eine Analyse der nichtkath. Religionsformen und ihrer Entwicklung im sozialen Wandel der brasilian. Gesellschaft. – B: Colloquium-Verl. 1970. 125 S. = Bibliotheca Iberoamericana XIII; brosch. DM 14,–.

Murphree, Marshall W.: Christianity and the Shona. – Lo: Athlone Pr.; NY: Humanities Pr. 1969. VIII, 200 p. = London School of Economics. Monographs on social anthropology XXXVI; sh 40/–.

Wilpert, Clara B[arbara]: Kosmogonische Mythen der **australischen** Eingeborenen. Das Konzept der Schöpfung u. Anthropogenese. – (Mchn: Renner in Komm.) 1970. II, 380 S.; kart. DM 20,– [Diss., Köln]

VI. Religionsphilosophie

Pötscher, Walter: Strukturprobleme der aristotelischen und theophrastischen Gottesvorstellung. – Leid: Brill 1970. XIV, 150 S. = Philosophia antiqua XIX; hfl 48,–.

Roloff, Dietrich: Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zum seligen Leben. Untersuchung zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott. – B: de Gruyter 1970. VI, 243 S. = Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte IV; Lw. DM 64,– [Diss., Münster]

Moreau, Joseph: **Plotin** ou la glorie de la philosophie antique. – P: Vrin 1970. 221 p. = Bibliothèque d'histoire de la philosophie.

Brontesi, Alfredo: L'incontro misterioso con Dio. Saggio sulla teologia affermativa e negativa nello **Pseudo-Dionigi**. Note di una lettura. – (Brescia:) Morcelliana (1970). 165 p.; Lire 4000.

Bissinger, Anton: Die Struktur der Gotteserkenntnis. Studien zur Philosophie Christian **Wolffs**. – Bonn: Bouvier 1970. XVIII, 342 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik LXIII; kart. DM 48,– [Diss., Tübingen]

Di Napoli, Giovanni: Tommaso **Campanella** e le confessioni della sua incredulità giovanile. – Euntes docete XXII, 1970, 111–148.

Hegel and the philosophy of religion. The Wofford symposium. Ed., and with introduction by Darrel E. Christensen. In celebration of the bicentennial of birth of Hegel, 1970. – The Hague: Nijhoff 1970. XVIII, 300 p.; hfl 37,45.

Clair, André: L'homme malade et la santé comme tâche, selon **Kierkegaard**. – RSPhTh LIV, 1970, 489–515. 619–635.

Hummel, Gert: Die Sinnlichkeit der Gotteserfahrung. Ludwig **Feuerbachs** Philosophie als Anfrage an die Theologie der Gegenwart. – NZSPh XII, 1970, 44–62.

Koch, Traugott: Revolutionsprogramm und Religionskritik bei Karl **Marx**. – ZThK LXVIII, 1971, 53–81.

Gibbons, Alan: Religion und Sprache. Ein Untersuchung über Rudolf **Ottos** Buch *Das Heilige*. – Bern, Mchn: Francke (1970). 111 S.; sfr 10,80.

Smith, William A.: Giovanni **Gentile** on the existence of God. – Lv: Nauwelaerts; P: Béatrice-Nauwelaerts 1970. 138 p. = Philosophical questions. Series VII; FB 350,–.

Virgoulay, René: La méthode d'immanence et l'encyclique Pascendi. Incidences de la crise moderniste sur la pensée **blondélienne**. – RSR LVIII, 1970, 429–454.

Wilhelmsen, Frederick D.: Metaphysics as creativity. – Thomist XXXIV, 1970, 369–386; p. 387–422: Cahalan, John C.: Analogy and the disrepute of metaphysics.

Gibson, A. Boyce: Theism and empiricism. – Lo: SCM Pr. 1970. VIII, 280 p. = Library of philosophy and theology; sh 50,–.

Dalledonne, Andrea: Intorno al tomismo essenziale. – DTh LXXIV ‹XCII›, 1971, 56–65.

Piclin, Michel: La notion de **transcendance**. Son sens, son évolution. – (P:) Colin 1969. 300 p.; F 70,–.

Iammerone, Luigi, OFMConv: Il valore metafisico delle **cinque vie** tomistiche. – R: Miscellanea Franciscana 1970. IV, 296 p.; £ 4000.

Leahy, Louis: Chemins de l'esprit vers l'être. Essai sur l'existence de Dieu. Préface de Fernand Dumont. – Brux, P: Desclée [&] de Brouwer; Montr: Éd. Bellarmin 1969. 238 p. = Essais pour notre temps. Section de philosophie XI; F 33,50.

Ogiermann, Helmut, SJ: Via prima. – ThPh XLVI, 1971, 161–194.

Liverziani, Filippo: L'eclissi del Dio vivente. – Bologna: Pàtron (1969). 206 p. = Scienze filosofiche XIV; Lire 2900.

Pascual de Aguilar, Juan Antonio, OSB: La dimensión religiosa del **ateísmo** contemporáneo. – Studium X, 1970, 241–291.

Fabro, Cornelio: **Antropologia** esistenziale e metafisica tomistica. – De homine. Studia hodiernae anthropologiae. ‹Acta VII congressus Thomistici internationalis›. Vol. I, R 1970, 105–119; p. 120–142: Giacon, Carlo: Immaginazione e intelligenza nell'uomo.

Müller-Markus, Siegfried: Wo die Welt nochmal beginnt. Moderne Physik und die Möglichkeit des Glaubens. – Olten, Frb/B: Walter-Verl. (1970). 336 S.; Lw. DM 22,–.

VII. Fundamentaltheologie

Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen. Hrsg. u. eingeleitet von Gerhard Sauter. – Mchn: Kaiser 1971. 356 S. = Theologische Bücherei XLIII; kart. DM 26,50; S. 325–334: Auswahlbibliographie der Diskussion auf evangelischer Seite seit 1900; S. 335–339: Auswahlbibliographie der Diskussion auf kath. Seite seit 1923.

Hummel, Gert: Theologie als Hermeneutik der christlichen Religion. Zum Selbstverständnis einer Wissenschaft. – NZSTh XIII, 1971, 44–57.

Hemberg, Jarl: Theologie und moderne Wissenschaft. – NZSTh XII, 1970, 165–174.

Liedke, Gerhard: Zur Aufgabe der Theologie im Rahmen der Wissenschaften. – Theologie als Wissenschaft in der Gesellschaft. Ein Heidelberger Experiment, Gö (1970), 55–66.

Hidding, K. A. H.: Godsdienstfenomenologie als apologie. – NThT XXV, 1971, 121–136.

Lessing, Eckhard: Die Bedeutung des **religiösen Apriori** für wissenschaftstheoretische Überlegungen. – EvTh XXX, 1970, 355–367.

Joseph de Sainte Marie, OCD: Théologie de l'histoire et philosophie de l'intelligence. Conditions préliminaires indispensables pour la réflexion théologique aujourd'hui. – ECarm XX, 1969, 320–350.

Howe, Leroy T.: The scope of philosophical theology. – Journal of religion LI, 1971, 103–124.

Dewart, Leslie: Religion, language and truth. – NY: Herder and Herder 1970. 174 p.; $ 5,95.

Micskey, Koloman: Entstehungsproblematik, Grundeinsichten und systematisch-theologische Bedeutung der **Semantik**. – KuD XVI, 1970, 153–170.

Kasper, Walter: Was heißt eigentlich **christlich**? – Die Kirche im Wandel der Gesellschaft, Wü (1970), 87–101.

Thielicke, Helmut: Und wenn Gott wäre. Reden über die Frage nach **Gott**. – Stu: Quell-Verl. (1970). 273 S.; Lw. DM 19,80.

Borucki, Bruno: Der wirkliche Gott und seine Offenbarung. – Rgb: Habbel (1971). 294 S.; Lw. DM 19,80.

Gherardini, Brunero: **Rivelazione** e **fede**. – Div XV, 1971, 5–19.

Jongeneel, Jan Arie Bastiaan: Het redelijke geloof in **Jezus Christus**. Een studie over de wijsbegeerte van de verlichting. The rational belief in Jesus Christ. A study of the philosophy of the enlightenment. – Wageningen: Veenman en Zonen 1971. 291 blz.

Schäfer, Rolf: Jesus und der Gottesglaube. Ein christologischer Entwurf. – Tü: Mohr 1970. 162 S.; kart. DM 12,–.

VIII. Dogmatik

Martínez, Pedro de Alcántara, OFM: Poligenismo y doctrina católica sobre el **pecado original**. – El pecado original. XXIX Semana española de teología ‹Madrid, 15–19 sept. 1969›, Madr 1970, 215–232; p. 425–461: Cordero Pando, Jesús, OP: La naturaleza del pecado original. Ensayo de formulación teológica.

Salguero, José, OP: Pecado original y poligenismo. – CTom XCVI, 1969, 553–612.

Hulsbosch, A., OSA: **Christus**, de scheppende wijsheid van God. – TTh XI, 1971, 66–76; p. 76–77: Summary: Christ, the creative wisdom of God.

Heron, A. I. C.: 'Who proceedeth from the Father and the Son.' The problem of the **Filioque**. – SJTh XXIV, 1971, 149–166.

Philips, G(érard): La Vierge au IIe Concile du Vatican et l'avenir de la mariologie. – Maria. Études sur la Sainte Vierge. T. VIII, P 1971, 41–88.

Müller, Alois: **Marias** Stellung und Mitwirkung im Christusereignis. – Mysterium salutis III/2, Eins/Zü/Köln (1969), 393–510.

Salgado, Jean-Marie, OMI: La maternité spirituelle de la très Sainte Vierge Marie. Bilan actuelle. – EphMar XX, 1970, 281–349.

Koster, M. Dominikus, OP: Volk Gottes im Werden. Gesammelte Studien. Hrsg. von Hans-Dieter Langer, OP, und Otto Hermann Pesch, OP. –Mz: Grünewald-Verl. (1971). X, 278 S. = Walberberger Studien. Theologische Reihe VII; Lw. DM 29,–.

Collantes, Justo: La estructura de la Iglesia. – Granada: Facultad de Teología 1969. 437 p. = Lecturas de teología IV; pes 142,–.

Leuba, Jean-Louis: L'**infaillibilité**, nécessité de la foi et problème de la raison. – L'infaillibilité. Son aspect philosophique et théologique. Actes du colloque ... Rome, 5–12 janvier 1970 ..., (P 1970), 209–219; p. 271–282: Breton, Stanislas: «Lumen naturae» et

«Lumen gratiae» dans le concept théologique d'infaillibilité; p. 283–294: Agazzi, Evandro: Foi dans le verbe ou foi dans la proposition?

Schillebeeckx, Edward: Theologie des kirchlichen **Amtes**. – Diakonia. Der Seelsorger I, 1970, 147–160.

Espeja, Jesús, OP: Estructura del **sacerdocio** según los caracteres sacramentales. – El sacerdocio de Cristo y los diversos grados de su participación en la Iglesia. XXVI Semana española de teología. Coloquio teológico internacional, ‹Madrid, 19–25 sept. 1966›, Madr 1969, 273–294; p. 295–316: Ordoñez Márquez, Juan: Distinción teológica existencial entre sacerdocio comunitario y sacerdocio ministerial; p. 317–344: Fuster, Sebastián, OP: La confirmación y el sacerdocio de los fieles.

Appleyard, J. A., SJ: How does a **sacrament** «cause by signifying»? – ScE XXIII, 1971, 167–200.

Larrabe, José Luis: Sentido salvífico y eclesial del carácter sacramental. Dios caracteriza a los suyos. – EE XLVI, 1971, 5–33.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Jaeckle, Erwin: Die **Osterkirche**. – Stu: Klett (1970). 316 S.; DM 28,–.

Waldenser. Geschichte und Gegenwart. Mit Beitr. von Vlado Vinay, Tullio Vinay, J. Alberto Soggin u. Hans-Jürgen Quest. Eingel. u. hrsg. von Wolfgang Erk. – Ffm: Lembeck 1971. 262 S.; kart. DM 16,80.

Smolík, Josef: Der ökumenische Beitrag des J. A. **Comenius**. – CV XIII, 1970, 57–73.

May, Georg: **Interkonfessionalismus** in der ersten Hälfte des **19.** Jahrhunderts. – Pad: Schöningh 1969. 124 S.; kart. DM 12,80.

Stratmann, Hartmut: Kein anderes Evangelium. Geist und Geschichte der neuen Bekenntnisbewegung. – (Hbg:) Furche (1970). 199 S.

Yannaras, Christos: La théologie en **Grèce** aujourd'hui. – Istina XV, 1971, 131–150; ∼ p. 151–167: L'Orthodoxie et l'Occident.

Fernau, Friedrich-Wilhelm: Die Ostkirche im Vorfeld ihres Konzils. Konstitutionelle Gegenwartsprobleme der Orthodoxie. – OekRu XX, 1971, 140–157.

Harakas, Stanley: Creed and confession in the Orthodox Church. – JESt VII, 1970, 721–743.

Christian confidence. Essays on a declaration of faith of the Congregational **Church** in **England** and **Wales**. [By] W. A. Whitehouse [e. a.] – Lo: SPCK 1970. 176, 47 p. = Theological collections XIV.

Söll, Georg: Der **Dogmenbegriff** außerhalb der katholischen Kirche. – Sales XXXII, 1970, 455–475.

Harkianakis, Stylianos: Kann ein **Petrus**dienst in der Kirche einen Sinn haben? – Conc VII, 1971, 284–287; S. 287–289: Evdokimov, Paul: Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben? Russisch-orthodoxe Antwort; S. 290–292: Allchin, Arthur: Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben? Anglikanische Antwort; S. 292–295: Ott, Heinrich: Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben? Protestantische Antwort; S. 295–298: Häring, Hermann: Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben? Versuch einer katholischen Antwort.

Eucharist and ministry: A Lutheran-Roman catholic statement. – ThSt XXXI, 1970, 712–734.

Abendmahl und Abendmahlsgemeinschaft. (Gemeinsamer Bericht der Münchener ökumenischen Seminare unter Leitung von Heinrich Fries und Wolfhart Pannenberg.) – UnSa XXVI, 1971, 68–88.

Sá, R. de, OP: Het gesprek tussen islam en christendom. – CO XXIII, 1971, 89–108; p. 108: Sommaire: Le dialogue **islam-chrétien**.

Aptheker, Herbert: The urgency of **marxist-christian** dialogue. – NY: Harper & Row 1970. 196 p.; $ 6,95.

Ökumenisch handeln – mit halber Kraft? Testfall Synode. Thesen: Peter Lengsfeld. Stellungnahmen: Kurt Scharf, Johannes Neumann, Hans-Heinrich Wolf, Eduard Stakemeier, Manfred Plate. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1971). 140 S. = Kirche im Gespräch; DM 10,–.

Santos, Angel: Chiesa cattolica e movimento ecumenico. – Oikumenikon, A. XI = Vol. I, 1971, 215–241.

Willebrands, Jan und Heinrich Ott: Christus, Zeichen und Ursprung der Einheit in einer geteilten Welt. Referate. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger; (Zü:) Zwingli-Verl. (1970). 55 S.; kart. DM 5,80.

Hocken, Peter: Bilateral or multilateral? A pressing ecumenical problem for the Roman Catholic Church. – One in Christ VI, 1970, 496–524.

X. Moraltheologie

Beutter, Friedrich: Die **Eigentumsbegründung** in der Moraltheologie des 19. Jahrhunderts. ‹**1850–1900**›. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1971. 176 S. = Abhandlungen zur Sozialethik III; kart. DM 18,– [Habil.-Schrift, Freiburg/B]

Bourke, Vernon J.: Recent trends in ethics. – NewSchol XLIV, 1970, 396–425.

Trillhaas, Wolfgang: Ethik. 3., neubearb. u. erw. Aufl. – B: de Gruyter 1970. XVIII, 578 S. = de Gruyter-Lehrbuch; DM 42,–.

Ward, Keith: Ethics and christianity. – Lo: Allen & Unwin; NY: Humanities Pr. (1970). 290 p. = Muirhead library of philosophy.

Milhaven, John Giles: Toward a new catholic morality. – Garden City: Doubleday 1970. 240 p.; & 5,95.

McDonagh, Enda: Towards a christian theology of morality. – IThQ XXXVII, 1970, 187–198; XXXVIII, 1971, 3–20.

Shinn, Roger L.: Theological ethics: Retrospect and prospect. – Theology and church in times of changing..., Phil (1970), 117–141.

Trillhaas, Wolfgang: Spaltung und Einheit der Ethik. – NZSTh XIII, 1971, 1–21.

Quarello, Eraldo: Per il superamento dei «**conflitti** di **coscienza**». – Sales XXXIII, 1971, 126–153.

Rotter, Hans, SJ: Die **Geistbeseelung** im Werden des Menschen. – ZkTh XCIII, 1971, 168–181.

Rinzema, J.: Alternatieven voor de monogamie? – Gereformeerd theologisch tijdschrift LXXI, 1971, 18–33.

Messner, Johannes: Ehemoral und Entscheidungsethik. – Hochland LXII, 1970, 1–19.

Ruff, Wilfried, SJ: **Organverpflanzung**. Ethische Probleme aus katholischer Sicht. – Mchn: Goldmann (1971). 178 S. = Das Wissenschaftliche Taschenbuch. Abt. Medizin; kart. DM 22,–.

Die Humanisierung der Sexualität. – Conc VI, 1970, 373–381.

Valsecchi, Ambrogio: **Régulation** des naissances (Regolazione delle nascita, franz.) Dix années de réflexions théologiques. – Gembloux: Duculot (1970). 202 p. = Recherches et synthèses. Section de morale V; FB 300,–.

Antweiler, Anton: Über den Schutz des Lebens. Zum **§ 218** des Strafgesetzbuches. – ThGl LXI, 1971, 180–201.

Koschorke, Martin: Legalisierung der **Abtreibung** – ja oder nein? Sozialethische Überlegungen. – Wege zum Menschen XXIII, 1971, 156–177.

Troisfontaines, R(oger), SJ: Faut-il légaliser l'avortement? – NRTh, A. CIII = T. XCIII, 1971, 489–512.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Bibliographia internationalis spiritualitatis. A Pont. Instituto Spiritualitatis O.C.D. edita. II: 1967. – R: Ed. del Teresianum 1970. 468 p.; Lire 4500.

Ferrari, Leo C.: The mystical tree in the Western christian tradition. – CV XIV, 1971, 1–12.

Bavaria Sancta. Zeugen christlichen Glaubens in **Bayern**. Hrsg. von Georg Schwaiger. Bd I. – Rgb: Pustet (1970). 432 S.; Lw. DM 32,–.

Atallah, Simon: Monachesimo **maronita**: interrogativi e prospettive. – StudFranc LXVII, 1970, 251–293.

Guth, Klaus: **Guibert** von **Nogent** und die hochmittelalterliche Kritik an der **Reliquienverehrung**. – Augsb: Winfried-Werk in Komm. 1970. XIX, 154 S. = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige. Erg.-Bd XXI; brosch. DM 23,40 [Diss., Würzburg]

Catena, Claudio, OCarm: Le **Carmelitane**. Storia e spiritualità. – R: Institutum Carmelitanum 1969. LXVI, 491 p., 16 tav. = Textus et studia historica Carmelitana IX; Lire 6200.

Klauck, Hans-Josef, OFM: Der Bruch zwischen Theologie und Mystik. – FStudien LII, 1970, 53–69.

Mendizábal, Miguel: La pobreza, virtud apostólica, según san **Ignacio**. – Manresa XLII, 1970, 203–222.

Ricard, Robert: Le Traité de l'oraison du bienheureux **Simón** de **Rojas**. – RAM XLVI, 1971, 25–44.

Frutaz, Amato Pietro: Inviti di **Pio XI** alla santità. – Pio XI nel trentesimo della morte, Mil 1970, 409–472.

Heilige gestern, Heiligkeit heute (Saints d'hier et sainteté d'aujourd'hui, dt.) [Von] Jean-François Six, Roger Schutz [u. a.] – Wien Linz, Passau: Veritas-Verl. [1970]. 271 S.; ÖSch 72,–.

Wiederkehr, Dietrich, OFMCap: Variable Konstanten christlicher Spiritualität. – Lebendiges Zeugnis H. 3/4, 1970, 45–59.

O'Meara, Thomas F., OP: Holiness and radicalism in religious life. – NY: Herder and Herder 1970. XI, 157 p.; $ 4,95.

Lotz, Johannes B., SJ: Die Stufen der **Liebe**. Eros, Philia, Agape. – Ffm: Knecht (1971). 241 S.; Lw. DM 19,80.

Bernard, Charles André, SJ: Profils éthiques en spiritualité. – Gr LII, 1971, 65–92; p. 93: Summary: Ethical profils in spirituality.

Müller, Gotthold: Über den Begriff der «**Mystik**». – NZSTh XIII, 1971, 88–98.

Bandera, Armando, OP: Recent church teaching on religious profession: temporary or perpetual? – Thomist XXXIV, 1970, 584–635.

Bandera, Armando, OP: Vida religiosa y comunidad eclesial. – CTom XCVII, 1970, 177–217.

Kietzig, Ottfried: Die kirchliche Frömmigkeit in den evangelischen Gemeinden des **Niederrheins**. Ein phänomenolog.-psycholog. Versuch zum Verständnis volkskirchl. Problematik. – Düs: Verl. Presseverband d. Evang. Kirche im Rheinland 1971. 108 S. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte XXXIX; DM 9,60.

Hasenfuss, Josef: Kirche und Volksglaube in religionsgeschichtlich-soziologischer Sicht. – Volkskultur und Geschichte. Festgabe für Josef Dünninger zum 65. Geburtstag, B 1970, 366–383.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Christlicher **Friede** und Weltfriede. Geschichtliche Entwicklung und Gegenwartsprobleme. Hrsg. v. Alexander Hollerbach und Hans Maier. – Pad: Schöningh 1971. 146 S. = Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft. Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft. N. F. VIII; kart. DM 12,–.

Menschen im Entscheidungsprozeß. [Hrsg. von] Alfred Klose [und] Rudolf Weiler. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1971). 415 S. = Sozialethik und Gesellschaft; Lw. DM 36,20 –; S. 397–402: Zsifkovits, Valentin: Bibliographie Johannes Messners ‹1961–1970›.

Berger, Peter L.: Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz (A rumor of angels. Modern society and the rediscovery of the supernatural, dt.) – (Ffm:) Fischer (1970). 135 S.; Pp. DM 12,–.

Osuna, Antonio, OP: Pervivencia del pensamiento yusnaturalista clásico. – CTom XCVII, 1970, 3–73. 219–265.

Ambrosetti, Giovanni: Diritto naturale cristiano. Profili di metodo, di storia e di teoria. – R: Studium 1970. 244 p.

Leinweber, Adolph: Nachtrag zu: Gibt es ein Naturrecht? Beiträge zur Grundlagenforschung der Rechtsphilosophie. – B: de Gruyter 1970. S. 221–304 = Hamburger Rechtsstudien LIII; kart. DM 9,–.

Ermecke, Gustav: Die Bedeutung von Soziologie für Kirche, Theologie, Verkündigung. – ThGl LXI, 1971, 25–38; ∼ Die Theologie im

Zusammenwirken mit den Sozialwissenschaften. – TrThZ LXXIX, 1970, 124–134.

Coste, René: L'Église et l'avènement de la société industrielle. – NRTh, A. CII = T. XCII, 1970, 849–874.

Rijk, Martien: Die Rolle des **Vaters** in der heutigen Kultur. – Conc VII, 1971, 304–314.

Glatzel, Norbert: Die Rolle des **Priesters** in der Leistungsgesellschaft. – JbChrSozWiss XII, 1971, 163–183; S. 185–204: Werners, Hans: Priestergruppen, Konzeptionen und Erfahrung; S. 205–213: Ermecke, Gustav: Gruppenbildungen, Parteien und Parteiungen in der Kirche.

Neal, Marie Augusta: A theoretical analysis of renewal in religious orders in the U.S.A. – SocComp XVIII, 1971, 7–25; p. 27–44: Servais, Emile et Francis Hambye: Structure et signification. Problème de méthode en sociologie des organisations claustrales; p. 45–64: Hill, Michael: Typologie sociologique de l'ordre religieux; p. 65–84: O'Connell, John J., SJ: The integration and alienation of religious to religious orders; p. 85–100: Treece, James William, Jr.: Theories on religious communal development; p. 101–115: Weigert, Andrew J.: An emerging intellectual group within a religious organization. An exploratory study of change.

Schipperges, Karl-Josef: Die Lehre von der **Volkssouveränität** in der christlichen Tradition. – NO XXV, 1971, 21–38.

Eisenstadt, Samuel Noah: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Eine analytische und vergleichende Darstellung. – Opladen: Westdeutscher Verl. 1971. 58 S.; kart. DM 6,80.

Strunk, Reiner: Politische Ekklesiologie im Zeitalter der Revolution. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1971). 328 S. = Gesellschaft und Theologie. Systemat. Beiträge V; kart. DM 20,– [Diss., Tübingen]

Vallier, Ivan: Catholicism, social control, and modernization in **Latin America**. – (Englewood-Cliffs/N.J.: Prentice-Hall 1970.) IX, 172 p. = Modernization of traditional societies series.

García Estébanez, Emilio: El bien común y la moral política. – Barc: Herder 1970. 180 p. = Studia Helvetica Friburgensia.

Llinares, José A., OP: Teología y política. – CTom XCVII, 1970, 369–406.

Sturm, Douglas E.: Aspects of the interpenetration of religion and politics. – Theology and church in times of changing..., Phil (1970), 143–175.

Christensen, William N. – John King-Farlow: **Aquinas** and the justification of **war**: Establishmentarian misconstructions. – Thomist XXXV, 1971, 94–112.

Schmolke, Michael: Zur Reform des kirchlichen **Pressewesens**. – JbChrSozWiss XII, 1971, 71–94.

Roos, Lothar: Ordnung und Gestaltung der **Wirtschaft**. Grundlagen und Grundsätze der Wirtschaftsethik nach dem 2. Vatikan. Konzil. – Köln: Bachem (1971). 190 S. = Veröffentlichungen der Kath. Sozialwissenschaftl. Zentralstelle Mönchengladbach; kart. DM 17,80.

XIII. Kirchenrecht

Chodorow, Stanley A.: Magister **Gratian** and the problem of "Regnum" and "Sacerdotium". – Tr XXVI, 1970, 364–381.

Corecco, Eugenio: Il sacerdote ministro del matrimonio? Analisi del problema in relazione alla dottrina della inseparabilità tra contratto e sacramento, nei lavori preparatori del Concilio **Vaticano I.** – SC XCVIII, 1970, 343–372. 427–476.

Entscheidungen in Kirchensachen seit 1946. Bd VII: ‹**1964–1965**›. – B: de Gruyter 1970. XI, 384 S.; kart. DM 78,–.

Baldanza, Giuseppe: L'incidenza della teologia conciliare nella riforma del diritto canonico. – MonEccl XCV, 1970, 264–289; p. 290–314: Colagiovanni, Emilio: L'integrazione della sociologia e della teologia nel diritto canonico.

Huizing, Peter, SJ: Kirche und Staat im öffentlichen Recht der Kirche. – Conc VI, 1970, 586–590; S. 590–593: Corral, Carlos: Die Religionsfreiheit in den Staatsverfassungen.

Aymans, Winfried: Das **synodale** Element in der Kirchenverfassung. – Mchn: Hueber 1970. XXXIX, 389 S. = Münchener theologische Studien III, 30 = Münchener Universitätsschriften. Kath.-Theol. Fakultät; brosch. DM 50,– [Habil.-Schrift, München]

Neumann, Johannes: Synodale und kollegiale Elemente im geltenden lateinischen Kirchenrecht. – WoWa XXVI, 1971, 3–18.

Robleda, Olysius, SJ: Iurisdictio – officium ecclesiasticum. – PerRMCL LIX, 1970, 661–689.

Zeliauskas, Giuseppe: La giurisdizione personale nella dottrina e nella prassi canonica ‹Rilievi storico-dottrinali›. – Sales XXXII, 1970, 373–405.

Tabera, Arturus, CFM: De notione et conceptu status **religiosi** sub aspectu iuridico. – Acta conventus internationalis canonistarum, Romae diebus 20–25 mai 1968 celebrati, (CdV) 1970, 359–375; p. 376–392: Stickler, Alphonsus M., SDB: De notione et conceptu status religiosi sub aspectu historico; p. 393–425: Boni, Andreas, OFM: Discrimen inter professionem sollemnem et simplicem in statu religioso; p. 426–455: Castaño, Iosephus M.F., OP: De elementis quae iuxta doctrinam Concilii Vaticani II statum religiosum constituunt; p. 456–459: Lesage, Germanus, OMI: De collegialitate in regimine ordinario religiosorum. ‹Compendium›; ~ p. 460–472: La collégialité dans le gouvernement ordinaire des religieux.

Funk, José, SVD: Anotaciones al Motu proprio "**Matrimonia mixta**". – REDC XXVI, 1970, 359–395.

Le lien matrimonial. Colloque du Cerdic, Strasbourg, 21–23 mai 1970. Publié par René Metz et Jean Schlick. – Strasbourg: Cerdic 1970. 242 p. = Hommes et Eglise I; [cfr.:] RDC XXI, 1971, 1–242.

Voeltzel, René: Le lien matrimonial en climat protestant. – Le lien matrimonial. Colloque du Cerdic, Strasbourg, 21–23 mai 1970..., Strasb 1970 (= RDC XXI, 1971), 149–179; p. 180–197: Mélia, Elie: Le lien matrimonial à la lumière de la théologie sacramentaire et de la théologie morale de l'Église orthodoxe; p. 198–234: Gerhartz, Johannes Günter, SJ: L'indissolubilité du mariage et sa dissolution dans la problématique actuelle. A la recherche du fondement de l'indissolubilité juridique absolue du mariage sacramentel consommé.

Wojnar, Melitius M., OSBM: Legal relationship and guardianship as matrimonial impediments. – Iurist XXX, 1970, 343–355. 456–497.

Lesage, Germain, OMI: **Physic impotence**, a defect of consent. – StCan IV, 1970, 61–78.

Martínez Cabero, Mateo: El fiscal en la acusación del matrimonio. – REDC XXVI, 1970, 501–544.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Schurr, Viktor: Pastoraltheologie im **20.** Jahrhundert. – Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bd III, Frb/B/Bas/Wien (1970), 371–435.

Haes, P. de: Wat is **pastoraal**? – Collationes I, 1971, 108–122.

Zeitgerechte Seelsorge. – B u. Hbg: Lutherisches Verlagshaus 1971. 140 S. = Missionierende Gemeinde XX; kart. DM 9,80.

Lehmann, Karl: Zur Theologie der **Gemeindeleitung**. – Pastoraltheologische Informationen [II,] 1970, Mz 1970, 2–31.

Bommer, Josef – Gion Condrau: Schuld und Sühne. – (Zü:) NZM Buchverl.; (Wü:) Echter Verl. (1970). 78 S.; kart. DM 7,80.

Zum Thema **Buße** und Bußfeier. [Von] Adolf Exeler [u. a.]. – Stu: KBW (1971). 164 S.; kart. DM 13,– [enth.:] S. 9–20: Zum Thema Buße. Eine Stellungnahme des Freckenhorster Kreises vom Mai 1970; S. 21–36: Exeler, Adolf: Zur gegenwärtigen Situation der Bußpraxis; S. 37–60: Ortkemper, Franz-Josef: Der Ruf zur Umkehr in der Bibel; S. 61–121: Greshake, Gisbert: Zur Erneuerung des kirchlichen Bußwesens. Überlegungen aus dogmengeschichtlicher und systematischer Sicht; S. 122–164: Waltermann, Reinhold: Modelle gemeinschaftlicher Busse in der Gemeinde.

Le sacrement de réconciliation. (T.) II: Vers une pastorale pénitentielle pour aujourd'hui. [Par] Gérard Defois, Henri Denis, Nicole Fabre. – (P:) Fayard; (Tours:) Mame (1970). 175 p. = ISPC. Langages de la foi. Collection de l'Institut Supérieur de pastorale catéchétique.

Wie können wir **Sterbenden** beistehen (Counseling the dying, dt.) [Von] Margaretta K. Bowers [u. a.] – (Mchn:) Kaiser Verl.; (Mz:) Grünewald Verl. (1971). 172 S. = Gesellschaft und Theologie. Systematische Beiträge. Praxis der Kirche VI; kart. DM 13,50.

Prest, A.P.L.: Die Sprache der Sterbenden (Emotional aspects of the death process, dt.) – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 130 S. = Handbibliothek für Beratung und Seelsorge VII; kart. DM 10,80.

Religion and medicine. A discussion. Ed. by M(ichael) A(rthur) H(ugh) Melinsky. – (Lo:) SCM Pr. (1970). 146 p.; sh 25,–.

Leech, Kenneth: Pastoral care and the **drug scene**. – Lo: SPCK 1970. X, 165 p.; sh 21,–.

Schütz, Robert: Psychoanalyse und christlicher Glaube. Eine Begegnung mit der **Tiefenpsychologie**. – Stu: KBW Verl.; Stu: Calwer Verl. (1971). 150 S.; kart. DM 9,80.

Enz, Franz: **Sport** im Aufgabenfeld der Kirche. Ein Beitrag zur pastoralpädagogischen Integrierung des Sports. – Mchn: Barth 1970. VIII, 308 S. = Wissenschaftl. Schriftenreihe des Deutschen Sportbundes X; Lw. DM 32,– [Diss., Freiburg/B]

Halbfas, Hubertus: Aufklärung und Widerstand. Beiträge zur Reform des Religionsunterrichts und der Kirche. – Stu: Calwer Verl.; Düs: Patmos-Verl. (1971). 332 S.; kart. DM 24,–.

Religionsunterricht – wohin? Neue Stimmen zum Religionsunterricht an öffentlichen Schulen. Hrsg. von Klaus Wegenast. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1971). 333 S.; kart. DM 26,–.

Wegenast, Klaus: Religionsunterricht und Schulreform. – KatBl XCVI, 1971, 1–16; S. 17–26: Bartholomäus, Wolfgang: Lernziele des Religionsunterrichts; S. 26–34: Feifel, Erich: Religionspädagogik zwischen Theorie und Praxis.

Nastainczyk, Wolfgang: Biblische Unterweisung zwischen gestern und morgen. – Frb/B: Seelsorge-Verl. (1971). 180 S.; Lw. DM 25,–.

Marlé, René [, SJ]: Herméneutique et catéchèse. – (P:) Fayard; (Tours:) Mame (1971). 127 p. = ISPC. Langages de la foi. Collection de l'Institut Supérieur de pastorale catéchétique; F 12,50.

Erschließung der Frage nach Gott. Impulse aus einem sich wandelnden Gottesverständnis. II. Hrsg. von Wolfgang G. Esser. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 166 S. = Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik XX; kart. DM 18,80.

Kaspar, Franz: **Gruppenpädagogische** Unterrichtsverfahren für den Religionsunterricht. Eine schulpraktische Arbeitshilfe für Information, Kommunikation, Kooperation. – (Stu:) Calwer Verl.; (Mchn:) Kösel-Verl. (1971). 118 S. = Religionspädagogische Praxis A, 2; DM 14,80.

Stöger, Alois: Die **Reich-Gottes**-Verkündigung Jesu. – Christlich-pädagogische Blätter LXXXIV, 1971, 126–134; S. 134–138: Hansemann, Georg: Das „Reich Gottes" im Denken unserer Schüler; S. 139–143: Dreher, Bruno: Didaktische und methodische Akzente der Reich-Gottes-Katechese; S. 148–152: Quadflieg, Josef: Auf den Tag X vertröstet? Das Reich Gottes und die Eschata. Dargestellt am Beispiel des neuen deutschen Katechismus; S. 152–156: Bauermeister, Michael: Liebe als Maß des Reiches Gottes. Überlegungen für die Katechese bei Jugendlichen.

Hübner, Brigitte: Die biblischen Königstraditionen. – Hbg: Furche-Verl.; Düs: Patmos-Verl. (1970). 352 S. = Ein Arbeitsbuch für den biblischen Unterricht. AT; Lw. DM 28,–.

Emeis, Dieter: Zum Thema des **Friedens** im Religionsunterricht der gymnasialen Oberstufe. – Religionsunterricht an Höheren Schulen XIV, 1971, 64–81.

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik u. kirchl. Kunst)

Neunheuser, Burkhard, OSB: Taufe im Geist. Der **Heilige Geist** in den Riten der Taufliturgie. – ALW XII, 1970, 268–284.

Thraede, Klaus: Ursprünge und Formen des ›**Heiligen Kusses**‹ im frühen Christentum. – JAC XI/XII, 1968/69, Mstr (1970), 124–180.

Zwinggi, Anton: Der Wortgottesdienst bei **Augustinus**. – LJ XX, 1970, 92–113. 129–140. 250–253.

Lang, Odo: Das **Commune Sanctorum** in den Missale-Handschriften und vortridentinischen Drucken der Stiftsbibliothek **Einsiedeln**. Ein Beitrag zur Geschichte des Commune Sanctorum. – Augsb: Winfried-Werk in Komm. 1970. XVII, 145 S. = Studien u. Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige. Erg.-Band XX; brosch. DM 23,40 [Diss., Ateneo di Santo Anselmo Rom]

Kurzeja, Adalbert, OSB: Der älteste **Liber ordinarius** der **Trier**er Domkirche. London, Brit. Mus., Harley 2958, Anfang **14.** Jh. Ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der deutschen Ortskirchen. Hrsg. u. bearbeitet. – Mstr: Aschendorff (1970). XXI, 626 S., 3 Taf., 1 Plan = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen LII; kart. DM 120,– [Diss., Trier]

Pratzner, Ferdinand: Messe und Kreuzesopfer. Die Krise der **sakramentalen** Idee bei **Luther** und in der mittelalterlichen **Scholastik**. – Wien: Herder (1970). 136 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XXIX; kart. DM 13,20 [Diss., Wien]

Fisher, J(ohn) D(ouglas) C(lose:) Christian initiation: the Reformation period. Some early reformed rites of baptism and confirmation and other contemporary documents. – Lo: SPCK 1970. IX, 273 p. = Alcuin Club collections LI; sh 55,–.

Skublics, Ernest: Psychologically living symbolism and liturgy. – EglTh I, 1970, 205–228.

Buren, Paul M. van: The tendency of our age and the reconception of worship. – Studia liturgica VII, 2/3, 1970, 3–9; p. 10–27: Davis, Charles: Ghetto or desert: liturgy in a cultural dilemma; p. 28–71: Panikkar, Raymundo: Secularization and worship; p. 72–85: Vajta, Vilmos: Worship in a secularized age; p. 86–95: Müller, Karl Ferdinand: Living worship; p. 96–119: Adam, Will: Outdated and modern forms of worship; p. 120–130: Bloom, Anthony M.: Worship in a secular society; p. 131–141: Panikkar, Raymundo: Secularization and worship: A bibliography.

Rengstorf, Karl Heinrich: Das Vaterunser in seiner Bedeutung für unser Zusammenleben. – Kerygma und Melos. Christhard Mahrenholz 70 Jahre, Kassel [u. a.]-B, Hbg (1970), 13–25; S. 26–39: Jordahn, Bruno: Agape und Abendmahl. Eine liturgiegeschichtliche Betrachtung; S. 40–56: Schulz, Frieder: Das Kollektengebet. Seine Frühgeschichte, die theologische Bedeutung seiner Gestalt und die Probleme seiner Rezeption in der Gegenwart; S. 57–66: Drömann, Hans-Christian: Kyrie und Gloria in den lutherischen Kirchenordnungen des sechzehnten Jahrhunderts; S. 67–70: Pascher, Joseph: Zur Kunstform und zur Aufgabe des Antwortgesanges; S. 71–86: Goltzen, Herbert: Die Stellung des Hymnus im Tagzeitengebet; S. 87–94: Stählin, Wilhelm: Einige Bemerkungen zu den gemeinsamen liturgischen Texten; S. 95–102: Rödding, Gerhard: Descendit ad inferna.

Micks, Marianne H.: The future present: The phenomenon of christian worship. – NY: Seabury 1970. XIV, 204 p.; $ 5,95.

Stevick, Daniel B.: **Language** in worship: reflections on a crisis. – NY: Seabury 1970. VIII, 184 p.; $ 5,95.

Meyer, Hans Bernhard, SJ: **Politik** im **Gottesdienst**? Kritische Erwägungen zur Politisierung des Gottesdienstes. – Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl.; Wü: Echter-Verl. (1971). 130 S.; kart. DM 9,80.

Politische Gottesdienste in der Schweiz. 5 Beisp. Hrsg. u. eingel. von Kurt Marti. – Bas: Reinhardt (1971). 127 S.; kart. DM 12,80.

Franquesa, A. M., OSB: Hoe is de nieuwe Ordo missae tot stand gekomen? – TsLit LV, 1971, 5–24.

Wiéner, Claude: Le **lectionnaire** biblique de l'office. – MD CV, 1971, 103–116; p. 117–133: Raciti, Gaetano: Les textes de la tradition chrétienne à l'office de lecture; p. 134–149: Bourmont, Cl. de: Fonction et expression des prières d'intercession; p. 150–161: Gelineau, Joseph: La célébration des heures: communautaire, en petit groupe, individuelle.

Marsili, Salvatore, OSB: Le orazioni della Messa nel nuovo Messale. Teologia e pratica della preghiera liturgica. – RLit LVIII, 1971, 70–91; p. 92–102: Dumas, Antoine, OSB: Le orazioni del Messale. Criteri di scelta e di composizione; p. 103–110: Sartore, Domenico, CSJ: Verso una nuova eucologia?

Raes, Alphonse, SJ: The enigma of the Chaldean and Malabar anaphora of the Apostles. – The Malabar Church. Symposium in honour of Placid J. Podipara C.M.I. = Orientalia christiana analecta CLXXXVI, R 1970, 1–8; p. 9–15: Jacob, Vellian: The vicissitudes of the Syro-Malabar liturgy down the centuries; p. 17–22: Macomber, William F., SJ: Concelebration in the East Syrian rite; p. 33–40: Vithuvattical, Lucas, CMI: The reformed missal of Abraham Malpan. ‹Doctrine of the real presence and sacrifice in the reformed missal of Abraham Malpan›; p. 41–54: Webb, D.: The versions of the Malabar liturgy and the manuscripts; p. 55–71: Pathrapankal, J. M., CMI: Christian life and heavenly liturgy in the Syro-Malabar rite; p. 73–86: Alencherry, Isaac: The ordination ritual of the Chaldean and Malabar churches; p. 87–97: Vavanikunnel, G. – J. Madey: The „Reform" of the restored Syro-Malabar Qurbana?; p. 137–164: Fr. Cyril, OIC: The introduction of the Antiochene rite into the Malankara church; p. 165–185: Vattakuzhy, Mathew: The three rites in Malabar.

Watelet, Jacques-Georges, OSB: Le visage de l'Église en prière. Essai sur l'**art** et la liturgie. – P: Ed. de l'Epi (1970). 179 p.; F 22,25.

Evdokimov, Paul: L'art de l'**icone**. Théologie de la beauté. – (Brug:) Desclée [&] de Brouwer (1970). 303 p. avec pl.; F 59,–.

Traeger, Jörg: Der reitende Papst. Ein Beitrag zur **Ikonographie** des **Papsttums**. – Mchn, Zü: Schnell & Steiner 1970. 176 S., 24 S. Kunstdrucktafeln = Münchener kunsthistorische Abhandlungen I; kart. DM 25,– [Diss., München]

Sennhauser, Hans Rudolf: Romainmôtier und Payerne. Studien zur **Cluniazenserarchitektur** des **11.** Jahrhunderts in der **Westschweiz**. – Bas: Alkuin-Verl. (1970). 90 S. mit Ktn., 33 Bl. Abb.; Lw. sfr 75,– [Habil.-Schrift, Basel]

Grüger, Heinrich: Die **Chortypen** der niederschlesischen Zisterziensergruppe. – Zeitschrift für Ostforschung XIX, 1970, 201–261; 15 Fig.

Ritter, Emeran, OSB: Neue Forschungsergebnisse zur Bau- und Kunstgeschichte des Stiftes **Göttweig** ‹**1714–1749**›. – SM LXXXI, 1970, 407–464.

Verzeichnis der Mitarbeiter

Dr. Friedrich Beißer, Heidelberg, Humboldtstr. 26a; Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Dijonstr. 45; Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Bonn 1, Bonner Weg 16; Prof. Dr. Henning Brinkmann, Münster, Melchersstr. 8; Prof. Dr. Werner Bröker, Gimbte üb. Münster. Nr. 42; Prof. Dr. Johannes Dörmann, Münster, Egbertstr. 15; Prof. Dr. Adolf Exeler, Münster, Waldeyerstr. 41; Prof. Dr. August Franzen, Kappel b. Freiburg, Peterbergstr. 10; Prof. Dr. Anton J. Gail, Grevenbroich, Meisenweg 7; Prof. Dr. Joachim Gnilka, Münster, Kirchherrngasse 13; Dr. Alwin Hanschmidt, Münster, Kuhstr. 14a; Prof. Dr. Rudolf Henz, Wien XIX, Zehenthofgasse 30; Prof. Dr. Horst Herrmann, Albersloh üb. Münster, Postfach 2; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Bochum-Weitmar, Roomersheide 38; Doz. Dr. Albert Höfer, Graz, Bürgergasse 2; Cand. phil. Karl Homann, Münster, Gartenstr. 16; Kaplan Werner Hülsbusch, Münster, Langenstr. 11; Prof. Dr. Rudolf Kilian, Pöttmes, Langestr. 30; Dr. Reinhard Kösters, München 80, Nigerstr. 2/II; Prof. Dr. Adolf Kolping, Freiburg i. Br., Rosastr. 7; Dr. Hans Kramer OSC, Sudmühle b. Münster, Kamillusweg 43; Prof. Dr. Klaus Kremer, Trier-Euren, Hermannstr. 26; Prof. Dr. Joseph Kürzinger, Eichstätt, Leonrodplatz 3; Cand. theol. Matthew L. Lamb, Münster, Ewaldistr. 16; Prof. Dr. Heinrich Missalla, Bochum, Alte Markstr. 96; Prof. Dr. Joseph Ratzinger, Pentling b. Regensburg; Priv.-Doz. Dr. Wolfgang Richter, Gauting, Am Schloßpark 14; Dr. Helmuth Rolfes, Münster, Philippistr. 2; Doz. Dr. Lothar Ruppert, Fulda, Domplatz 5; Dr. Helga Rusche, Münster, Nordstr. 45; Prof. Dr. Heinrich Schauerte, Paderborn, Leostr. 25; Prof. Dr. Norbert Schiffers, Regensburg, Carl-Thiel-Str. 6; Priv.-Doz. Dr. Michael Schmolke, Münster, Domplatz 23; Priv.-Doz. Dr. Alfons Skowronek, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 45 (Polen), ul. Gwiaździsta 81; Kurat Johannes Tenzler, Weichs üb. Dachau, Freiherrnstr. 12; Dr. Hansjürgen Verweyen, München 71, Forst-Kasten-Allee 123; Kaplan Dietrich Zimmermann, Münster, Cheruskerring 23.

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.

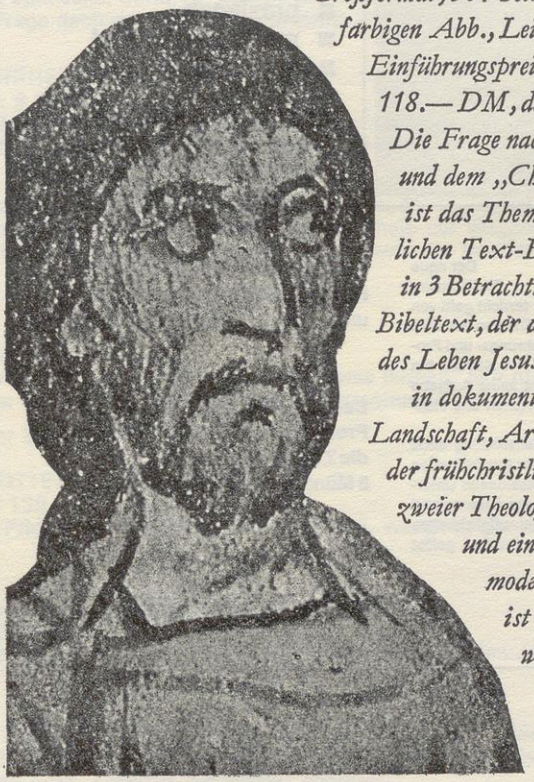
Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Bei einigen der letzten Hefte ist dieser Hinweis versehentlich unterblieben.

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei: Ebeling: Sprachlehre/Lutherstudien (Verlag J. C. B. Mohr Tübingen)
Alberti Magni Opera Omnia (Verlag Aschendorff Münster) Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Herder

Ein außergewöhnlicher Text-Bild-Band

Der Mann aus Galiläa



Großformat, 304 Seiten mit 105 mehrfarbigen Abb., Leinen mit Schuber, Einführungspreis bis 31. 12. 1971: 118.— DM, danach: 138.— DM

Die Frage nach dem „historischen Jesus" und dem „Christus des Glaubens" ist das Thema dieses außergewöhnlichen Text-Bild-Bandes, der den Leser in 3 Betrachtungsweisen anspricht: • im Bibeltext, der die wichtigsten Ereignisse des Leben Jesus beschreibt und deutet • in dokumentarischen Farbbildern aus Landschaft, Archäologie und Darstellungen der frühchristlichen Kunst • in Beiträgen zweier Theologen, eines Kunsthistorikers und eines Archäologen, die in moderner Sprache fragen: Wer ist dieser Mann aus Galiäa und was hat er uns zu sagen? Reservieren Sie sich gleich ein Exemplar bei Ihrem Buchhändler!

...damit der Religionsunterricht wieder Spass macht



Neu Seit März 1971

- projektorientiert
- fächerübergreifend
- konfessionell-kooperativ

- praxisnah
- modellbegleitend
- mit ›ru-Service‹

**Vierteljährlich erscheint ein Heft.
Jahresbezugspreis DM 16.–.
Für Studierende DM 12.80.
Das Einzelheft kostet DM 5.–.**

Der neue Religionsunterricht geht von Themen aus dem Erfahrungs- und Problemhorizont des Schülers aus, die auf ihre Normen hin untersucht und befragt werden; er sieht seine Aufgabe darin, den Schüler zu selbständigem Urteilen und Handeln zu befähigen.
Die Befähigung zur selbständigen Urteilsbildung setzt voraus, daß der Religionsunterricht jeder Indoktrination entgeht. Die Probleme, denen der konfessionelle Unterricht ausgesetzt ist, können nur durch eine Öffnung und durch die freie Diskussion von Alternativmöglichkeiten – ohne Nivellierung des konfessionellen Profils – gelöst werden.

Die erste unterrichtsbegleitende Fachzeitschrift für den Religionsunterricht an Schulen aller Gattungen.

**Bestellen Sie doch einfach ein Probeheft beim Kösel-Verlag, der die Zeitschrift ausliefert.
8 München 19, Flüggenstraße 2.**

Calwer Verlag **Kösel-Verlag**

Joseph Ratzinger

DIE EINHEIT DER NATIONEN

Eine Vision der Kirchenväter

116 Seiten, broschiert, DM 9,80, S 69,60.

NEUERSCHEINUNGEN HERBST 1971:

SALZBURGER JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE, Band XIV, Hrsg. von den Universitätsprofessoren Viktor Warnach (†) und Maximilian Roesle
Ca. 320 Seiten, 17 x 24 cm, brosch., ca. DM. 39,—, ca. S 275,—.

Klaus Suppan:
DIE EHELEHRE MARTIN LUTHERS
Theologische und rechtshistorische Aspekte des reformatorischen Eheverständnisses. Ca. 140 Seiten, brosch., ca. DM 12,80, ca. S 94,70.
Der Autor, geboren 1942 in der Steiermark, Studentenseelsorger und Sekretär der österreichischen Benediktiner-Kongregation, erweist, daß die katholische und die evangelische Eheauffassung dogmatisch und rechtlich unvereinbar sind.

Rudolf Stertenbrink:
EIN WEG ZUM DENKEN
Die Analogia entis bei Erich Przywara. Salzburger Studien zur Philosophie, Band X. Ca. 108 Seiten, brosch., ca. DM 11,50, ca. S 79,—.
Eine Besinnung auf die Philosophie Przywaras bedeutet eine Besinnung auf eine Philosophie des analogen Denkens und verdient daher besonders heute weitgehende Förderung.

Otfried Höffe:
PRAKTISCHE PHILOSOPHIE.
Das Modell des Aristoteles. Reihe Epimeleia, Band 18. 208 Seiten, brosch., DM 27,—, S 195.75. – Fortsetzungspreis der Reihe: DM 24,—, S 174,—.
Höffe stellt und beantwortet die Frage nach dem wissenschaftlichen Anspruch der Aristotelischen Ethik.

Josef Seifert:
ERKENNTNIS OBJEKTIVER WAHRHEIT.
Ca. 340 Seiten, ca. DM 37,—, Ca. S 260,—.
In klarer, auch für den Laien verständlicher Weise zeigt der Autor, Hochschulassistent am Institut für Philosophie der Universität Salzburg, auf, daß für jede Täuschung, jeden Irrtum und jeden Glauben schon eine unmittelbare Erkenntnis der Wirklichkeit, wie sie ist, vorausgesetzt ist.

Werner Pfeifenberger:
DIE VEREINTEN NATIONEN – ihre politischen Organe in Sicherheitsfragen. Reihe DIKE, 11. Band, ca. 660 Seiten, ca. DM 70,—, ca. S 490,—.
Bisher einzige Dokumentation der Tätigkeit der Weltorganisation innerhalb der vergangenen 25 Jahre, die auf einer Interpretation der hier großteils erstmalig veröffentlichten Originaldokumente basiert. Der Autor ist Dozent am Interfakultären Institut für Politische Wissenschaft an der Universitä Salzburg.

Wladimir Solouchin:
WIEDERSEHEN IN WJASNIKI
Ca. 130 Seiten, Ln., ca. DM 16,20, ca. S 119,—.
Nach seinen vielgelesenen Büchern „Ein Tropfen Tau" und „Schwarze Ikonen" legt der bekannte sowjetische Schriftsteller in diesem jüngsten Werk in zwölf Kapiteln Brennpunkte von Erlebnissen, Erfahrungen und Begegnungen vor, die sein Leben bestimmten.

Weitere Publikationen aus jüngster Zeit:
Magnus M. Beck:
KIRCHE UND HERRSCHAFT GOTTES
185 Seiten, brosch., DM 19,80, S 139,—.
Der Autor, P. Magnus Beck OP, Prior und Kirchenrektor in München, wertet in der nachkonziliaren Situation den Reich-Gottes-Gedanken für das religiöse Leben aus.

Ferdinand Holböck:
DILEXIT ECCLESIAM. – Dokumente der Treue.
232 Seiten, brosch., DM 13,80, S 96,—.
Der bekannte Dogmatiker der Salzburger Universität legt hier Bekenntnisse aus allen Jahrhunderten vor.

Helmut Dahm:
SOLEV'EV UND SCHELER
Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie. Sammlung Wissenschaft und Gegenwart. 468 Seiten, Leinen mit SU, DM 40,—, S 296,—.
Dahm macht zum erstenmal auf die geistigen Zusammenhänge aufmerksam, die zwischen dem grossen russischen Mystiker und dem deutschen Phänomenologen und Philosophen vom „Umsturz der Werte" bestehen.

Auslieferung:

BRD	Tyrolia München
Berlin	KAWE
Österreich	Styria Wien
Schweiz	Herder Basel

UNIVERSITÄTSVERLAG

ANTON PUSTET

SALZBURG MÜNCHEN

Bücher zur Altenpastoral

Für den Pastoralarbeiter:

H. J. Brouwer
Neue Wege in der Altenpastoral

Die immer größer werdende Zahl der über 60-jährigen macht eine Akzentverschiebung in den pastoralen Bemühungen zugunsten der „Altenpastoral" notwendig. Dies bedeutet einen verstärkten Informationsbedarf bei den Seelsorgern, das Beschreiten neuer Wege, die Aktivierung neuer Kreise von Pastoralarbeitern und die kritische Überprüfung der bisherigen Vorstellungen, Einstellungen, Organisationsformen und Praktiken.
Dieses Buch stellt sich diesen Fragen und bietet mit seinen drei Beiträgen Hinweise und Anregungen für die drei hauptsächlichen Einsatzgebiete einer Altenpastoral:

Beitrag H. J. Brouwer:
Heimseelsorge
(Erfahrungsbereich Holland)

Beitrag M. M. Dach:
Hausseelsorge
(Erfahrungsbereich Österreich)

Beitrag A. Stiefvater:
Pfarrseelsorge
(Erfahrungsbereich Deutschland)

Reihe: THEOLOGIE KONKRET

Ca. 176 Seiten, Paperback, ca. S 90,—, ca. DM 14,50.

Für den älteren Menschen:

Die dritte Lebensphase

Herausgegeben von Theodor Blieweis

Mit Beiträgen von
Wilfried Daim / Josefine Gangl / Friedrich Heer / Rudolf Henz / Anton M. Hittmair / Franz Jantsch / Heinrich Johst / Josef Liener / Josef Macho / Gerhard May / Erwin Ringel / Franziska Stengel / Paul M. Zulehner.

Themen: Die Kunst, das Alter zu bejahen / Wie werde ich neunzig? / Auch die Seele wird älter / Jung und alt im Kampf und Versöhnung / Aufgabe des Alters / Erkenntnisse über das Älterwerden / Die Liebe im Leben des alternden Menschen / Altern will gelernt sein / Leid und Schmerz im Alter / Wie soll ich meinen Lebensabend zubringen?

Ein Buch für den Älterwerdenden, der in seine dritte Lebensphase eintritt und das Altsein lernen will und muß.

Die 14 Beiträge und eine Fülle eingestreuter Zitate aus Literatur, Geistesgeschichte und Wissenschaft wollen helfen, sich auf die Probleme und Chancen des Älterwerdens entsprechend einzustellen.

Ca. 300 Seiten, Linson mit Schutzumschlag, ca. S 142,—, ca. DM 23,—.

Zur „religiösen Erwachsenenbildung"

J. Vandenberg
Gott begegnen - was heißt das?

Anleitungen zur Reflexion und zur Praxis

Der Autor, bekannt als Leiter vieler Gesprächskreise, legt hier in sehr leicht verständlicher Sprache seine persönlichen Erfahrungen und Reflexionen unzähliger Gespräche über das Wachsen eines mündigen Gottesverhältnisses dar. Mit Gott sprechen – Gott begegnen – Gott als Wirklichkeit erfahren – was heißt das wirklich?

Ca. 80 Seiten, Paperback, ca. S 47,—, ca. DM 7,50.

Zur „lex fundamentalis"

Charlotte Leitmaier
Der Katholik und sein Recht in der Kirche

Kritisch-konservative Überlegungen

Im Streit um „Auflösung" oder „Neuordnung" der Kirche bietet die Autorin (Ordinarius für Kirchenrecht an der Juristischen Fakultät der Universität Wien) eine wichtige, sehr brauchbare und vor allem allgemein verständlich gehaltene Hilfe an.

Reihe: KONFRONTATIONEN 10

266 Seiten, Paperback, S 120,—, DM 19,50.

Verlag Herder Wien

Walter Myss

Geburt des Menschenbildes

Kult und Kunst,
Band 5

Mittelalterliche Plastik in der Kathedrale von Chur,
86 Seiten Text, 3 Farbtafeln, 32 Seiten Bildteil, ca. DM 16,—
ISBN 3 87071 016 0

Bitte verlangen Sie
den Sonderprospekt

Der Autor behandelt ein zentrales Anliegen der mittelalterlichen Bildkunst: tausend Jahre Plastik unter dem Gesichtspunkt ihrer Menschwerdung zusammenzufassen. Eine Gesamtschau, die die Kunstgeschichte in den Dienst der umfassenderen Geistesgeschichte stellt.

Mit seiner Monographie über die mit plastischen Bildwerken reich ausgestatteten Kathedrale von Chur erfaßt Walter Myss im Teil das Ganze: die aus dem Dunkel der Völkerwanderungszeit in das Licht einer neuen Spiritualität emporwachsende europäische Kunst.

Beuroner Kunstverlag

7207 Beuron,
Postfach 130

Der Entmythologisierungsvorschlag, den Rudolf Bultmann vor genau 30 Jahren formuliert hat, gehört zu den Hauptthemen der modernen Theologie.

Prümm setzt sich hier mit 2 Kernfragen auseinander:
Erstens: Besteht die Kritik zu Recht, die Bultmann an der Geschichtlichkeit der Zeugnisse über die Selbstoffenbarung Christi übt?
Zweitens: Wie hat die Gnosis auf die Entstehung und den Gang der christlichen Offenbarung Einfluß gewinnen können?

Als Religionshistoriker und Bibliker argumentiert er nicht dogmatisch spekulativ, sondern bemüht sich, den gesamten Komplex mit seinen historischen und philosophischen Voraussetzungen darzustellen und aufzulösen.

Karl Prümm · Gnosis an der Wurzel des Christentums?
Grundlagenkritik an der Entmythologisierung

Aus dem Inhalt: Bultmanns Bild vom geschichtlichen Zustandekommen der apostolischen Botschaft – Die Lücke zwischen Jesus und den Menschen der Gegenwart: Versuch der Entmythologisierung, sie zu schließen – Kritische Auseinandersetzungen mit dem von der Entmythologisierung entworfenen Entwicklungsbild des Urchristentums – Die Frage der Mythos- und Gnosisabhängigkeit des apostolischen Kerygmas im Lichte der Sprachgeschichte – Das Kernproblem der Entmythologisierungsfrage – Gnosis oder Offenbarung als Stoffspender für die apostolische Verkündigung? Unstimmigkeiten in Bultmanns Verdeutlichung des geschichtlichen Weges der Kerygma-Ausgestaltung – Welche Gewißheitsstufe kommt den Ausgangsgrundlagen der Entmythologisierung zu?

Ca. 700 Seiten, Ln., ca. DM 70,—,
S 490,—, sfr 81,—

Otto Müller Verlag
Salzburg

echter Herbst 71

Orientierung über Fragen der Kirche heute

Herausgegeben von Adolf Exeler

ca. 248 Seiten, Format 14 x 22,5 cm, Broschur, ca. DM 22,—
Aus dem Inhalt: Wilhelm Heinen, Durch Änderungen zu Wandlungen im Leben des Christen? – Emil Lenegeling – Adolf Exeler, Pastorale Fragen um Taufe und Firmung, Erwin Iserloh – Michael Raske, Interkommunion, Bernhard Kötting, Bischofsamt und Bischofswahl, Wilhelm Thüsing – Erwin Iserloh – Wilhelm Heinen, Freiwillige Ehelosigkeit und Zölibat, Hermann Josef Pottmeyer – Adolf Exeler, Neue Amtsstrukturen in der Kirche, Hubert Frankemölle – Friedo Mann – Hermann Eising, Konkrete Chancen der Laien in der Kirche.

Herausforderung und Kritik der Moraltheologie

Herausgegeben von Georg Teichtweier und Wilhelm Dreier

ca. 404 Seiten, Format 14 x 22,5 cm, Leinen mit Schutzumschlag, ca. DM. 34,—
Hier werden die Positionen der allgemeinen Moraltheologie, wie die Quellen der moraltheologischen Erkenntnis, Norm und Gesetz, Gewissen und Sünde einer kritischen Untersuchung unterzogen.
Die Beiträge wollen Klarheit schaffen, sie wollen den Leser informieren und den Eindruck verstärken, daß die Moraltheologie nicht eine pädagogische Krücke für Unmündige, sondern eine brauchbare Hilfe für eine Selbstverwirklichung ist, zu der jeder Mensch entsprechend seinen Möglichkeiten und Vorgegebenheiten aufgerufen bleibt.

Die Alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage

20. Sonntag des Jahres bis Christkönig

Lesejahr C 3

Herausgegeben von Josef Schreiner

ca. 140 Seiten, Format 14 x 22,5 cm, kartoniert, ca. DM 12,—. Subskriptionspreis ca. DM 10,80
Die gründliche Exegese der Texte verlangt dem Prediger wohl einige Mühe ab, sie macht es aber nahezu unmöglich, in das Alte Testament hineinzulesen, was ihm fremd ist, und es dadurch seiner eigenen Aussage zu berauben. Das ist ein großer Vorzug, denn der Mensch unserer Tage bekennt sich bewußt zu seiner Menschlichkeit: gerade diese findet aber im Alten Testament einen unbefangenen Ausdruck. Dieses Werk wurde von einem Kreis meist jüngerer Alttestamentler erarbeitet. Jeder Prediger wird ihnen dafür dankbar sein, denn es kostet heute sehr viel Mühe und Zeit, selbst alles zusammenzusuchen, was zum Ausarbeiten einer Bibelpredigt notwendig ist.

Entschluß

Erich Zenger/Franz Josef Ortkemper

Gepredigte Bibel

ca. 184 Seiten, Format 12,5 x 20,5 cm, Broschur DM 12,80
Die „gepredigte Bibel" als Predigt gehört in einen größeren Zusammenhang, den die Liturgen „Wortgottesdienst" nennen. Er sollte insgesamt eine Einheit sein. Dem wollen die hier gegebenen Modelle Rechnung tragen. Sie beginnen mit einer „Einführung", die bei der menschlichen Erfahrung ansetzt und die anschließend im „Gebet" zusammengefaßt wird. Der biblische „Text" ist dann gewissermaßen das Wort in diese Erfahrung hinein, das in der „Predigt aktualisiert und übersetzt wird. Die „Fürbitten" sind von der Sache her die notwendige dialogische Zusammenfassung der Predigt.

Durch jede Buchhandlung

Theologie aktuell

Günter Biemer/Pius Siller

Grundfragen der Praktischen Theologie

Ca. 256 Seiten
Snolin. Ca. 25,– DM

Ein knapper und übersichtlicher Beitrag, der sich bemüht, die vielfältigen Dimensionen kirchlicher Dienste vor dem Hintergrund heutiger gesellschaftlicher Fragestellungen zu bedenken. Eine gute Einführung in das Studium der Praktischen Theologie.

Edward Schillebeeckx

Glaubensinterpretation

Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie

Aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf
Ca. 184 Seiten.
Ln. Ca. 24,– DM

Der bekannte Theologe entwickelt aus der Auseinandersetzung mit den Grundthesen heutiger Sprachwissenschaft und mit der „kritischen Theorie" (J. Habermas) eine theologische Hermeneutik, die den christlichen Glauben rational verantwortbar erscheinen läßt.

Ernst Feil

Die Theologie Dietrich Bonhoeffers

Hermeneutik - Christologie - Weltverständnis

Gesellschaft und Theologie / Systematische Beiträge
Ca. 490 Seiten.
Snolin. Ca. 34,– DM
In Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag, München

Diese Arbeit eines katholischen Theologen ist keine „katholische Antwort" auf eine evangelische Position, sie ist vielmehr über konfessionelle Grenzen hinaus Beweis für das heute schon gewonnene Einverständnis im Bereich systematischer Theologie. Dem Verfasser ist die seit langem erwartete Gesamtdarstellung der Bonhoefferschen Theologie gelungen, der Kenner bereits vor dem Erscheinen maßgeblichen internationalen Rang zuerkannt haben.

Ferdinand W. Menne

Kirchliche Sexualethik gegen gesellschaftliche Realität

Zu einer soziologischen Anthropologie menschlicher Fortpflanzung

Gesellschaft und Theologie / Sozialwissenschaftliche Analysen
Ca. 238 Seiten
Snolin. Ca. 18,50 DM
In Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag, München

Hier liegt erstmals eine Studie vor, die die gegenseitige Durchdringung von kirchlichem Wertsystem und gesellschaftlicher Realität soziologisch untersucht. Die darin vermittelten Einsichten können die Diskussion um den repressiven Charakter kirchlicher Sexualmoral versachlichen helfen.

Matthias-Grünewald-Verlag
65 Mainz · Postfach 3080

HORST BALZ

Heilsvertrauen und Welterfahrung

Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Römer 8,18–39. (Beiträge zur evangelischen Theologie, Band 59) 148 Seiten. Kartoniert DM 19,–.
Balz zeigt an der Stellung des Paulus zur vorfindlichen Wirklichkeit des Menschen und der Welt, wie er sein Vertrauen auf das Heil Gottes auszusagen vermag und gegen die Erfahrung einer heillosen Wirklichkeit zu behaupten versteht. Abschließende Thesen fixieren die Ergebnisse und fördern damit die Konfrontation des „Textes" mit der gegenwärtigen theologischen Eschatologie.

Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches

Herausgegeben im Auftrage der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte von Georg Kretschmar.

Band I: Das Jahr 1933

Bearbeitet von Carsten Nicolaisen. XXIV, 224 Seiten. Kartoniert DM 33,–. Bei Subskription auf das Gesamtwerk Vorbestellpreis DM 29,50.

Diese, auf mehrere Bände geplante Dokumentation zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches bringt nicht nur die öffentlichen und offiziellen staatlichen und parteiamtlichen Verlautbarungen zur Kirchenfrage, durch die Erschließung bisher unveröffentlichten Materials aus staatlichen und kirchlichen Archiven werden Hintergründe und Zusammenhänge erhellt und darüber hinaus Gegensätze innerhalb der nationalsozialistischen Führung aufgedeckt, die bisher im Dunkel lagen. Sorgfältige Erläuterungen, Verweise, biographische Notizen und Register machen das Werk auch für den interessierten Laien verständlich und lesenswert.
In Vorbereitung: Bd. II: **Vom Jahr 1934 bis zur Einsetzung des Reichskirchenministers** / Bd. III: **Die erste Amtszeit des Reichskirchenministers (1935–37)**

GÜNTHER BORNKAMM

Geschichte und Glaube. Zweiter Teil

Gesammelte Aufsätze Band IV. (Beiträge zur evangelischen Theologie, Band 53) 276 Seiten. Studienausgabe kartoniert DM 23,–, Leinen DM 29,–.

Der Band enthält u. a. zahlreiche neuere, schwer zugängliche Arbeiten, und solche, die hier erstmals veröffentlicht werden; darunter die bereits vieldiskutierten redaktionsgeschichtlichen Studien zum sogenannten Zweiten Korintherbrief und zum Phillipperbrief als paulinische Briefsammlung mit Nachträgen, die auf die bisherige Diskussion eingehen; zwei Untersuchungen zum Römerbrief (bisher unveröffentlicht), den Aufsatz „Das missionarische Verhalten des Paulus nach 1 Kor 9,19–23 und in der Apostelgeschichte" (erstmals in deutscher Sprache), eine umfangreiche Studie über „Wandlungen im alttestamentlichen und neutestamentlichen Gesetzesverständnis" sowie vier Abhandlungen zu Texten des Markus-, Matthäus- und Johannesevangeliums. Den Abschluß bildet der Vortrag „Ein Glaubensbekenntnis des alten Goethe und das Neue Testament". „Kennzeichnend für alle diese Arbeiten ist die vorbildliche Verbindung von Souveränität und Behutsamkeit in der Argumentation, die den Leser nicht nur reich belehrt, sondern zu eigener selbständiger Arbeit führt."

Professor Philipp Vielhauer

Bisher sind erschienen: Gesammelte Aufsätze Band I–III: **Das Ende des Gesetzes.** Paulusstudien / **Studien zu Antike und Urchristentum** / **Geschichte und Glaube. Erster Teil.**

Bei Abnahme aller 4 Bände ermäßigter Preis: Studienausgabe kartoniert DM 66,70, Leinen DM 82,70.

Chr. Kaiser Verlag München

Die Zeitschrift Catholica bietet Beiträge zu aktuellen Fragen der Ökumenik. Zum Beispiel diese:

Wenn Sie Catholica kennenlernen möchten, schicken wir Ihnen diese Beiträge für nur je 1,— DM als Sonderausgabe.

»Das bleibend Katholische« von Heinrich Schlier bietet tiefschürfende Darlegungen über Priesterstand und Charisma, Zölibat und Frömmigkeit (21 Seiten, 11. bis 17. Tausend). Heinrich Bacht beantwortet die heute oft gestellte Frage nach der Interkommunion sine ira et studio (24 Seiten).

Wer sich ernstlich um die theologische Verständigung mit den Andersgläubigen müht, wird Catholica nicht missen können. Catholica ist von Anfang bis in die letzten Hefte ein Beispiel dafür, daß Klarheit der eigenen Position sich durchaus mit ökumenischer Weite verträgt.

Catholica. Herausgegeben vom Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn. 25. Jahrgang, 1971. Vier Hefte im Jahr, Umfang je Heft 80 Seiten. Bezugspreis jährlich 32,— DM. Studenten-Abonnement 24,— DM. Bestellungen durch jede Buchhandlung.

Zum Problem der Interkommunion Von Heinrich Bacht

oder

Das bleibend Katholische Von Heinrich Schlier

Aschendorff Münster

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 **1971** **67. Jahrgang**

August Franzen, Abschied vom Trienter Konzil? . . . . . Spalte 337

Répertoire bibliographique des Institutions chrétiennes 1968. 1969. [T.] 2 [et] 3. Index en cinq langues établi par ordinateur (Gotenburg)
Unum in veritate et laetitia. Bischof Dr. Otto Spülbeck zum Gedächtnis (K. Richter)

Exegese des AT und NT

Alt: Grundfragen der Geschichte des Volkes Israel (Eising)
Kornfeld: Religion und Offenbarung in der Geschichte Israels (Gamberoni)
Schoonenberg: Bund und Schöpfung (Gross)
Wilson: Gnosis und Neues Testament (J. B. Bauer)
Schalit: König Herodes (K. Müller)
Schenke: Auferstehungsverkündigung und leeres Grab (Gnilka)
Cornelius: Die Glaubwürdigkeit der Evangelien (Staudinger)
Duprez: Jésus et les dieux guérisseurs. A propos de Jean V. (Comblin)

Kirchen- und Dogmengeschichte

Ökumenische Kirchengeschichte I. (Geerlings)
Spanneut: Tertullien et les premiers moralistes africains (Speyer)
Theissing: Glaube und Theologie bei Robert Cowton (Jüssen)
Becker: Das monastische Reformprogramm des Johannes Rode (Baroffio)
Beumer: Erasmus der Europäer (Gail)
Pflug: Correspondance. Tome I (Franzen)
Franzen: Zölibat und Priesterehe (Iserloh)
Wichmann Jahrbuch für Kirchengeschichte 21.–23. Jg. (Iserloh)
Weber: Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier 1876–1888. (Hürten)
Gotto: Die Wochenzeitung die Junge Front/ Michael (Hürten)

Fundamentaltheologie und Dogmatik

Schlette: Aporie und Glaube (Huning)
Muschalek: Glaubensgewißheit in Freiheit (Breuning)
Bernard: Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien (Grasmück)
Rendtorff, Tödt: Theologie der Revolution (Feil)
Kirchen als Träger der Revolution (Feil)
Dokumente zur Bonhoeffer-Forschung 1928–1945 (Feil)
Greshake: Auferstehung der Toten (Hünermann)
Hasenhüttl: Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche (Ganoczy)
Hughes: Stewards of the Lord (Lüttcken)
Schäfer: Ritschl. Grundlinien eines fast verschollenen dogmatischen Systems (Hünermann)

Liturgiewissenschaft

Maas-Ewerd: Liturgie und Pfarrei (R. Berger)
The Manual from Notmark (Reifenberg)
Dreißen, Steffens: Eucharistische Wortgottesdienste (Richter)

Pastoraltheologie

Sudbrack: Motive – Modelle für ein Leben als Christ (Fraling)
Klostermann: Priester für morgen (Fraling)
Pfarrer ohne Ortsgemeinde. Hrsg. von Y. Spiegel (Enkrich)
Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit. Hrsg. von E. Lange (Rohner)
Rahner: Einübung priesterlicher Existenz (Sudbrack)

Hinweise

Ott: Wirklichkeit und Glaube II: Der persönliche Gott (Feil)

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

Abschied vom Trienter Konzil?

von August Franzen, Freiburg

Jedin, Hubert: **Geschichte des Konzils von Trient.** Bd III: Bologneser Tagung (1547/48), Zweite Trienter Tagungsperiode (1551/52). – Freiburg – Basel – Wien: Herder 1970. XIII, 560 S. Lw. DM 84.–

Als der erste Band dieses großen Geschichtswerkes im Jahre 1949 (2. Aufl. 1951) erschien, stand die außerordentliche Bedeutung der zu Trient gefaßten Dekrete für den Glauben und die Disziplin der Kirche noch unangefochten fest. Das Konzil lebte und wirkte in allen Bereichen der Theologie unmittelbar nach. Die katholische Dogmatik, das Kirchenrecht, die Liturgik und erst recht die Kirchengeschichte bezogen sich auf die Trienter Beschlüsse; sie waren Gegenstand zahlreicher Einzeluntersuchungen. Angriffe kamen von außen, kaum je von innen. „Seit Sarpi und Pallavicino, also seit dreihundert Jahren", so schrieb H. Jedin damals[1], „wartet die Welt auf eine Geschichte des Konzils von Trient, die mehr ist als Anklage und Verteidigung". Mit Recht rühmten die Rezensenten des ersten Bandes die Objektivität der Darstellung, die auf der großen Sachkenntnis und eindringenden Quellenarbeit des Verfassers beruhte. Es war ein Werk von hohem wissenschaftlichen Rang, das sich von einseitiger Apologetik ebenso fernhielt wie von jeder Enge nach der einen oder nach der anderen Seite hin. Noch nie war die verschlungene Vorgeschichte des Trienter Konzils so wirklichkeitsnahe und realistisch dargestellt worden wie in diesem Bande.

Auch der zweite Band, der 1957 erschien und die erste Trienter Tagungsperiode (1545/47) umfaßte, sah seine Aufgabe darin, auf Grund der Quellen „die Vorgänge in Trient nach Möglichkeit und nach bestem Wissen so zu schildern, ‚wie es gewesen war'", so erklärte der Verfasser[2] und fuhr fort: „Moderne Fragestellungen durften bei der Interpretation der Quellen den Blick schärfen, aber nicht dazu verleiten, systematische Lösungen vorschlagen und durch sie in schwebende Kontroversen eingreifen zu wollen". Er verfolge mithin „keine konkreten Ziele, weder ökumenische noch kontrovers-theologische", und wolle „nur darstellen, d. h. jenes Bild der Vergangenheit festhalten", das sich in ihm durch das Quellenstudium gebildet habe.

Er ist diesem Grundsatz auch im vorliegenden dritten Bande treu geblieben. Doch sieht er den Gegenwartsbezug seiner Darstellung und Erforschung des Trienter Konzils offensichtlich konkreter. „Wenn ich nicht sehr irre", so schreibt er[3], „vermag sie einen Beitrag sowohl zur ökumenischen Orientierung wie zur Interpretation der in Trient definierten Glaubenslehren zu liefern. Vorbedingung ist freilich, daß man gewillt ist, aus der Geschichte zu lernen, und diese nicht als Antiquitätenkabinett übergeht". Zwei Momente haben diese Erkenntnis wesentlich mitbestimmt.

[1] H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, I (Freiburg 1949) S.V.

[2] Bd II (1957) S.VI.

[3] Bd III (1970) S.VI.

U-E.TUB.
-4 NOV. 1971

Das erste war das Miterleben des II. Vatikanischen Konzils, zu dessen Mitarbeit er schon in der vorbereitenden Phase herangezogen wurde. Es war „ein unvergleichlicher Anschauungsunterricht für den Konzilshistoriker, wie umgekehrt dessen Kenntnis der Konziliengeschichte der Mitarbeit an dem neuen Konzil zugute kam". Bei aller Verschiedenheit der äußeren Umstände, der Zusammensetzung und der Ziele war beiden Konzilien doch die Identität der Kirche Jesu Christi, die sie repräsentieren, sowie „das Ringen um die Wahrheit und um die notwendigen Reformmaßnahmen" gemeinsam. Diese Erfahrung konnte nicht ohne Niederschlag in diesem dritten Bande der Konzilsgeschichte von Trient bleiben.

Das zweite Moment war indes noch gewichtiger. Seit dem Erscheinen des zweiten Bandes im Jahre 1957 hat sich ein theologischer Umbruch in der katholischen Kirche vollzogen, der seinesgleichen in der Geschichte nur in der Zeit der Reformation des 16. Jahrhunderts gehabt hat. Davon sind in besonderer Weise auch die Wertung und die Einschätzung, die das Tridentinum genossen hat und genießt, betroffen. Man nimmt „Abschied vom Tridentinum"[4] und hat das „Ende der Gegenreformation" proklamiert. „Heute stehen wir vor mehr als bloß einem Abschnitt der Kirchengeschichte: das ganze auf das Tridentinum aufgebaute System, das sich seit dem 12. Jahrhundert langsam herausgebildet und die Kirche bis vor wenigen Jahren bestimmt hatte, ist am Einstürzen."[5] Die „Überwindung des tridentinischen Zeitalters der Kirche, das gerade in seinen eigentlichen und bezeichnenden Elementen, seiner tragenden Struktur, immer offensichtlicher überholt ist", wird direkt als der Sinn dieses Vorganges bezeichnet. „Das tridentinische System ... umfaßte nicht nur den Kern der eigentlichen Konzilsbeschlüsse, sondern auch, und vielleicht vor allem, die Gedanken, Begriffe, Gebräuche, institutionellen Gegebenheiten und organisatorischen Vorkehrungen, die schon sehr bald ... mit den Beschlüssen selber sich zu einer Einheit verbunden hatten".[6]

Wir kennen die Vorwürfe, die gegen das Tridentinum erhoben werden: sein statischer, auf die Verteidigung ausgerichteter Kirchenbegriff; seine gesellschaftlich und juridisch orientierte Ekklesiologie, die das Mysterium zurücktreten ließ; seine Betonung des hierarchischen Aspektes mit ausschließlich primatialer Tendenz; ferner die Vorherrschaft der Scholastik in der Dogmatik und die Vernachlässigung der biblischen Theologie; die besondere Betonung der Sakramententheologie zum Schaden der biblischen Verkündigung und anderes mehr. Eine moderne Geschichtsschreibung kann an diesen Feststellungen nicht vorbeisehen. Sie hat es heute viel schwerer, ihren Gegenstand, das Konzil und seine Beschlüsse, den Lesern nahezubringen. Denn was beim Erscheinen des ersten Bandes vor zwanzig Jahren noch einen höchst aktuellen Bezug hatte und Norm des Handelns war, gehört heute weithin schon endgültig der Geschichte an. Nicht nur die Disziplinarbestimmungen des Tridentinums sind davon betroffen, sondern auch seine dogmatischen Definitionen und Doktrinen. Sie werden vielfach angezweifelt oder uminterpretiert, weil sie dem heutigen theologischen Verständnisse Schwierigkeiten bereiten.

Nun ist gerade der Kirchenhistoriker an Übergänge und Phasenverschiebungen im Laufe der Kirchengeschichte gewöhnt. Ihn kann also auch der gegenwärtige Wandlungsprozeß nicht erschrekken. Aber er läßt sich von ihm auch nicht blindlings gefangennehmen. Vielmehr pflegt er das, was im Laufe der Geschichte bestimmte Formen angenommen hat, genau zu prüfen, auf seinen Wesensgehalt hin zu untersuchen und das Unaufgebbare der Tradition vom leicht Vorübergehenden des Traditionellen zu unterscheiden. Er hütet sich vor Globalurteilen und ist bemüht, die Fakten der Geschichte, in unserem Falle die Konzilsdekrete, aus der Situation, in der sie entstanden sind, kennenzulernen, die Absicht ihrer Urheber zu verstehen und so ihre Tragweite zu bestimmen. Nur so ergibt sich eine sachgerechte Interpretation. Wenn man nämlich nicht nur die fest formulierten Sätze, wie Denzinger sie bietet, betrachtet und analysiert, sondern ihrer Entstehungsgeschichte nachgeht und sie im lebendigen Zusammenhang mit den theologischen Kämpfen der Zeit sieht, verlieren sie ihre Starrheit und gewinnen selbst wieder Leben.

[4] J. Bielmeier (Hrg.), Abschied von Trient. Theologie am Ende des kirchlichen Zeitalters (Regensburg 1969).

[5] G. Alberigo, Das Konzil von Trient in neuer Sicht, in: Concilium 1 (1965) 574–583, hier S. 580.

[6] Ebd. S. 580.

Das eben ist das Besondere dieses dritten Bandes der Jedin'schen Konzilsgeschichte. Der Geschichtsschreiber, der durch jahrzehntelange intensive Beschäftigung mit den Quellen jede Einzelheit des historischen Geschehens kennt, ist zugleich der meisterhafte Kenner der katholischen wie der reformatorischen Theologie des 16. Jahrhunderts. Bevor er die Ergebnisse sammelt und präsentiert, läßt er die Vielfalt der Meinungen und theologischen Richtungen zu Worte kommen, und indem er zeigt, mit welcher Sorgfalt die Dekrete im einzelnen vorbereitet worden sind, zerstört er die oft so naiven Vorstellungen von der Uniformität des theologischen Denkens auf dem Konzil. Die Originalvoten der Theologen und der Konzilsväter, die er, soweit vorhanden, heranzieht[7], bieten die Möglichkeit, die verschiedenen Ansichten, die oft geradezu „modern" anmuten, in das Verständnis der abschließenden Formulierungen miteinzubringen. Sicher haben die Konzilsväter selbst noch eine beweglichere Auffassung ihrer Beschlüsse – sowohl der dogmatischen wie der disziplinären – vor Augen gehabt. Erst die nachkonziliare Entwicklung, die unter dem Vorzeichen der Sammlung und Konzentration aller Kräfte stand, hat aus ihnen ein unantastbares Corpus geltender Normen gemacht. Die Autorität des Konzils wurde übermäßig betont. Vieles, was in Trient selbst noch im Zusammenhang mit der Tradition und der voraufgegangenen aktuellen Auseinandersetzung gesehen wurde, ist später isoliert und dadurch vereinseitigt worden. An die Stelle der Pluralität trat die Uniformität, und wenn man auch immer wieder beteuerte, daß man sich getreu an die Trienter Dekrete halte, so wurden eben doch in dem schöpferischen Prozesse des kirchlichen Wiederaufbaus der Nachkonzilszeit manche Bestimmungen getroffen, „die nicht immer mit dem Geiste des Konzils übereinstimmten".[8] Vielfach wurden die Dekrete einseitig interpretiert.

Für eine fruchtbare Geschichtsschreibung ergibt sich daraus die Aufgabe, durch kritische Sondierung und Auflockerung den Boden für eine aufgeschlossene Betrachtung zu bereiten. Ist dies in H. Jedins Konzilswerk gelungen? Dazu ein kurzer Überblick:

Das einleitende Kapitel macht zunächst mit der historischen Situation bekannt. Das Wechselspiel zwischen der päpstlichen und kaiserlichen Politik um die Frage der Translation von Trient nach Bologna hatte dazu geführt, daß die kaiserlichen Anhänger in der ersteren Stadt zurückgeblieben waren und nur die päpstlichen in Bologna tagten. Doch schon in der ersten Debatte, die sich mit der Eucharistie befaßte, zeigte sich, daß auch in Bologna „von einer Uniformität der Konzilstheologen nicht die Rede" sein konnte (35). Wie breitgefächert die vorgetragenen Ansichten der Theologen waren, zeigt etwa das Votum des römischen Karmeliten Vinzenz de Leone, der in der Abwehr kapharnaitischer Vorstellungen einerseits und der reformatorischen Spiritualisierung im „Glauben allein" andererseits die Realpräsenz folgendermaßen definiert wissen wollte: „In der Eucharistie wird Christus dargeboten, jedoch nur, um geistlich durch den Glauben genossen zu werden, nicht sakramental" (36). Der französische Franziskaner Johannes Consilii ging erstmals auf Calvins Abendmahlslehre und auf seine Kritik an der katholischen Eucharistiepraxis ein (40). Butzers Auffassung wurde von dem Trierer Dominikaner Ambrosius Pelargus zur Diskussion gestellt. Dieser war zwar nicht selbst anwesend, hatte aber ein schriftliches Votum gesandt. Als Kaisertreuer war er in Trient verblieben.

Leider beschränkte sich das Konzil auf die Behandlung der Realpräsenz und der Transsubstantiation. Es ist für seine Arbeitsweise charakteristisch, daß es lediglich den katholischen Lehrbegriff von dem reformatorischen abgrenzen wollte; es verzichtete darauf, die katholische Doktrin in ihrer Ganzheit darzustellen. Weil Realpräsenz und Transsubstantiation angegriffen worden waren – der ebenfalls heiß umstrittene Opfercharakter der Messe wurde einstweilen zurückgestellt –, mußten sie behandelt werden. Dabei versäumte man, das Mysterium in seiner ganzen Fülle mit dem Heilswerke zu verknüpfen. Die spätere Zeit hat diese einseitige Akzentuierung fortgesetzt und in der Barockfrömmigkeit seltsame Blüten eucharistischer Verehrung hervorgebracht, die nicht vom Konzil intendiert waren. Insgesamt hat die Bologneser Debatte „keine theologisch voll befriedigende Darstellung der Eucharistielehre" (52) erarbeitet.

[7] Leider sind die Originalvoten nur zum geringen Teil bei Le Plat gedruckt; sie werden jedoch demnächst als Ergänzungsbände zu CT VI/1 und CT VII/1 in der Edition von Th. Freudenberger erscheinen.

[8] G. Alberigo, a.a.O. S. 578

Auch in den Konzilsdebatten über die Buße, die Krankenölung und das Weihesakrament (53–87) bietet sich dasselbe Bild. Man hielt sich methodisch an das Schrifttum der Reformatoren, aus dem man einzelne Sätze oder „Artikel" exzerpierte und zur Diskussion stellte, ohne dabei die Namen zu nennen. Die wichtigste Quellenerweiterung war Calvins „Institutio", die wohl zuerst von den französischen Theologen herangezogen wurde. Aber auch die „Kölnische Reformation" (1543) Hermanns von Wied war dem Augustinertheologen Seripando geläufig; freilich kannte er sie wohl nur aus der lateinischen Gegenschrift Groppers, dem „Antididagma" (56). Überhaupt waren die deutschen Schriften der Reformatoren in Trient wenig bekannt. Da kaum einer von den für die Konzilslegaten arbeitenden Theologen des Deutschen mächtig war, blieb man auf das Lateinische angewiesen. Ob unter diesen Umständen ein letztlich adäquates Erfassen der reformatorischen Anliegen möglich war, kann mit gutem Grund bezweifelt werden; das gilt auch dann, wenn man voraussetzt, daß die Reformatoren das Wesentliche ihrer Theologie in ihren lateinischen Schriften niedergelegt haben.

Das Bußproblem, das ja die Wurzel der lutherischen Rechtfertigungslehre darstellte, war besonders vordringlich. Wie H. Jedin feststellt (59/60), war die Antwort der Konzilstheologen auf diese Frage wenig befriedigend. Das mag zum großen Teil an ihrem mangelhaften Wissen über die geschichtliche Entwicklung der Bußpraxis gelegen haben. Luther selbst hat „mit seinem zuweilen frappanten Blick für historische Entwicklungen" (62) manches klarer gesehen und dadurch Probleme aufgeworfen, denen die Konzilstheologen oft nicht gewachsen waren. Vor allem erschwerte die starre Berufung auf das alleinige Schriftprinzip die Diskussion mit den Protestanten. Der Sakramentscharakter der Krankenölung, der Priesterweihe und der Ehe sowie auch die Lehre vom Ablaß und vom Fegfeuer (84ff) bereiteten nicht geringere Schwierigkeiten. Die zahlreichen Reden, die in den Theologenkommissionen und Generalkongregationen gehalten wurden, spiegeln die Unsicherheiten und die Mannigfaltigkeit der Meinungen wider. Die Voten sind großenteils auch heute noch anregend und interessant.

Das Konzil hatte sich bekanntlich verpflichtet, parallel zur Glaubensfrage auch die Kirchenreform zu betreiben. Zu diesem Zwecke wurde in Bologna eine Reformdeputation bestellt, die ein Reformprogramm ausarbeiten sollte (119–140). Der Gegensatz zwischen der kaiserlichen und der päpstlichen Auffassung über die Reform belastete diese Arbeit aufs schwerste. Der Papst sah allen konziliaren Reformvorschlägen mit Mißtrauen entgegen; er wollte insbesondere die Kurienreform und alles was mit ihr zusammenhing, dem Konzil entziehen und sich selbst vorbehalten. Doch erregte gerade diese Absicht das Mißtrauen der Gegenpartei, insbesondere der spanischen Bischöfe. Der Bischof von Aquino sagte es dem Legaten ins Gesicht, was er über die Hintergründe dieser Bestrebungen dachte. Er schrieb gelegentlich an Cervini: „Wenn es zur Reform käme, würden die Einkünfte (der Kurie) zurückgehen, die Beamten schreien; es würden keine Bediensteten mehr zu haben sein; der Ruin des Römischen Hofes wäre da" (140). Doch, so fügte er hinzu, wenn man jetzt die Kirchenreform unterlasse, werde bald nicht nur die römische Kurie, sondern die ganze Kirche ruiniert sein.

Trotz aller Schwierigkeiten, die nicht zuletzt aus dem gespannten Verhältnis des Papstes zu Karl V. entsprangen, ist in der Bologneser Epoche des Konzils intensiv gearbeitet worden. Leider verhinderten diese Spannungen, daß die erarbeiteten Resultate auch verkündet werden konnten. Die kirchenpolitische Lage und die Gegensätze zwischen dem Kaiser und dem französischen König belasteten unentwegt die Arbeit des Konzils. In meisterhafter Darstellung zeichnet Jedin die verschlungenen Wege der kaiserlichen Politik, die endlich zu seinem Siege über die Schmalkaldener führten. An die Stelle der Konzilsreform trat schließlich das Augsburger „Interim" (197–215). Um ein Schisma zu verhüten, das zwischen der Bologneser Konzilsmehrheit und dem in Trient verbliebenen kaiserlichen Rest auszubrechen drohte, verfügte der Papst am 1. Februar 1548 die Suspension der Bologneser Verhandlungen.

Auch die zweite Trienter Tagungsperiode (1551/52), die nach erreichter Verständigung zwischen dem Kaiser und dem neuen Papste Julius III. zustande kam, stand unter ständigen inneren und äußeren Belastungen. Das Hauptproblem war die Beteiligung der Protestanten am Konzil, die der Kaiser unter allen Umständen wünschte. Die Zweideutigkeit der Reichstagsverhandlungen, die die Protestanten zur Teilnahme verpflichteten, und die Zwielichtigkeit der Zusagen, die von vornherein an unmögliche Bedingungen geknüpft waren und dem Kaiser so gut wie dem Papste bekannt waren (231), verurteilten alle diese Schein-Bemühungen zum Scheitern. Wieder versteht es Jedin, treffend und lebendig den historischen Hintergrund aufzuzeigen. Man fragt sich erstaunt, wer eigentlich an das Gelingen dieses unmöglichen Planes geglaubt hat? Wenn aber niemand daran glaubte, außer wenigen Phantasten, wie konnte man dann so lange an dieser Fiktion festhalten und das Spiel bis zum Ende durchspielen?

Die Tagung wurde fristgerecht am 1. Mai 1551 eröffnet; doch begannen die Verhandlungen selbst erst im September. Im Laufe des Herbstes und des Winters kamen 13 Bischöfe aus Deutschland und der Schweiz, darunter die drei geistlichen Kurfürsten. Sie hatten ihre Theologen mitgebracht, unter ihnen Gropper und Billick aus Köln und Pelargus aus Trier. Die protestantischen Kurfürsten von Brandenburg und Sachsen, der Herzog von Württemberg und die Stadt Straßburg schickten tatsächlich Gesandte zum Konzil. Doch wenn man die Hintergründe und die Motive kennt, die ausgiebig klargelegt werden, ist man über das Scheitern der Verhandlungen mit den Protestanten nicht erstaunt.

Wieder entfaltete sich auch auf diesem explosiven Hintergrunde eine rege und intensive theologische Arbeit. In der Sessio XIII. konnte am 11. Oktober 1551 das Eucharistiedekret zur Annahme gelangen. Sofort schloß sich die Diskussion über die Buße an. In den Theologenkonkregationen ergriffen vom 20. bis 30. Oktober 38 Fachleute das Wort (315–337). Erstmals waren die deutschen Theologen beteiligt. Angesichts der hohen Erwartungen, die man an sie gestellt hatte, klingt das Urteil Jedins deprimierend: Von einer wirklichen Auseinandersetzung mit der reformatorischen Theologie war kaum etwas zu spüren. Dennoch aber ergeben die Voten und Ansichten, die Jedin meisterhaft resümiert, wieder ein buntes Meinungsbild. Ebensowenig kam eine direkte Sachdiskussion mit den Gesandten Württembergs und Kursachsens zustande, die am 24. Januar 1552 in der Generalkongregation empfangen wurden. Allzu weit waren die Standpunkte auseinandergerückt. Die Protestanten beharrten auf ihren Forderungen. Sie waren nicht einmal bereit, das Konzil als ökumenisches Konzil anzuerkennen. Selbst Melanchthon war der Ansicht, daß es für eine Wiedervereinigung mit den Getrennten zu spät sei (380). Auf ihn hatten zahlreiche Konzilsväter noch ihre Hoffnungen gesetzt, da sie in ihm den Humanisten und irenischen Gesprächspartner sehen zu dürfen glaubten. Wäre er wirklich nach Trient gekommen, hätten diese seine Bewunderer sicher „an ihm eine schwere Enttäuschung erlebt" (ebd.). Denn seit Luthers Tod fühlte er sich als Sachwalter der Reformation und war längst nicht mehr bereit, von seiner reformatorischen Glaubensüberzeugung irgendetwas preiszugeben. Wie groß aber die Gegensätze inzwischen geworden waren, hatte den Trienter Konzilsteilnehmern zuletzt die heiße Debatte über das Meßopfer und über das Weihesakrament (338–358) gezeigt. Nur der Kaiser sträubte sich noch bis zuletzt, sich das endgültige Scheitern seines großen Planes einzugestehen.

Der Ausbruch der Fürstenrevolution im März 1552, die im April selbst den Kaiser zur Flucht aus Innsbruck zwang, führte den Abschluß der Tagung herbei. Am 28. April 1552 beschloß das Konzil, sich auf unbestimmte Zeit zu vertagen. Der Papst hatte bereits am 15. April die Suspension des Konzils im Konsistorium angekündigt. „Nur schwer wird man den Verdacht los, daß er zumindest seit Ende 1551 mit dem Scheitern des Konzils rechnete. Der Fürstenaufstand gegen Karl V. kam ihm nicht ungelegen" (395). Für den Kaiser aber bedeutete der jähe Sturz und der Abbruch des Konzils das „Fiasko seiner Religions- und Konzilspolitik". Er hatte allen Mißerfolgen, insbesondere dem des Interims, zum Trotz immer noch gehofft, seinen „großen Plan" verwirklichen zu können. Nach der Entscheidung der Glaubenskontroversen durch das Allgemeine Konzil und nach einer umfassenden Kirchenreform sollte die Grundlage zur Wiedervereinigung gelegt werden. „Sein Konzept erwies sich als unausführbar". Der Passauer Vertrag, den nicht er selbst, sondern sein Bruder Ferdinand mit Moritz von Sachsen schloß, war das Eingeständnis des Fehlschlages, den er nie verwunden hat (396).

Zusammenfassend kommt H. Jedin zu dem Ergebnis, daß wie schon in den Religionsgesprächen, „so sich auch jetzt wiederum der Kirchenbegriff als der eigentlich trennende Graben, tiefer als alle Unterschiede in der Rechtfertigungs- und Gnadenlehre, erwies" (399). Die Protestanten waren nicht bereit, das Konzil in seiner

bestehenden Zusammensetzung als lehramtliche Autorität anzuerkennen. Selbst wenn es zu einer echten Konfrontation der protestantischen Theologen mit den Konzilsvätern in Trient gekommen wäre, wäre eine Wiedervereinigung aufgrund der Forderungen und der beiden vorgelegten Bekenntnisse Sachsens und Württembergs „so gut wie ausgeschlossen" gewesen. Gerechterweise muß hinzugefügt werden, daß an dem Mißerfolg „auch menschliches Versagen beteiligt" war, und zwar „das Unverständnis des Legaten für die Anliegen der Protestanten ebenso wie deren antipäpstlicher Affekt". So blieb der Riß, „nicht ohne Schuld von beiden Seiten". Aus der Glaubensspaltung war zwischen 1547 und 1552 endgültig die Kirchenspaltung geworden.

Was aber ist von den auf dem Konzil gefaßten Beschlüssen zu halten? Haben sie heute noch Geltung oder gehören sie ins Antiquitäten-Kabinett? Nachdrücklich betont Jedin, daß er „allerdings daran festhalte, daß Glaubensentscheidungen eines Allgemeinen Konzils verbindliche Äußerungen des höchsten kirchlichen Lehramtes sind" (S. VI). Aber er fügt hinzu, daß die erste Pflicht des Konzils darin bestand, Irrtümer abzuwehren und die katholische Lehre gegen sie abzugrenzen. Die Konzilsväter seien sich sehr wohl bewußt gewesen, „daß keine begriffliche Formulierung imstande ist, die ganze Tiefe der Glaubensmysterien auszuloten". Wer seine Darstellung vom Werden der Dekrete liest und die Vielfalt der Meinungen im Auge behält, wird seiner Ansicht gerne zustimmen.

Schon vor zehn Jahren hat er die Frage gestellt, ob das Trienter Konzil ein Hindernis der Wiedervereinigung sei[9], und dabei die Meinung vertreten, daß dies keineswegs so zu sein brauche. Man müsse versuchen, „die Tragweite der dogmatischen Entscheidungen des Konzils aus ihrer Entstehung" zu bestimmen. „Grenzsteine sollten die Trienter Dekrete sein, kein Stacheldraht, der jede freie Bewegung unterbindet"[10]. Zu letzterem seien sie erst von den katholischen Kontroverstheologen der Gegenreformation gemacht worden; die lutherische Orthodoxie und der angriffslustige Calvinismus hätten ihrerseits dazu beigetragen, daß aus der nachtridentinischen Kirche die gegenreformatorische geworden sei. „Man zog sich auf beiden Seiten gewissermaßen auf Igelstellungen zurück". Heute hingegen dürfe, ja müsse man wieder vom Gemeinsamen ausgehen und daraus „mit großer Sorgfalt und voller Aufrichtigkeit aus dem in Jahrhunderten aufgehäuften Bestand an kontroverstheologischen Formeln und Formulierungen das wirklich Trennende herausschälen". Eine Chance sei darin zu sehen, daß wir aufgrund der großen kritischen Ausgaben der Werke Luthers und der übrigen Reformatoren die reformatorische Lehre und vor allem ihre religiösen Anliegen besser als die Väter des Tridentinums verstehen.

Nun, wenn wir diese kennen, dann sollten wir erst recht auch die Anliegen und die Meinungen der Trienter Theologen und Väter zu erforschen und kennenzulernen bemüht sein. „Man wird sich mit dem Tridentinum noch eingehend befassen müssen", so schloß Jedin vor zehn Jahren seinen Vortrag, „aber es wird kein unübersteigbares Hindernis bilden". Er fuhr fort: „Bossuet hat die von Leibniz geforderte Revision des Tridentinums als unmöglich bezeichnet; sie ist es noch heute, denn die Glaubensdekrete des Trienter Konzils sind als Dekrete eines ökumenischen, vom Papste bestätigten Konzils unfehlbar. Sie sind nicht revisionsbedürftig, aber ... sie sind ergänzungsfähig".

Kein Bruch mit dem Tridentinum also, sondern eine kontinuierliche Weiterentwicklung im Sinne eines organischen Wachstums. Ein solches aber muß von innen kommen. Die innere Geschichte des Trienter Konzils, so wie Jedin sie bietet, ist geeignet, Ansätze und Keime zu solcher Entfaltung aufzuzeigen. Mit Spannung erwartet man die weiteren Bände. Sie sind unserer Zeit nötiger denn je, wenn wir die Wiedervereinigung wollen. Es wäre verhängnisvoll, vom Trienter Konzil „Abschied" nehmen zu wollen. Nicht das Tridentinum, sondern den Geist der Gegenreformation haben wir überwunden. Das lehrt Jedins ganzes Werk[11].

Freiburg August Franzen

[9] H. Jedin, Ist das Konzil von Trient ein Hindernis der Wiedervereinigung? (Gastvorlesung an der Universität Löwen, gehalten am 20. Januar 1961) gedruckt in: H. Jedin, Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte, Bd II (Freiburg 1966) 540–552.

[10] Ebd. S. 548.

[11] Es wäre müßig, Druckfehler anzumerken; lediglich sei vermerkt, daß auf S. 379 Z. 6/7 sich der Druckteufel eingeschlichen hat.

Répertoire bibliographique des Institutions chrétiennes 1968. 1969. [T.] 2 [et] 3. Index en cinq langues établi par ordinateur. Publ. sous la direction de René Metz [et] Jean Schlick. – Strasbourg: Centre de Recherche et de Documentation des Institutions chrétiennes (CERDIC) 1969; 1970. 422 p.; 480 p. F 100.–; F 120.–

Dieses „Bibliographische Verzeichnis christlicher Institutionen" will die mit der elektronischen Datenverarbeitung sich neu eröffnenden Möglichkeiten auf dem Gebiet der Dokumentation, speziell dem der christlichen Institutionen, fruchtbar machen und neu dimensionieren. Mit diesem im deutschen Sprachbereich allerdings schillernden Begriff und der ihm implizierten Thematik sind aber bereits die ersten Probleme angesprochen. Prätendiert wird nämlich eine dokumentarische Erfassung aller relevanten Publikationen der internationalen Buch- u. Zeitschriftenliteratur, die sich aber nicht nur, wie vorgegeben, auf die ekklesiologischen, ökumenischen und pastoralen Veröffentlichungen bezieht. Gerade wegen einer plurivalenten Interpretationsmöglichkeit des Instituts-Begriffs werden daher in praxi neben den konstitutiven Elementen wie den verhaltensregelnden Normen und den gebotenen Handlungsweisen der Kirchen auch die Verhaltensmuster des religiösen Lebens und noch manche weitere Variante, die mit den christlichen Kirchen als einer gesellschaftlich-strukturierten wie geschichtlichen Größe bzw. als der Trägerin ihrer jeweiligen Grundfunktionen und dementsprechenden Vollzügen in Affinität stehen, berücksichtigt.

Bei einer derart orientierten Zielsetzung, einer gewissen Problematik die hermeneutische Abgrenzung des leitenden Grundbegriffes nach seinen distinkten Merkmalen gegenüber mitgemeinten Fragestellungen zu finden und zu formulieren und bei einer auf Vollständigkeit bedachten Methode der Berichterstattung neigt man leicht dazu, auch Publikationen außerhalb des eigentlich angesprochenen Sachbereichs und einer primär andersartigen Thematik zu berücksichtigen.

Die sich hierbei anbahnende Aporie ließe sich durch eine systematische Inhaltsgliederung mit einer detaillierten Übersicht über die zu beobachtenden und zu registrierenden Dokumentationsfakten – um dem Benutzer das Interessenprofil aufzuzeigen – in etwa regulieren.

Dargeboten wird das Titelmaterial jeweils in alphabetischer Verfasserabfolge und ist nach den Staaten bzw. Kontinenten (Afrika und Australien) abgegrenzt, in denen es publiziert wurde, um es in einem Generalindex nach Schlüsselwörtern aufzuschließen, woran sich ein viersprachiges Inhaltsverzeichnis der im Index gebrauchten Grundbegriffe anschließt.

Die hier entfaltete Konzeption muß nun näher gemessen werden an ihren programmatischen Erkenntnisinteressen, genauer an dem Problem der Vollständigkeit, der Titelexzerption, der Gliederung des Materials und seiner Erschließung durch spezielle Register.

Wenn auch das erstrebte Ziel einer jeden Dokumentationsart ein irgendwie organisierter Grad von Vollständigkeit ist, so erweist sich diese Projektvorstellung zumeist als nur approximativ erfüllbar, da die einschlägige Produktion auch innerhalb eines eng umschriebenen Zeitraumes meist nicht zu überblicken, geschweige zu erfassen ist. Der effektive Informationswert der vorliegenden Bibliographie wird in seiner jetzigen Praxis terminiert und restringiert durch die Tatsachen, daß

1. die einschlägigen Publikationen aus den skandinavischen und südamerikanischen Ländern noch nicht ausgewertet werden konnten,
2. die Basis der erfaßten Zeitschriften- und Monographienliteratur noch zu schmal und beschränkt ist,
3. die kritische Komponente bei der Auswahl der Titel konsequenter durchzuführen wäre, da in der Regel eine differenzierte Selektion und der Informationswert korrelieren,
4. die Publikationsmenge einen nur begrenzten Umfang hat, weshalb der Hinweis auf die Abrufbarkeit des restlichen Materials im Datenspeicher für eine schnelle und umfangreiche wie wirkungsvolle Praxis dem Sinn der Dokumentation wohl nicht ganz konform geht,
5. jegliche Andeutung darüber fehlt, was dem Verdikt eines Ausschlusses verfällt bzw. welche Kriterien der Bewährung auf dem beschrittenen Weg maßgebend sein sollen.

Da die meisten Titel aus Zeitschriften exzerpiert werden, wäre es m. E. erforderlich, eine Art von Zeitschriftenverzeichnis voranzustellen, damit leicht ersichtlich ist, was in dieser Bibliographie nicht erscheint, zumal ja ein derartiges Vollständigkeitsregister für eine systematische Erfassung der Titel für die Redaktion selbst von unerläßlicher Voraussetzung ist. Insgesamt gesehen müßten zur Titelerfassung neue Quellen erschlossen werden, um dem Ziel, relativ schnell für das jeweilige Berichtjahr ein detailliertes und umfassendes Informationsangebot zu liefern, näher zu kommen. Da der Wunsch bzw. der Appell der Redaktion an die Autoren, die einschlägigen Angaben ihrer literarischen Pro-

dukte an das Dokumentationszentrum zu senden, der Realität hinterherhinken dürfte, bedarf es einer gewissen Umorientierung, und d. h. einer durchorganisierten Strategie, um in ökonomisch vertretbarer und rational erforderlicher Weise den Prozeß einer systematisch-kritischen Erschließung in Gang zu bringen und voranzutreiben.

Nicht unerheblich für die komplexe und interdependente Struktur einer Dokumentationsform ist die Titelexzerption. Die deskriptive Verzeichnung der bibliographischen Daten erfolgt teilweise in einer eigenwillig verkürzten Form, die eine Übernahme und weitere Verwendung problematisch machen dürfte.

Es ist z. B. zum mindesten fraglich, ob man bei einer Monographie bisweilen auf den Untertitel verzichten kann, da dieser oft aufschlußreich ist und für die inhaltliche Determination oft allein ausschlaggebend ist; ob man ferner generell auf der Vornamenabkürzung insistieren und die Titel der Monographien mit der Größenangabe in cm belasten sollte. (Vollauf genügen würde eine vom üblichen Oktavformat abweichende Angabe.) Bei der Registrierung von Zeitschriftenaufsätzen wäre zu erwägen, ob die vielfach zu beobachtende reduzierte Praxis: die Zeitschriften ohne Jahrgangs- bzw. Bandangabe zu verzeichnen nicht einem Informationsverlust gleichzusetzen ist, der vornehmlich bei solchen, wie z. B. den „Stimmen der Zeit", die in 2 Jahresbänden erscheinen, prekär wird. Nicht ganz so gravierend ist die bloße Andeutung des Sachtitels bei Aufsatzsammlungen und Festschriften, wenngleich hier der Suchende bei nicht sofortigem Identifizieren erst in umständlicher Prozedur den Sachtitel nachschlagen muß. Überhaupt läßt die Standardisierung der Beschreibungsvorschriften zu wünschen übrig, da nicht gerade selten inkonsequent die Bandnotation oder Jahrgangsangabe bzw. allein die meist überflüssigen Heftenummern bei Zeitschriften gesetzt bzw. nicht angeführt werden, während in anderen Partien diese Praxis differenzierter und konsequenter gehandhabt wird, so daß von dem für eine Programmierung notwendigen Parameter normierter Festlegungen eine unverständliche Diskrepanz entsteht. Eine exakte und rationelle Kategorisierung der Beschreibungsdirektiven sollte daher das Nebeneinander einer unterschiedlichen Praxis ablösen, wobei jeweils die Aussagenmenge zu fordern wäre, die zu einer leichten Identifizierung des Titels führt, eine qualifizierte Detailinformation liefert und eine rasche Recherche des Benutzers impliziert. Deshalb wäre jeder unnötige Bombast (wie z. B. das Ausschreiben des Wortes Verlag oder seines Vornamens bzw. die Angabe S. bzw. p. bei Zeitschriften) zugunsten einer konsequenten pragmatischen Ökonomie zu eliminieren.

Diese Prämissenreflexion müßte sich zudem auf die Frage erstrecken, ob es insgesamt gesehen der Sache nicht dienlicher wäre, wenn man von der Aufsplitterung der Titel nach dem Land ihrer Publikation absehen und sich auf ein einziges Verfasser- bzw. Titelalphabet beschränken würde, da man auf diese Weise alle in Frage kommenden Veröffentlichungen eines Autors stets beisammen hätte, zumal z. B. im deutsch- bzw. französischsprachigen Raum beide Faktoren – Verfasser und Land der Veröffentlichung – nicht immer konform gehen. Damit bliebe einem ein umständliches und zeitraubendes Suchen nach einer Verfasserangabe erspart. Zudem könnten die Übersetzungen im Unterschied zum Original in einer vereinfachten Form angeführt werden, was mit einer Raumersparnis einhergehen würde. Gravierend wäre dieser Aspekt vornehmlich bei den vielsprachigen und fast vollständig berücksichtigten Titeln aus der Zeitschrift „Concilium".

Vielleicht würde außerdem eine übersichtlichere typographische Gestaltung und eine andersartige Interpunktion eine bequemere Benutzung begünstigen.

Da die Titelmasse also nach dem Erscheinungsland aufgeteilt und alphabetisch-formal aneinandergereiht ist, kommt für die Fülle, Varianz und Effizienz der Informationssuche dem vermittelnden Register besondere Valenz zu, um die Komplexität des verarbeiteten Materials adäquat zu erfassen bzw. analytisch erschlossen darzubieten. Da weiterhin in diesem sogen. „Generalindex" das Informationsangebot nicht in einem strengen monohierarchischen bzw. flexiblen oder komplexen polyhierarchischen Klassifikationssystem, sondern durch ein Register von Schlüsselworten in alphabetischer Abfolge ausgebreitet wird, hat dieses System kombinierter und spezifizierter Begriffsbestimmungen die Aufgabe, als formales Instrument einen direkten Zugang zu den Sach- und Landesbegriffen (hier durchweg nicht zu Personen) des dargebotenen Titelmaterials zu verschaffen und in seiner Pragmatik als Medium der Informationserschließung zu dienen. Hilfreich und aufschlußreich für seine Benutzung wären sicherlich ihm vorangestellte Vorbemerkungen über seinen Charakter, seine Besonderheiten, also eine Art Reflexion über die Voraussetzungen und Grundlagen sowie seine Herstellung.

Bei Benutzung – durchgeführt in einem Stichprobenverfahren – eines Thesaurus dieser Art tauchen zwangsläufig einige Probleme auf, die mit seiner Struktur und seiner Art als einer einheitlich zusammenfassenden Darstellungs- und Erschließungsform gegeben sind.

1. In vielen Fällen scheint der Deskriptor (d. h. die zur Beschreibung des Inhaltes von Dokumentationseinheiten geeigneten Begriffe bzw. Begriffskombinationen) zu allgemein gehalten, genauer: Begriffsinhalt und -umfang stimmen mit dem unter der Begriffsbenennung angeführten Titel nicht überein, vornehmlich bei Einfachbegriffen (vgl. z. B. die Nr. – es wird nur der dritte Band berücksichtigt – 35, 236, 276, 380, 411, 655, 792, 966, 983, 984, 987, 1134, 1249 ...). Zumeist ist der Schlüsselbegriff so weit gefaßt, daß Heterogenes unter seine Struktur gestellt werden kann, so daß praktisch das Kriterium der Differenzierung immunisiert wird. Es bleibt hierbei fraglich, ob durch die bisweilen zu beobachtende Art des Indexierens wirklich informationstragende Schlüsselworte entstehen, die ein homogenes Sachfeld einschließen, und ob man präzise Fragen stellen und entsprechende Suchfragen beantworten kann. Eine Konfrontation der betr. Dokumentationseinheit mit dem Raster der Fragestellungen müßte demnach Grundprinzip einer relevanten Aufschließung sein, um zu verhindern, daß man zu viele Fehlinformationen erhält.

2. Unter einem spezifischen, relativ eng gefaßten Terminus, der eine präzise Beschreibung bieten soll, um möglichst wenig Information zu verlieren, wird zuweilen ein komplexer Gegenstandsbereich vereint (z. B. Nr. 103, 136, 148, 197, 282, 687, 797, 817, 1147), der keine direkte und kongruente Relevanzbeziehung zu seinem Deskriptor erkennen läßt.

Damit ist insgesamt das akute Problem der Deskriptorenbildung tangiert, das für die Effizienz des Registers ausschlaggebend ist. Vielleicht wird man in begründeten Fällen auf signifikante Begriffe mit relativ weitem und auf spezielle mit einem engeren Begriffsumfang zurückgreifen, je nachdem der Rückgewinn-Aspekt oder der Pertinenz-Faktor zum Parameter der Erschließung gemacht wird. In jedem Fall wäre auf eine Korrelationsmatrix von Begriffen und Literaturdaten zu achten und die Methode des information retrieval zu berücksichtigen, also komplexe Sachverhalte und die ihnen zugeordneten Begriffe in ihre Bestandteile zu zerlegen und die zu einer adäquaten Beschreibung zwischen den Begriffen bestehenden Beziehungen der Über- oder Unterordnung explizit werden zu lassen. Evtl. verwendete präkombinierte Begriffe bedürften der Verifikation bzw. Falsifikation am Material.

3. Der Sachtitel kann in seinen semantischen Komponenten zuweilen noch ein brauchbares Kriterium für die Bildung eines Kennwortes abgeben (z. B. Nr. 610). Fragwürdig ist aber die Lösung, bei der die Deskriptoren mit den Titelworten identifiziert werden (z. B. Nr. 197, 404, 427, 1389) oder der Titel in toto übernommen wird (Nr. 869, 1327). Hier und anderenorts gereicht es zum Nachteil, daß man gelegentlich zu wenig den Sachgehalt des Dokumentes befragt bzw. es unterläßt, verwandte Begriffe zu Äquivalenzbegriffen zusammenzufassen bzw. eine aus mehreren Deskriptoren kombinierte neue semantische Einheit zu bilden. Ermöglicht doch oft eine Kombinationsmethode nach Art des coordinate indexing eine treffende Beschreibung komplexer Sachverhalte. Eine rein mechanische Übernahme von Titelwörtern kann zwar den Objektbereich in etwa treffen, kann aber bei mangelnder Determination und unvermittelter Einschränkung die spezielle Thematik verfehlen (z. B. Nr. 136, 963, 1168) bzw. zu einer rein linguistischen Kennzeichnung herabsinken (Nr. 1249).

4. Schon angesprochen wurde die Tendenz, die aus der Titelanalyse resultierenden Deskriptoren zu einer Art induktiv erstellter Begriffsgruppe unter einer Vorzugsbenennung zusammenzufassen, welche die mehrgliedrigen und alphabetisch hintereinandergereihten Begriffskomplexe unter sich verklammern und gleichsam die immanenten sachlichen Beziehungen dokumentieren sollen, was teilweise aber zu unterschiedlich gehandhabt ist (sehr detailliert z. B. Nr. 846–850) und dem Themenbefund nicht immer konform geht (so z. B., wenn einige Ländernamen oder Schlüsselwörter als Hauptbegriffe überstrapaziert werden). Wenn auch den Begriffen und Begriffskombinationen der Vorzug gegeben werden soll, mit denen sich eine vielfache Zahl von Titeln verbinden lassen, so hängt doch der Wert einer derartigen „Konkordanz" sehr von der Qualität und Prägnanz der Klassifikationsbegriffe ab, was nicht unbedingt gegen solche von geringer Frequenz spricht.

5. Gelegentlich wird unter einer Begriffsbenennung thematisch Irrelevantes gefaßt, woraus zumindest eine Fehlinformation resultiert (z. B. Nr. 31, 40, 137, 141, 346, 356, 379, 837, 1059, 1137, 1486) bzw. bleibt durch die Inkongruenz von Begriffskomplex und Datenmaterial die Kommunikationsbasis unberücksichtigt.

6. Identische Sachverhalte sind bisheilen unter synonyme Begriffsbezeichnungen aufgespalten (wie z. B. Nr. 146 u. 529, 234 u. 552, 391 u. 476, 546 u. 547), ohne relevant und nicht nur redundant zu wirken. Eine zu beobachtende homonyme Aufschlüsselung dürfte wohl auf ein Mißverstehen der fremdsprachlichen Terminologie zurückzuführen sein (Bd 2, Nr. 789 „Mitbestimmung im Betrieb" unter: Participation: Eglise).

7. Bei Verwendung eines anderssprachigen Terminus als Deskriptor (z. B. „Kirchenkampf") – wobei man zurecht auf das Begriffsrepertoire der Wissenschaft zurückgreift – muß man ihm auch den eindeutigen Aussagewert belassen. Ein dem modernen Vokabular entlehnter Begriff sollte nicht inadäquat gegenüber dem Titelmaterial bleiben (z. B. Informatik bzw. Computer gegenüber Kybernetik, Nr. 645). Hierbei wird auch das Problem der Dokumentationssprache akut und wäre gegenüber Benennungen der natürlichen Sprache zu problematisieren (vgl. bes. Nr. 1152, 1178, 1187).

8. Die oft ausgedehnten Begriffsgruppen müßten unter sachlicher und logischer Kontrolle gehalten werden (z. B. Nr. 137, 141), um sie überschaubar, transparent und die Themenkennzeichnungen unter Beobachtung der komplexen Sachverhalte differenziert und trotzdem gestrafft zu gestalten. Sich überlappende Suchbegriffe sollte man nicht eliminieren und die Varianz in der jeweilig formulierten Thematik für alle weiteren Suchfragen offen und verfügbar halten.

9. Zumindest unökonomisch ist es für den Benutzer, wenn man einen Deskriptor dazu verwendet, um z. B. mit 7 Angaben auf denselben Titel (aus der Zeitschrift „Concilium") in der jeweilig anderssprachigen Ausgabe hinzudeuten (z. B. Nr. 580, 988, 999 u. ö.).

10. Um die zwischen den Begriffen bestehenden Beziehungen assoziativer oder anderer Art auch ausdrücklich werden zu lassen, bedarf es der Verweisungen. Die hier praktizierte Art von Hinweisen hat aber meistens nur den Charakter eines allgemeinen Bezuges oder den des Bedeutungsähnlichen, ohne jedoch generell eine Bestands- oder Zugehörigkeitsbeziehung zu meinen. Damit wird aber keine vollständige Aufschließung bzw. genauere Spezifizierung der Anfragen intendiert, geschweige garantiert, da für eine selektive Information die Aspekte nicht ausgespart werden sollten, unter denen ein Dokument interessant ist.

Die hier öfter zu beobachtende Methode, einen Titel ohne besondere Markierung unter einen jeweils anderen Klassifikationsbegriff einzuordnen, erreicht wohl nicht eine gleichwertige Feinstruktur, die bei Permutation der in einen Objektbereich eingehenden qualitativen Schlüsselwörter erzielt werden kann, da ja das Informationsfaktum hinsichtlich der Erschließung, Speicherung und Suchfragen adäquat zu sein hat.

Eine Berücksichtigung der Differenzierungen in den Relationen – die sich außerdem vielleicht noch durch Beziehungs-Displays profilieren ließen – würde sicherlich den instruktiven Informationsgehalt dieses Registers erhöhen und manche Verunsicherung oder Unklarheit beseitigen.

Eine andere typographische Form – durch das Abheben des Hauptschlüsselwortes von den sie näher determinierenden Begriffen – käme darüber hinaus sicherlich der Übersichtlichkeit und einer schnelleren Orientierung zugute.

Von einer komplexen Struktur ist die mit jedem Titel verbundene Notation. Der durch verschiedene Kennzeichnungen entstehende Komplex umfaßt arabische Ziffern als Indikatoren für den Charakter der jeweils vorfindbaren bibliographischen Angaben (ob wichtig oder unbedeutend), für die behandelte konfessionelle Thematik, außerdem eine Buchstabenfolge als Abbreviatur der Landeszugehörigkeit und eine Ordnungsziffer, die den Standort im Titelteil anzeigt. Während die beschreibenden Notationselemente unzweideutig den Dokumentationswert bereichern – was z. T. eine authentische Einsichtnahme voraussetzt – ist das mit der Notation verbundene Prinzip, im Index zugleich eine Art Wertung der Gewichtigkeit zu signalisieren, nicht ganz unproblematisch, da vieles, was nicht unmittelbar durch Autopsie bzw. Lektüre beurteilt wird, sich als zweitrangig erweist, so daß eine Qualifikation oft mehr durch formale Prinzipien erfolgt, was ihren Aussagewert wiederum einschränkt. (So konnte derselbe Titel einige Male unter verschiedenen „Wertprädikaten" gefunden werden.)

Eine letzte Besonderheit bzw. Notwendigkeit, die Begriffsbenennungen in mehrsprachiger Form mit dem Hinweis auf den Index zu verbinden, ist zwar sehr nützlich, um schnell das entsprechende Äquivalent zu finden, weist aber in seinem deutschen Part doch einige Unzulänglichkeiten auf, die sich vornehmlich in den komplexen Begriffsformen bemerkbar machen, wo die hinzugefügten Komponenten unterschiedslos übersetzt in adjektivisch verschlungener Form eine syntaktisch und semantisch oft unausgeglichene Einheit und groteske Wortungeheuer (z. B. Priester säkulare regulare Spiritualität; Zölibat, priesterliches-amt, priesterliches; Kirche engagementgemeinschaft) bilden. Hierbei wäre primär die Art der Begriffsbenennungen und die Abhängigkeit der grammatikalischen Beziehungen zu überprüfen. Wenn auch ein bloßes Nebeneinanderstellen von Begriffen dessen logischen Zusammenhang erkennbar machen kann, so ist es doch unerläßlich, ein homogenes Feld einer relevanten Strukturierung darzubieten, um einmal das Begriffs-Repertoire flexibel und genormt zu halten und um die komplexen Sachverhalte unmittelbar greifbar zu machen.

Der jüngst erschienene dritte Band dieses „Repertoire" weist unzweifelhaft Verbesserungen (in quantitativer, was die Zahl der Titel betrifft, und in qualitativer Hinsicht durch ein schon prononcierter aufgeschlüsseltes Begriffsfeld) gegenüber dem zweiten Band (der erste Band, der das gesamte nachkonziliare Schrifttum der Jahre 1966/67 enthalten soll, steht noch aus) auf, so daß der hier unternommene Versuch, auf der Basis der Datenverarbeitung eine spezifisch ausgerichtete Information aufzubauen und zu einem fruchtbaren und ergiebigen „Dialog" mit der „Datenbank" und dem Benutzer zu führen, volle Zustimmung verdient und als ein zukunftsträchtiges Unterfangen angesehen werden kann. Da diese Technik der Informationsvermittlung sich noch vielfach im Stadium der Erprobung und praktischer Versuche befindet, sind m. E. eine Reihe von praxisbezogenen Aspekten bei einer gewissen interrogativen Lernflexibilität beim Problemlösungsverhalten einzubeziehen. Für diesen an der Empirie sich stets von neuem zu bewährenden Lernprozeß sorgt u. a. eine ständige Rückkoppelung zwischen den Titeln bzw. den Deskriptoren und den Recherchierenden, um das Ganze flexibel und relevant zu führen und um durch die vorzunehmenden Suchvorgänge zur erforderlichen Ergebniskontrolle beizutragen.

Aber schon jetzt ist man dankbar für dieses beachtenswerte Dokumentationssystem als einem hilfreichen Arbeitsinstrument, dem man weiterhin eine vorteilhafte Fortentwicklung wünschen kann.

Münster Erwin Gotenburg

Unum in veritate et laetitia. Bischof Dr. Otto Spülbeck zum Gedächtnis. Hrsg. von Heinrich Bulang, Josef Gülden, Siegfried Seifert. Leipzig: St.-Benno-Verlag 1970. XIV, 366 S., 96 S. Abb. Lw. DM 24.–

Diese Sammlung von 18 Aufsätzen aus dem Gebiet der Liturgiewissenschaft und der Kirchen- und Kunstgeschichte des Bistums Meißen war von den Autoren und den Herausgebern Dr. Otto Spülbeck, dem Bischof von Meißen, als Festschrift zur Vollendung seines 65. Lebensjahres zugedacht. Nach seinem unerwarteten Tod am 21. Juni 1970 wurde aus einer Festschrift dieser Gedächtnisband unter der Losung des heimgegangenen Bischofs: Eins in der Wahrheit und der Freude.

Schon auf den ersten Blick muß es verwundern, daß kein Beitrag aus dem Bereich der Naturwissenschaften zu verzeichnen ist. Denn Spülbeck, der Mathematik und Physik studiert hat und diese Studien auch als Theologe, Priester und Bischof fortsetzte, ist gerade durch seine Arbeiten über den Christen und das Weltbild der modernen Naturwissenschaften und über seine Vorträge über Grenzfragen aus Physik und Biologie weit über den Bereich der deutschen Grenzen hinaus bekannt geworden. Und so hält sich in der DDR hartnäckig das Gerücht, es sei den Zensoren unangenehm gewesen, im Gedächtnisband diese Verbindung von katholischem Bischof und Naturwissenschaft zu dokumentieren.

Verständlich sind die Beiträge aus dem Bereich der Liturgiewissenschaft (J. Gülden, Das Meißener Parochiale des Jahres 1716; J. Pascher, Der Friede Gottes und Christi in der römischen Meßliturgie; E. J. Lengeling, Wort und Bild als Elemente der Liturgie; W. Schenk, Der Anteil des Volkes an der Feier der heiligen Messe in Polen), war die Liturgie doch ein zweiter Bereich, in dem Spülbeck – beginnend mit seinen pastoralliturgischen Vorträgen bei den Internationalen Kongressen in Assisi und Straßburg über seine Interventionen auf dem Konzil bis hin zu seiner Mitarbeit in den römischen und deutschsprachigen liturgischen Kommissionen – sich Achtung erwarb und die Anerkennung der internationalen Liturgiewissenschaft. Seinen bleibenden wissenschaftlichen Wert erhält dieser Gedächtnisband aber vor allem durch die Fülle der Beiträge aus dem Gebiet der Bistumsgeschichte (K. Blaschke, Siegel und Wappen des Bistums Meißen und seiner Bischöfe; S. Seifert, Das Pontifikalienrecht des Bautzener Domdekans; W. Zeil, Das „Oberlausitzer oder Wendische Seminar" in Prag zur Zeit der Josefinischen Aufklärung; M. Reuther, Die Schloßkapellen zu Bautzen und der Callenberg; J. Huth, St. Marienstern in der Oberlausitz; P. Jung, Caritas in Leipzig vor der Reformation; O. Rothstein, Die Eingliederung der Katholiken Thüringens in das Bistum Meißen; E. Rudolf, Zur Geschichte der Kirchenmusik im Bistum Meißen) und hier vor allem aus dem Gebiet der Kunstgeschichte der Meißener Diözese. Zwei Beiträge allein betreffen die inzwischen wiederhergestellte Hofkirche in Dresden, die Konkathedrale des Bistums, in der im Januar 1973 die Synode der Jurisdiktionsbezirke in der DDR eröffnet wird: G. Meinert, Die erste katholische Hofkirche in Dresden – Entstehung und kunstgeschichtliche Würdigung; F. Löffler, Die farbige Ausgestaltung des Inneren der katholischen Hofkirche in Dresden. Weiter stehen im Mittelpunkt die für das religiöse Leben bedeutsamen Orte St. Marienstern (H. Magirius, Die Klosterkirche von St. Marienstern, ein wiedergewonnener Zisterzienserbau) und St. Marienthal (E. Hütter, Denkmalpflegerische Instandsetzung des Zisterzienserinnenklosters St. Marienthal). Ein weiterer Beitrag beschäftigt sich mit der derzeitigen Kathedrale des Bistums, dem Petri-Dom in Bautzen: E.-H. Lemper, Der Bruno-Bau und die erste gotische Hallenkirche – zwei Vorgänger des Petri-Domes zu Bautzen. Zu den Beiträgen von Blaschke, Lemper, Magirius, Hütter, Meinert und Löffler ist Bildmaterial im Umfang von nahezu 100 Seiten im Anhang beigegeben.

Man hätte sich wenigstens gewünscht, daß die von Spülbeck noch inkraftgesetzten Dekrete I und II der Meißener Diözesan-Synode (26. 3. 1970), die zwar bis heute noch nicht im Amtsblatt der Meißener Diözese zum Abdruck gebracht wurden, mit oder ohne Kommentierung diesem Gedächtnisband eingefügt worden wären. Gerade die bis ins einzelne gehende Mitarbeit des Bischofs an der letzten Fassung der Texte, wie sie von den Relatoren und den Redaktionskommissionen bezeugt wird, hätte dazu berechtigt. Die Dekrete sind ein wesentlicher theologischer Beitrag zur Praxis der Kirche und gehen in manchem über das hinaus, was im deutschen Sprachbereich bisher üblich ist. So bleibt das wissenschaftliche Interesse an diesem Werk vor allem auf die Untersuchungen zur Bistumsgeschichte Meißens beschränkt.

Münster Klemens Richter

Alt, Albrecht: **Grundfragen der Geschichte des Volkes Israel.** Eine Auswahl aus den „Kleinen Schriften"; Studienausgabe. Hrsg. von Siegfried Herrmann. – München: C. H. Beck (1970) XVI, 477 S. kart. DM 17.80

Die Bedeutung Albrecht Alts und der Sammelausgabe seiner Schriften (Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. Bd. 1 ⁴1969; Bd. 2 ³1964; Bd. 3 ²1968. München: Verlag C. H. Beck) braucht nicht mehr bewiesen zu werden. Aus der Gesamtausgabe bietet die Studienausgabe 14 wichtige Aufsätze, wozu der Herausgeber ein Einleitungsessay „Albrecht Alt" beisteuert. Da die Seitenverweise sich auf die dreibändige Ausgabe beziehen, ist eine Konkordanz derselben nötig (449–451). Sachregister. Autorenregister und Verzeichnis der Bibelstellen erschließen die Studienausgabe (453–477). Angesichts des günstigen Preises dieser Studienausgabe ist jedem die Möglichkeit gegeben, die Aufsätze zu besitzen, deren Kenntnis nicht nur für den ATler unabdingbar nötig ist.

Münster Hermann Eising

Kornfeld, Walter: **Religion und Offenbarung in der Geschichte Israels.** Mit einem Beitrag von Rudolf Schwarzenberger: Reflexionen Israels über die Anfänge (Die biblische Urgeschichte Gen 1–11). – Innsbruck – Wien – München: Tyrolia (1970) 376 S. Lw. ÖSch 290.–; DM 45.–; sfr 51.75

Kornfeld will, zusammen mit seinem Assistenten Rudolf Schwarzenberger, eine theologische Einführung in das Alte Testament vorlegen, die heutigen Vorstellungen im akademischen Betrieb entspricht. Man kommt ja längst nicht mehr mit der ehemals klassischen Methode der überwiegend thetischen Information über Namen, Ursprung, Inhalt, Verfasser, Geschichtlichkeit, Authentizität usw. der einzelnen Bücher des Kanons aus. Die von solcher Darlegung eher verdeckten Probleme sind zur Hauptsache geworden. Man will die biblische Literatur in ihren vielschichtigen Strömungen und Auseinandersetzungen verstehen, im Zusammenhang der eigenen, der israelitischen und der profanen Geschichte, nach rückwärts und nach vorwärts.

In einem ersten Kapitel „Bibel und Geschichte" (15–27) skizziert Kornfeld Problem, Absicht und Methode. Durch die Erläuterung der Begriffe Geschichte und Heilsgeschichte ortet er zunächst die gläubige und wissenschaftliche Position gegenüber der Geschichte, wie sie in der Bibel überliefert ist. Auf wenigen Seiten stellt er sodann den „präisraelitischen Vorderen Orient" als Hinter- und Untergrund des biblischen Geschehens dar. Im Lauf der Ausführungen kommt er immer wieder auf den gemeinsemitischen kulturellen Mutterboden und das „profane" Geschehen zurück. Kornfeld dienen seine religionsgeschichtlichen Interessen; er versteht es, das Israel Spezifische jeweils deutlich herauszuarbeiten. – Die weiteren fünf Kapitel K. (28–272) sind nach den bekannten Perioden angeordnet und überschrieben: Patriarchen, Exodus, Landnahme und Richterzeit, die Königszeit Israels, das nachexilische Judentum. In jedem Kapitel folgt der Verf. streng einem einheitlichen Schema: Geschichte, Religion, Heilsgeschichte. Zur Geschichte weist er unter Verzicht auf Paraphrase und Rekonstruktion die wesentlichen Züge auf und deutet die literarischen und historischen Probleme nach dem Stand der Forschung an. Im zweiten Unterabschnitt, Religion, wird jeweils der Beitrag der betreffenden Gestalten, Zeiten, Ereignisse zur Formung der israelitischen Religion dargestellt. Im dritten, Heilsgeschichte, sucht K. die Richtung auf die Fülle des Heils in Christus herauszuarbeiten, zu formulieren, was in der Fülle des Kontingent-Geschichtlichen zukunftsträchtig, bleibend ist oder welche Funktion Vorübergehendes in dieser Hinsicht gehabt hat.

Schwarzenbergers Beitrag (275–332) lehnt sich vor allem an die Arbeiten G. von Rads, Cl. Westermanns, H. Renckens und W. Zimmerlis an und ist entsprechend dem Gegenstand anders gegliedert. Einleitend sind Ursprung, Sinn und Einordnung des Denkens um die Ursprünge kurz besprochen. Es folgen die priesterschriftliche Schöpfungsgeschichte und die priesterschriftliche Genealogie in Gen 5,1–32, immer unter besonderer Berücksichtigung des theologischen Gehaltes; darauf die „jahwistische Schöpfungs- und Paradiesesgeschichte", die Erzählung von Kain und Abel sowie die jahwistische Genealogie der Kainiten und das „Fragment" über die Sethiten und Überlegungen über die „Göttersöhne". Die Sintflut und die Geschichte Noahs werden nach der priesterschriftlichen und jahwistischen Version in einem dargestellt. Die Ausführungen enden mit der Völkertafel und dem Turm zu Babel. – Mehrere ausführliche Register schlüsseln den vielfältigen Inhalt auf. Die Freude an der für das Auge zunächst sauberen Aufmachung wird leider etwas getrübt, da anscheinend Manuskript wie Fahnen entschieden mehr Sorgfalt und Aufmerksamkeit vertragen hätten. Es wäre sinnlos, hier die allzu häufigen Fehler in Druck, Stellenangaben und Formulierung des Textes aufzuführen. Lediglich zur Illustration seien einige Einzelheiten genannt, die zugleich sinnstörend sind. Manchmal ist das rein materielle Verständnis des Textes, vielleicht wegen zu starker Konzentration oder Konzinnität, schwierig (z. B. 23, Zeile 24 von oben: „mit ‚hethitischem' Element" oder 94, Anm. 343). Lapsus, mitunter sinnstörende (z. B. 24, Zeile 12 von oben sollte es anscheinend Hethiter heißen statt „Hurriter"; 149, Zeile 15 von oben Abhängigkeit statt „Unabhängigkeit"; 282, Zeile 18 von oben Korrektiv [= corrigens] statt „Corrigendum"), wechseln mit vermutlich im Lauf der Endredaktion unpassend gewordenen Resten früherer Formulierungen, oder es bleibt hinter manchem die fremdsprachliche Grundlage oder Quelle unangenehm spürbar. So wird man im Deutschen wohl nie „Chiryat" schreiben (178, Anm. 802, 1. Zeile) und Megiddos berühmtes System zur Versorgung mit Wasser ist doch kein „Bewässerungssystem" (138, Anm. 580, Zeile 7 von oben; vermutlich aus dem Englischen: water system?). „Messias" ist nicht eine „Transkription" des hebräischen Wortes, sondern doch wohl eine Gräzisierung (158, Anm. 686, 1. Zeile; s. auch 227, Anm. 1056). Die Ereignisse von 587 waren eine nationale Katastrophe, aber doch nicht eine „Nationalkatastrophe" (51, Zeile 2 von unten). Geographisch-topographische Belange sind nicht immer mit der nötigen Exaktheit behandelt: „Ophel" bezeichnet nicht den gesamten östlichen Höhenzug, sondern nur dessen südlichen Teil (entgegen 164, Zeile 14 von oben; vergl. G. Sauer in: Biblisch-Historisches Handwörterbuch, hrsg. von B. Reicke und Leonhard Rost 2, Göttingen 1964, 1352); die Siloah-Inschrift stand wenige Meter vom Südausgang des Kanals, nicht dort, wo die beiden Arbeitergruppen aufeinandertrafen, was wohl in der ungefähren Mitte geschehen ist (entgegen 149, Anm. 638; vgl. W. Baier in: H. Haag, Bibellexikon, Einsiedeln ²1968, 1591). Besonders unangenehm ist die inkonsequente Zitationsweise. Auf das sowieso knappe und kaum vollständige Abkürzungsverzeichnis wird oft nicht Rücksicht genommen, anders gekürzt, manchmal unverständlich. Wie soll man z. B. auf Anhieb folgende abgekürzte Zitation verstehen: „Gordon 77,7", wenn selbst das Verzeichnis nicht weiterhilft (206, Anm. 949)? Einigemale ist durch Versehen ein Teil mechanisch weggeblieben (z. B. 94, Anm. 342).

Das Buch kommt aus der Praxis der akademischen Lehrtätigkeit und ist für diese gedacht. Deswegen umfaßt es mit Recht das ganze Alte Testament. Selbst Sch. behandelt den ganzen zusammengehörenden Komplex Gen 1 bis 11 und beschränkt sich nicht, wie so oft, auf den isolierten Torso der sogenannten Schöpfungsberichte. Dies ist für die Information der Studierenden rückhaltlos zu begrüßen. Der Anfänger ist noch kein Forscher. Er hat ein Recht darauf, daß man ihm zum Überblick verhilft. Damit aber das Detail der Probleme und Beweise nicht zu kurz kommt, liefert K. in dem von ihm geschriebenen Hauptteil in einer Fülle von mit Stoff vollgestopften Anmerkungen (sie sind durchgezählt und reichen bis 1285!) wertvollste Angaben über die neue Literatur. Was im Text meist kaum möglich ist, die Berücksichtigung der Vielfalt der Meinungen, wird in den Anmerkungen in etwa wettgemacht, oft als kurze Auseinandersetzung in wenigen Andeutungen, oft als bloße knappe Information über Existenz und Inhalt anderer Ansichten. Das Buch weist so ständig über sich hinaus. Studenten und Leser sind gewarnt; sie brauchen nicht blind dem Meister zu glauben. Die weiteren Schritte sind schon vorbereitet.

Die streng durchgeführte Dreiteilung nach Geschichte, Religion und Heilsgeschichte mag sich zunächst ein wenig gezwungen und zu schematisch ausnehmen. Man wird aber zugeben, daß sie dem Verfasser hilft, die Unmasse von Stoff auf brauchbare und einprägsame Weise zu gliedern.

Der Verf. ist sich bewußt, daß und wo Kritik ansetzen kann. „Vorausgesetzt wird [– so im Vorwort –] die Kenntnis der alttestamentlichen Einleitungswissenschaft, insbesondere die überlieferungsgeschichtliche, literar- und textkritische Methode und deren heute allgemein anerkannten Ergebnisse". Die Probleme des Buches liegen in diesen Voraussetzungen, besonders in deren „allgemein anerkannten Ergebnissen". Hier müßte die Diskussion ansetzen. Der Verf. weiß das natürlich. „Es ist leicht einzusehen, daß die verschiedenen Betrachtungsweisen und Methoden zu sehr unterschiedlichen Beurteilungen der einzelnen Fragen führen müssen, wie de facto die Veröffentlichungen immer wieder zeigen. Tatsächlich ist es gegenwärtig ausgeschlossen, eine Geschichte Israels und seiner Religion zu schreiben, die den Beifall vieler, geschweige denn aller Fachgenossen findet." (19). Nicht sein letztes Verdienst ist es, daß er trotz der gegebenen Forschungssituation bescheiden und mutig genug ist, eine zusammenfassende Darstellung zu wagen. Über sehr vieles müßte man reden. Man darf dabei aber nicht die Absicht der Verfasser übersehen. Ihnen schwebte ein „Studienbehelf für die Geschichte Israels und der alttestamentlichen Religion" vor (Vorwort. Hervorhebung vom Rezensenten). Es wäre unfair, ihn wie eine lange Reihe einzelner Monographien zu behandeln, in denen der Verf. jede einzelne Behauptung bis in ihre letzten Gründe eigens abstützen muß. Unfair wäre es darum auch, im Rahmen einer Gesamtvorstellung über das Für und Wider der Einzelheiten rechten zu wollen, selbst wenn so etwas möglich wäre. Es gehört eben zur Natur solch eines zusammenfassenden Behelfes, daß viele Optionen mehr oder weniger ungeschützt getroffen werden müssen.

Das Buch ist ein weiteres Beispiel für den Trend, der sich heute in den Geschichten der israelitischen Religion, in den Theologien des Alten Testamentes und in den noch mehr klassisch konzipierten Einleitungen zeigt: die Grenzen verschwimmen. Einleitung wird theologischer, Theologie wird zu Einleitung. K. hat mutig einen praktischen Schritt getan. Er will weder unbedingt Neues noch unbedingt Letztes sagen, sondern über Wissens- und Fragenswertes informieren.

Brixen Johann Gamberoni

Schoonenberg, Piet: **Bund und Schöpfung.** – Zürich – Einsiedeln – Köln: Benziger 1970. 220 S. Lw. DM 19.80

Der Titel der holländischen Originalausgabe dieses Buches lautet: „Unser Taufglaube. Gespräche über das Apostolische Glaubensbekenntnis." Damit tritt es inhaltlich in enge Nachbarschaft zu Joseph Ratzingers „Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968". Nicht nur der Titel, vor allem das Inhaltsverzeichnis des Buches von Schoonenberg lassen jedoch auf den ersten Blick erkennen, daß bei ihm die Aufgabe ganz anders gesehen und angepackt wird als bei Ratzinger. Schoonenberg beschränkt sich auf bestimmte Schwerpunkte, schreibt mehr in Form von Essays, die enger oder loser aneinandergereiht sind, bezieht sich ausgesprochen auf die Bibel, verweilt fast ausschließlich bei ihr und bietet eigentlich mit dem Corpus seiner Monographie eine alttestamentliche Theologie in Auswahl. Die Beschränkung und eingeschlagene Richtung verwundern einen nicht, wenn man S. 10ff erfährt, daß das Buch aus Vorträgen für Akademiker entstanden ist und sich an den für Theologie interessierten Laien wendet.

Das Eigentümliche des Buches, das dem modernen Menschen den lebendigen Gott und dessen Heilshandeln an den Menschen glaubwürdig vorstellen will, ist darin zu sehen, daß es auf dogmatische Formeln weitgehend verzichtet, die Entwicklung der Glaubenslehre nur an wenigen zentralen Stellen berührt, sich vielmehr in besonderer Weise und ausführlich mit der Darlegung und Erhellung biblischer, vor allem alttestamentlicher Aussagen befaßt. So wird im 1. Kapitel Gott vom Bund mit Israel und von seinem Geschichtswirken aus nahegebracht und dann folgerichtig erst im 2. Kapitel die Schöpfertätigkeit Gottes hautpsächlich von der Schrift her aufgeschlossen. Auch das dogmatisch überschriebene 3. Kapitel „Natur und Gnade" führt im Duktus der beiden ersten Kapitel weiter, wenn auch hier bisweilen die biblischen Aussagen stärker reflektiert und im Gesamt der Dogmenentwicklung gesehen werden.

Aus diesem Rahmen fällt das 4. Kapitel eigentlich heraus, das sich in die zeitgenössische Diskussion um ein von der modernen Exegese gefordertes neues Verständnis der Wunder Jesu einläßt. Das Nachwort versucht abschließend, die beiden unterschiedlichen Teile des Buches zu verklammern und die getroffene Auswahl zu rechtfertigen. In der Durchführung schließt sich Sch. der heutigen Exegese an und geht mit ihr konform. Vor allem ist er bemüht, die Besonderheit und Eigenständigkeit der biblischen Aussagen gegen überzogene Überlagerungen durch die Philosophie abzuschirmen und von ihnen abzusetzen und damit ein sachgerechtes Verständnis der Bibeltexte zu ermöglichen, die den modernen Menschen unmittelbar ansprechen. Man merkt es den Ausführungen auf Schritt und Tritt an, daß Sch. sich in den Problemen biblischer Theologie auskennt und seine Aussagen an der Leitlinie bekannter Autoren wie Eichrodt, v. Rad, Vriezen entlanggehend formuliert. Das ist leicht etwa im Bemühen um ein rechtes Verständnis von „Übernatur" (vgl. 142) festzustellen, das vom göttlichen Heilsplan her trefflich unternommen wird. Gottes Schöpfertätigkeit und Heilswirken werden so enger aneinander gebunden, als es die mehr statischen Termini Natur und Übernatur als Zielangaben der göttlichen Tätigkeit auf den ersten Blick vermuten lassen; damit wird auch für sie eine vollere Ausdeutung erbracht.

Unverständlich bleibt mir allerdings die Auffassung der Gottebenbildlichkeit (Gen 1,27). „‚Nach dem Bilde Gottes schuf er ihn'; doch das darf nicht verstanden werden, als ‚nach dem Bilde Jahwes persönlich', sondern nach dem ‚Bild der göttlichen Welt' (vgl. Ps 8,6)." Genau das meint die Gottebenbildlichkeit eben nicht. Denn „je nach ihrer Art" (Gen 1,11f. 21.24) werden Pflanzen und Tiere geschaffen; das heißt doch wohl, ‚nach dem Bild der göttlichen Welt' werden sie geschaffen, dagegen der Mensch nach Gott selbst. Dabei ist das ‚Bild der göttlichen Welt' eine Metapher, die die angedeutete Wirklichkeit eher verhüllt als entbirgt.

Diese merkwürdige Meinung wie auch das Fragmentarische des Buches und der Umstand, daß eine eigentliche Kohärenz der Darlegungen über Bund und Schöpfung mit dem 4. Kapitel nicht recht gelingen will, sind zweifelsohne Nachteile eines Werks, das dank seiner unmittelbar ansprechenden Diktion grundlegende Glaubenswahrheiten von der Bibel her geschickt neu ins Bewußtsein zu heben versteht.

Regensburg Heinrich Gross

Wilson, Robert McLachlan: **Gnosis und Neues Testament.** Aus dem Englischen übersetzt von Luise Kaufmann. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1971. 152 S. (Urban-Taschenbücher 118) kart. DM 7.20

Das Büchlein gibt eine Reihe Vorlesungen wieder, die der Verf. 1965 in den USA und in Kanada gehalten hat. Da er sich seit langem mit dem gnostischen Problem befaßt und eine Reihe solider Publikationen über die Gnosis und über die gnostischen Texte von Nag Hammadi vorgelegt hat, war es ihm ein Leichtes, ein instruktives, sich von extremen Positionen fernhaltendes Bild der Forschungslage zu zeichnen (9–33, mit Nachtrag 131–135). Wilson unterscheidet mit Recht in seiner Definition zwischen Gnosis als dem ganzen Ideenkomplex, der zur gnostischen Bewegung und zu verwandten Denkrichtungen gehört und dem Gnostizismus, unter dem er die spezifisch christliche Häresie des 2. Jh. versteht (15). Äußerst zurückhaltend behandelt er im 2. Kap. die Frage „Gnostizismus" im NT (34–59; bezeichnend dafür wird 39 ein Polybiuszitat [5,29,2] beigebracht, um zu zeigen, daß Sätze, die noch so gnostisch klingen, durchaus nicht gnostisch zu sein brauchen). Zu diesem Kapitel sei auf die beherzigenswerten Erörterungen Robert Haardts hingewiesen („Gnosis und NT" in: Bibel und Zeitgemäßer Glaube II, hrsg. von J. Sint, Klosterneuburg 1967, S. 133–158). In den folgenden Abschnitten bespricht Wilson den gnostischen Gebrauch des NT, die neuen gnostischen Evangelien und die anderen in Nag Hammadi gefundenen und diesen verwandten Dokumente: eine knappe, fundierte, verständliche Information für weitere Kreise.

So günstig das Urteil über die Darstellung lauten muß, so befremdet ist man von den Flüchtigkeitsfehlern der Übersetzung. Sie schreibt dauernd Valentinius statt Valentinus, enkratistisch statt enkratitisch (91), Diatesseron statt Diatessaron (90), Kümllis statt Kümmel (140 A. 37), Apostolarum statt Apostolorum (145, A.6), ThZ statt ThLZ (144, A.30), während andere Abkürzungen nicht erklärt werden wie OLZ (Orientalistische Literaturzeitung) und vor allem RoB (Religion och Bibel, Lund). Unverzeihlich ist die Unterlassung von Band- und Seitenzahlangaben (z. B. 139, A.64; 140 A.17 u. ö.). Ebensowenig werden deutsche Ausgaben englischer Originale zitiert (78, 90 u. a.).

Graz Johannes B. Bauer

Schalit, Abraham: **König Herodes.** Der Mann und sein Werk. – Berlin: de Gruyter 1969. XIV, 890 S., 8 Bildtafeln, 4 Landk., 1 Stammtafel (Studia Judaica, 4) Lw. DM 148.–

Ungeachtet der Einwände, welche der Rezensent gegen die letzten beiden Abschnitte des vierten Kapitels („Das Reich des Herodes und das Reich des Messias": 450–460; „Die Botschaft des Herodes": S. 460–482) sowie gegen das ganze fünfte Kapitel („Das jüdische Volk und das Reich des Herodes"; S. 483–562) vorbringen wird, kann das Gesamturteil über dieses Buch nicht zweifelhaft sein: es ist die bis zur Stunde fundierteste Deutung der Person und des politischen Wollens Herodes' des Großen, darüber hinaus einer der wichtigsten Beiträge zur Geschichte des zweiten Tempels überhaupt; ohne eingehende Auseinandersetzung mit Sch.s „König Herodes" wird eine dem Stand der Frage angemessene biblische Zeitgeschichte in Zukunft nicht mehr gelesen oder geschrieben werden können.

Die grundlegenden Entscheidungen für das in solcher Weise bemerkenswerte neue Herodesbild fallen im ersten, zweiten und vierten Kapitel des Verfassers. Sie empfehlen sich deshalb als vordringlicher Gegenstand einer Besprechung.

1. In Sch.s erstem Kapitel: „Das Ende des Hasmonäerhauses und der Aufstieg des Antipatros und seines Hauses" (1–52) überraschen zwei Urteile, die geeignet sind, der Bewertung jener Epoche neue Maßstäbe zu setzen. Das eine Urteil betrifft eine extrem niedere Einschätzung der politischen Tätigkeit Aristobuls II (67–63 bzw. 49 v.), das andere eine ebenso extrem hohe Würdigung der staatsmännischen Einsicht des Idumäers Antipater († 43 v.). Sch. mißtraut dem Fazit, welches Josephus in Antt. 14,4, 5 aus dem Bruderkrieg der Jannäussöhne Hyrkan II (63–40 v.) und Aristobul II zieht. Angesichts der von Pompeius im Jahre 63 v. diktierten, für

die Hasmonäerdynastie und Judäa gleichermaßen fatalen politischen Existenzbedingungen gelangt er zu einer differenzierteren Aufschlüsselung des geschichtlichen Ursache-Wirkungszusammenhanges, deren zwingender Logik man sich kaum entziehen kann.

„Von dem Augenblick an, wo die Römer den Schauplatz der Ereignisse in Syrien betraten, der Seleukidendynastie ein für allemal ein Ende setzten und damit die Nachbarn des Hasmonäerstaates wurden, war das Schicksal dieses Staates bereits besiegelt, nicht nur weil die Römer allenthalben, nach und nach oder auf einen Schlag, kleine Staaten an den Grenzen ihres Reiches zu zerstören pflegten, sondern auch weil die Römer, wie alle anderen Eroberer, die dieses Gebiet berührten, Palästina als integralen Bestandteil Syriens ansahen. Daß also Pompeius an der Grenze des hasmonäischen Staates nicht haltmachte, war sowohl politisch als auch geographisch gesehen, durchaus natürlich und in der Logik der Tatsachen begründet. Man kann sich also kaum der Auffassung des Josephus anschließen, daß es der hasmonäische Bruderzwist gewesen sei, der die Grenzen des hasmonäischen Staates dem Pompeius geöffnet habe. Immerhin hätte Aristobulos, wenn er ein besonnener Staatsmann gewesen wäre, unmittelbar erkennen können, daß die von Grund auf veränderte Situation einen Krieg um die völlige Unabhängigkeit, wie er sie von seinen Vätern ererbt hatte, aussichtslos machte" (19). „Es war das Gebot der Stunde, sich in ruhiger Besonnenheit und nicht erzwungener Weise der römischen Macht zu unterwerfen. Hätte Aristobul von vornherein diesen Weg eingeschlagen, so hätte er Pompeius als Freund und Bundesgenossen empfangen, d. h. er hätte auf seine eigene politische Linie verzichtet und die des Antipatros und nachher des Herodes gewählt" (20). „Was die Entscheidungsstunde des Jahres 63 v. Chr. dem Aristobulos auferlegte, war die Rolle eines friedlichen Vermittlers zwischen der römischen Herrschaft und den palästinensischen Juden. Eine solche Vermittlung hätte ein erster Schritt zu einer Eingliederung der palästinensischen Juden in den Gesamtbau des römischen Imperiums, und zwar nicht einer erzwungenen, sondern einer freiwilligen Eingliederung sein können. Man darf annehmen, daß eine solche Eingliederung die Macht des hasmonäischen Königshauses und damit den Hasmonäerstaat selbst gerettet hätte; ja vielleicht darf man noch weiter gehen und sagen, daß in diesem Falle die große nationale Katastrophe von 66–70 n. Chr. hätte verhütet werden können. Da nun aber Aristobulos und sein Anhang nicht imstande waren, die Dinge in ihrem richtigen Lichte zu betrachten, unterjochte Pompeius das jüdische Volk in Palästina und machte es gewaltsam zu einem Teil des römischen Reiches; und diese gewaltsame Eingliederung hatte zur Folge, daß die Juden des kleinen Palästina, als einziges Volk im ganzen gewaltigen Raum des römischen Reiches, vom ersten Zusammentreffen der beiden Partner an, als feindseliges und aufsässiges Element galten, das erbarmungslos niedergehalten werden müsse" (24).

Anders als Aristobul II war der idumäische Halbjude Antipater ein Mann der ersten Stunde. Seine politische Aktvität war von Anfang an auf die nüchtern ermessene Notwendigkeit einer freiwilligen Unterwerfung unter Rom abgestellt. Dieses sein Bestreben war stets frei von der Absicht, das Ende des Hasmonäerhauses herbeizuführen und eine eigene Dynastie an dessen Stelle zu setzen. Er begnügte sich damit, im Hintergrund und im Namen Hyrkans II die Durchsetzung seiner politischen Zielvorstellung zu betreiben. Erst seine Ermordung durch Malichos, einen Handlanger des Adels in der Umgebung Hyrkans II, leitete eine Entwicklung ein, in deren Folge Herodes durch das Protektorat Roms auf den Thron der Hasmonäer kam.

„Der idumäische Berater des Hyrkanos war wohl der einzige Mann in dessen Umgebung, dem die Bedeutung der Eroberung Palästinas durch die Römer in vollem Maße aufgegangen war. Seinem gesamten politischen Wirken in den ersten zwanzig Jahren der römischen Okkupation lag die grausam klare Erkenntnis zugrunde, daß man auf Gedeih und Verderb dem allgewaltigen Rom unterworfen sei und daß man bedingungs- und rückhaltlos den Willen der Eroberer auszuführen habe, wer auch immer als ihr zeitweiliger oder dauernder Willensträger aufträte. Antipatros dient dem Pompeius, dem Gabinius, dem Julius Cäsar und dem C. Cassius, obwohl diese Machthaber gegeneinander kämpften und zum Teil einander Todfeinde waren, und obwohl ihre persönlichen politischen Bestrebungen voneinander verschieden und einander entgegengesetzt waren". „Gewiß trat er dem Aristobulos, seinem persönlichen Feinde, entgegen und stützte den Hyrkanos, weil er sich unter diesem schwachen Herrscher mehr für die Erfüllung seiner eigenen angeborenen Machtgelüste versprach. Aber es läßt sich nicht bezweifeln, daß auch sachliche Erwägungen ihn in seiner Parteinahme für Hyrkanos und seiner entschiedenen Gegnerschaft gegen Aristobulos bestärkten" (28). „Antipatros war in allem, was Jannäus, Aristobulos und deren Politik betraf, einer Meinung mit den Pharisäern. Der Idumäer lehnte schon damals die aggressive Haltung der Hasmonäer gegen die Griechenstädte ab, ebenso wie die Pharisäer, die von den Eroberungen der hasmonäischen Machthaber nichts wissen wollten, nur daß die Pharisäer die Eroberungskriege des Jannäus aus religiösen Gründen tadelten, während Antipatros anscheinend politische Bedenken gegen sie hatte: Die Zerstörung der umgebenden Griechenstädte verstärkte den Haß gegen die Juden bei den umwohnenden Völkern, und ein klardenkender politischer Kopf wie Antipatros sah zweifellos mit Sorge den Folgen entgegen, die möglicherweise bei einem Umschlag der politischen Situation zugunsten der Juden daraus erwachsen konnten. Dieser Umschlag war nun eingetreten, als kein Zweifel mehr daran möglich war, daß Pompeius entschlossen war, dem Hasmonäerhaus und zugleich auch dem Hasmonäerstaat eine Ende zu machen" (28f). „Antipatros – so will es scheinen – hat niemals vorgehabt, den Platz der Hasmonäer einzunehmen und eine eigene Dynastie zu errichten, die das angestammte, im Volke beliebte Königshaus ersetzen würde. Er wußte sehr wohl, daß er als Idumäer niemals seinem Hause eine Stellung würde erringen können gleich der der jüdischen, priesterlichen Hasmonäer." „Sein Sohn Herodes kümmerte sich nicht um die Feindschaft des Volkes und griff nach einiger Zeit nach dem Königsthron, der den Pharisäern als Thron Davids galt. Er tat dies im klaren Bewußtsein gegen den Willen des Volkes, nur auf die Römer gestützt. Antipatros lagen solche Gedanken fern, obwohl er seinen beiden älteren Söhnen zwei wichtige Ämter gab: den Phasäel ernannte er zum Gouverneur von Jerusalem und die Herrschaft über Galiläa legte er in die Hand des Herodes. Kein Zweifel, daß Antipatros bei diesen Ernennungen von Sicherheitsrücksichten geleitet war und nicht von Gedanken an eine ‚Dynastie'" (40f).

2. Ebenso eigenwillig ist Sch.s Stellungnahme zur Verlobung (42 v.) und schließlich Vermählung (37 v.) des Herodes mit der Hasmonäerin Mariamme, einer Tochter Alexanders, des Sohnes Aristobuls II, und der Alexandra, der Tochter Hyrkans. Mit Recht räumt der Verf. diesem Ereignis, welches nicht nur für das Leben des Herodes, sondern auch für die hasmonäische Dynastie katastrophale Folgen implizierte, einen zentralen Platz im zweiten Kapitel seines Buches ein („Herodes wird König" 53–97). Er distanziert sich von der Darstellung des Josephus in Bell 1,22,1 und betont auf seiten des Herodes den völlig unpolitischen Charakter jener ehelichen Verbindung, während er auf seiten Hyrkans II und dessen Tochter Alexandra die trügerische politische Hoffnung im Spiele sieht, sich durch Mariammes Vermählung des Schutzes der beiden idumäischen Brüder gegen den in Galiläa erstmals (42 v.) als Thronprätendent auftretenden jüngsten Sohn Aristobuls II: Antigonus versichern zu können (66).

„Sein ganzer späterer Weg als Herrscher beweist, daß Herodes seine Königsmacht als ausschließliche Quelle von Recht und Gesetz im Staate angesehen hat: er betrachtete sich als den Staat und war nicht willens, irgendeine Gewalt außer der seinigen anzuerkennen. Sein Herrscherrecht war, nach seiner hellenistischen Anschauung, darauf begründet, daß er, Herodes, das Land dem Hasmonäer Antigonos mit bewaffnetem Arm entrissen hatte – wobei es für ihn nicht ins Gewicht fiel, daß dieser bewaffnete Arm nicht von ihm, sondern von Rom geführt worden war. Durch die Eroberung des Hasmonäerstaates war den Rechtsansprüchen der Gegner der Boden entzogen worden und Herodes ein höchstes Recht erwachsen, das ihn gänzlich der Notwendigkeit enthob, sich in den Rechten anderer Mächte im Staate, die vor ihm an der Herrschaft gewesen waren, eine Stütze oder Rechtfertigung für seine Rechte zu suchen. Durch das Recht des Eroberers erlöschen alle anderen Rechte, und der Eroberer bedarf ihrer nicht, um seine Herrschaft zu legitimieren". „Danach läßt sich unseres Erachtens ermessen, wie Herodes all die Vorteile, die sich aus der Verschwägerung mit dem Hasmonäerhaus erwachsen konnten, bewerten mußte. Er schlug ihren Wert, so will es uns scheinen, recht niedrig an. Herodes war überzeugt, daß sein Herrscherrecht der Stütze und Hilfe von seiten des Rechtes der Hasmonäer nicht bedurfte. Rechtlich gesehen ist das hasmonäische Königshaus nicht imstande, Herodes das bessere Recht zu gewährleisten, da die Hasmonäer durch ihre Entmachtung nicht bloß die Macht, sondern auch das Recht auf dieselbe eingebüßt haben" (63f).

Dadurch, daß er das Motiv der Vermählung mit Mariamme ganz im Intimbereich des Herodes lokalisiert, vermag Sch. im Gegensatz zu bisher anerkannten Forschungsergebnissen eine plausible und tragfähige Grundlinie für das Verständnis des späteren Zerfalls innerhalb der Familie des Herodes zu gewinnen: Herodes war von der irrtümlichen Überzeugung durchdrungen, seine ganz im privatmenschlichen Sektor wurzelnde Ehe mit einer Hasmonäerin sowie die von ihm erkannten Notwendigkeiten der Staatsräson – vorab die Ausrottung des hasmonäischen Geschlechts – exakt auseinanderhalten zu können. Diese grundlegende Fehleinschätzung am Anfang führte folgerichtig zur totalen Zerrüttung der familiären Verhältnisse des Herodes, deren unabdingbaren Fortgang Sch. im sechsten Kapitel („Herodes und sein Hof" 563–644) protokolliert.

3. Der fraglos wichtigste Abschnitt in Sch.s Buch ist das vierte Kapitel: „König Herodes und sein Herrschaftssystem" (146–482). Es enthält eine lange Reihe genau belegter origineller Stellungnahmen zu nahezu allen Problemen der Verwaltung und Wirtschaft

Palästinas während der Periode des zweiten Tempels. Der Verf. legt mit Recht zunächst Wert auf die Feststellung, daß die dem Herodes vom römischen Senat auf Betreiben des M. Antonius zugebilligte (40 v.) und nach der Schlacht bei Actium (30 v.) von Octavianus bestätigte Titulatur eines *„rex socius et amicus"* keinerlei staatsrechtlichen Vorzug vor anderen Klientelfürsten Roms beinhaltete (157). Die Tatsache, daß Octavianus die Bestätigung des Jahres 30 v. nicht von einem Bündnisvertrag (*foedus*) begleitet sein ließ, zeigt zudem, daß Judäa in der Sicht der Römer nicht zu den *„civitates foederatae liberae et immunes"* gehörte und daß das Königtum des Herodes somit ausschließlich vom guten Willen des römischen Kaisers abhing. „Die Ernennung des Herodes zum Herrscher von Judäa war einzig und allein als persönliche Ernennung (des Kaisers) gedacht. Keineswegs lag ihr die Absicht zugrunde, ihn zum Ahnherrn einer Dynastie zu machen" (161). Das begrenzte Münzrecht, nach dem Herodes nur Kupfermünzen prägen durfte (162f), sowie die Pflicht, für Rom gegebenenfalls Hilfstruppen zur Verfügung zu stellen (163f), sprechen für einen staatsrechtlichen Rang, der über den anderer von Rom abhängiger Staaten nicht hinausging. Trotzdem kann nicht bezweifelt werden, daß Herodes eine erheblich bedeutendere Rolle spielte als der ihm ehedem staatsrechtlich gleichrangige Hyrkan II. Der Grund liegt in einem realistischeren, der tatsächlichen Abhängigkeit von Rom ungleich angepaßteren Gebrauch der vier innenpolitischen Befugnisse, welche die Römer ihren Klienten einzuräumen gewillt waren.

a) So rückte Herodes von dem exklusiv-nationalen Prinzip der Hasmonäer dadurch ab, daß er zum Dienst im königlichen Heer nicht nur Juden und ausländische Söldner, sondern auch fremdstämmige Untertanen als gleichberechtigte, ja sogar bevorzugte Kontingente heranzog. „Diese erfüllten nach ihrer Entlassung aus dem Dienst eine wichtige Aufgabe als Faktor in der Innenpolitik des Königs: Sie wurden in neugegründeten hellenistischen Städten konzentriert und bildeten ein hellenistisches, nichtjüdisches Element der Zivilbevölkerung, das kraft seiner Loyalität dem König gegenüber ein Gegengewicht gegen das jüdische, überwiegend dem Herodes und seiner Herrschaft feindselige Bevölkerungselement zu bilden hatte" (183).

b) Sch.s Einlassungen zur öffentlichen Verwaltung belegen in bisher unerreichter Vollständigkeit die geschichtliche Kontinuität, welche in der Tat zwischen den diesbezüglichen Anstrengungen des Herodes und den vergleichbaren administrativen Bemühungen im persischen, mazedonischen, seleukidischen und ptolemäischen Reich gegeben ist. Ein Beispiel verdient hervorgehoben zu werden. Dem Verf. gelingt der Nachweis, daß die in das Verwaltungswesen der Hasmonäer übernommene Einheit der „Toparchie" mit dem alten „pelek" aus der persischen Administration identisch ist, der seinerseits in den hellenistischen Staaten als konstitutiver Bestandteil des Verwaltungswesens fortgewirkt hatte. Sch. geht jedoch noch weiter. Er zeigt, daß sich im Gefolge der hasmonäischen Expansion unter Alexander Jannäus die Zahl der Toparchien Palästinas auf 24 belief. Er verteidigt zudem die These, daß damals „den Hasmonäern, den Eroberern eines beträchtlichen Teiles des alten davidischen Reiches", der Augenblick gekommen schien, „ihr Reich in 24 Toparchien einzuteilen, nach der Zahl der 24 Dienstordnungen des Tempels, die nach der Überlieferung (1 Chr. 24,7–18) die religiöse Einteilung des alten Reiches darstellten" (206). Dieses hasmonäische Verwaltungsprinzip blieb auch die Grundlage des herodianischen – allerdings mit einer charakteristischen Modifikation, die sich für den Verf. aus dem Vergleich der Toparchienlisten des Josephus (Bell. 3,3,8) und des Plinius (Nat. hist. 5,14,70) ergibt: „Die Einteilung des Reiches des Herodes in Verwaltungseinheiten folgte im jüdischen Sektor anderen Gesichtspunkten als im nichtjüdischen. Im ersteren finden wir die Toparchie, im zweiten die Stadtbezirke, die μερίδει genannt werden. In beiden Teilen seines Reiches ließ Herodes die vorhandene natürliche Einteilung bestehen und änderte nur, wo es nötig war" (222).

c) Bezüglich Rechtssprechung und Gesetzgebung hebt Sch. die grundsätzlich veränderte Lage hervor, die in den staatsrechtlichen Beziehungen zwischen Rom und dem jüdischen Volke gegeben war, nachdem Herodes im Jahre 40 n. durch den römischen Senat den Rang eines rex socius et amicus populi Romani erhalten hatte. Mit der Absetzung der Hasmonäer und der Aufhebung des Bündnisses, welches ehedem die Grundlage der Beziehungen zwischen dem jüdischen Volke und Rom bildete, „hörte das jüdische Volk auf, dem römischen Volke gegenüber ein Verhandlungspartner eigenen Rechtes zu sein". „Herodes trat dem jüdischen Volke als Bevollmächtigter des römischen Staates gegenüber." Als Träger dieses an ihn ergangenen Auftrages (mandatum) „war mithin Herodes keine eigenständige Rechtspersönlichkeit und konnte deshalb in seinen Verhandlungen mit dem Senat und später mit Augustus nicht als Sprecher des jüdischen Volkes auftreten. Seine Tätigkeit war vielmehr die eines Sachverwalters des römischen Staates gegenüber den Juden, deren Angelegenheiten dem Wunsche des Kaisers und den Interessen Roms gemäß geregelt werden sollten" (225f). „Dieser Wandel hatte zur notwendigen Folge, die Vertauschung der Rechtspraxis aufgrund der ‚Gesetze der Väter', d. h. der Gesetze der Tora, mit einer solchen aufgrund des römischen Rechtssystems, zugleich aber auch die Übertragung der Ausübung dieser Rechtspraxis von der durch das Toragesetz hiermit betrauten Körperschaft, dem Synedrion, auf Herodes, den Bevollmächtigten Roms" (227). Ein lehrreiches Beispiel diesbezüglichen königlichen Verfahrens findet Sch. in Antt. 16,1,1: Herodes ließ Einbrecher, die auf frischer Tat ertappt wurden, – im Widerspruch zu Dt 15,12, aber im Einklang mit dem römischen Zwölftafelgesetz – ins Ausland zu „immerwährender Sklaverei" verkaufen. Wie die übrigen Verordnungen, welche Herodes in Judäa erließ, war dieses Gesetz kein launischer Willkürakt. Es ergab sich konsequent aus der „Doppelstellung des Herodes als König der Juden und als von Rom bestellter Landesherr. Diese Stellung hatte zur Folge, daß alle Handlungen des Königs durch diese römische Situation bestimmt wurden". „Folglich scheint es uns, daß, was im Römischen Reich zum Schutze des augusteischen Friedens unternommen wurde, dem Herodes als Muster diente bei dem Erlaß seines Einbruchsgesetzes, das ja auch seinerseits keinen anderen Zweck verfolgte als den, zu dem Schutz dieses Friedens seinen Teil beizusteuern. Zum Schutz von Frieden und Sicherheit wurden bewaffnete Räuber zu Zwangsarbeit in Bergwerken und zur Rangerniedrigung als ‚Strafsklaven' verurteilt. Es scheint, daß Herodes, der bei der Erreichung des Zieles des Römischen Reiches mitwirken wollte, denselben Weg beschritt und die ‚Mauerbrecher' in seinem Lande als bewaffnete Räuber zu lebenslänglicher Zwangsarbeit in Bergwerken und zur Erniedrigung zu ‚Strafsklaven' verurteilte. Für Sklaven dieser Kategorie war kein Raum in Judäa, und auch ohnedies war Herodes nicht bereit, die Verurteilten im Lande zu belassen, da er damit seine Hauptabsicht verfehlt hätte, sein Land für immer von aufsässigen Elementen zu reinigen. Daher verschärfte der König die Strafe der Verbrecher und verhängte über sie: ‚Verkauf und Ausfuhr ins Ausland'" (250f).

d) Sch.s Behandlung der Finanzgebarung des herodianischen Reiches erhält ihre Schärfe gleichfalls durch die überlegene Sicherheit, mit welcher der Verf. das Finanzsystem in Judäa von der Zeit der Seleukidenherrschaft an ins Spiel bringt. Mit Recht schließt er aus der Art, „wie Herodes die Einnahmen des Staates verwertete, die Steuern erhöhte, senkte oder neue einführte und nach eigenem Gutdünken die Böden des Landes verteilte", daß der König „auf finanziellem Gebiete völlig freie Hand hatte" (257). Seine Einnahmen aus dem ererbten und konfiszierten Privatbesitz (257–262) sowie aus dem komplizierten staatlichen Abgabengefüge einer beträchtlichen Reihe von Steuern und Zöllen (262–298) werden ausführlich registriert. Neu ist die Vorstellung, welche Sch. von der Kopfsteuer und ihrer Erhebung im Herrschaftsbereich des Herodes entwickelt. Er gelangt zu der Überzeugung, „daß Herodes das Steuersystem des römischen Ägypten in seinen Grundzügen übernahm" (273) und daß im Interesse einer dafür unabdingbar notwendigen Erhebung der Kopfzahl der Bevölkerung „im Laufe der Regierungszeit des Herodes einige Regierungsaktionen (census) durchgeführt worden sind" (274). Aus dem Zeitabstand der von Josephus in Antt. 15,10,4 und 16,2,5 berichteten Steuernachlässe (20 bzw. 14 v.) folgert der Verf., „daß die Censusperiode des Herodes im Gegensatz zu der fünfjährigen, die in Rom galt, und der vierzehnjährigen im ptolemäisch-römischen Ägypten, sechs Jahre betrug" (275).

Mit Hilfe der von Rom konzedierten „vier Befugnisse" machte Herodes das Königtum zum einzigen Träger und zur einzigen Quelle der Regierungsgewalt im Staat. Mit unbeirrbarer Konsequenz zerschlug er die beiden Institutionen, die noch als einzige Anspruch auf Mitregierung erheben konnten: das Synedrion auf der einen Seite, das Hohepriestertum auf der anderen. Die 37 v. liquidierten 45 hasmonäer-freundlichen Synedristen (Antt. 15,1,2) wurden durch Parteigänger ersetzt, die „vielleicht aus den Kreisen der Pharisäer" (301) kamen. Das Synedrion wurde „zum obersten religiösen Gerichtshof und zur Pflegestätte des juristischen Religionsgesetzes, ohne jegliche Einflußnahme auf die tatsächlichen politischen Verhältnisse, welch letztere dem Richterspruch des Herodes allein vorbehalten blieben" (303). Von der politischen Ausschaltung des Synedrion zeugt auch die herodianische Münze, die nur noch den Namen des Königs in griechischen Buchstaben prägt und im Gegensatz zur hasmonäischen Gewohnheit auf die Nennung der Volksvertretung *(chever hajjehudim)* verzichtet (301f). Ähnlich verfuhr Herodes mit der Hohenpriesterwürde, die als politische Instanz ehedem noch vor dem Königtum rangierte. Durch drei Maßnahmen degradierte Herodes den amtierenden Hohenpriester zum bloßen königlichen Beamten: er entzog das Recht der Erblichkeit, er hob die lebenslängliche Dauer auf und riß die Kontrolle über die hohenpriesterlichen Gewänder an den Tagen an sich, da diese nicht zum Kult erforderlich waren (312f).

4. Sch.s überzeugend an den Quellen orientierter und mit bewundernswert besonnener Stringenz vorgetragener Entwurf des hellenistisch-römischen Profils Herodes' des Großen findet in den beiden letzten Abschnitten des zentralen vierten Kapitels einen

wenig eingängigen Abschluß. An die Stelle der sonst geübten methodisch exakten Interpretation des Materials tritt dort, wo der Verf. vom „Reich des Herodes und dem Reich des Messias" (450–460) sowie von der „Botschaft des Herodes" (460–482) handelt, eine vordergründig auf psychologische Eindringlichkeit bedachte, wenn auch immer noch gelehrte Mutmaßung.

„Viel stärker als gegenüber Antonius im Jahre 42 v. Chr. empfand Herodes, als er auf Rhodos mit Octavianus zusammentraf und vom neuen Herrn der Welt wider alles Erwarten in Gnaden aufgenommen wurde, das Vollgewicht des Begriffes ‚Soter'. Damals war Herodes nicht nur in Gefahr, seine Herrschaft zu verlieren, sondern er fürchtete auch, sein Leben verwirkt zu haben. Aber durch die ungewöhnliche, unverhoffte Wohltat des Octavianus kehrte sich alles für ihn zum Guten, und er erfuhr in greifbarster Weise das ‚Heil', das ihm von dem ‚Heilsbringer' der Ökumene gespendet wurde. War nicht der Heilsbringer der Welt zum persönlichen Heilsbringer des Herodes geworden?" (456) Im Grunde nur gestützt auf den Satz des Josephus in Antt 15,11,1: ‚Ich (Herodes) glaube, daß ich mit Gottes Willen das jüdische Volk zu einem solchen Glück (εὐδαιμονία!) emporgeführt habe, wie es noch nie dagewesen ist", – gelangt der Verf. zu der schwerwiegenden Folgerung: „Wenn Herodes es ist, der seinem Lande einen Teil des Glückes gebracht hat, das die Erscheinung des ‚Heilsbringers' Augustus der ganzen Welt bescher' hat, dann verdanken ihm seine Untertanen eigentlich alles und folglich geziemt es sich, daß sie ihm eine ähnliche Ehre zollen, wie man sie dem Herrscher der Welt erweist." Praktisch bedeutete dies, daß Herodes „eine Apotheose begehrte, ähnlich der, die seinem Herrn und Gebieter Augustus zuteil wurde" (457).

Jedoch weder der Vermerk des Josephus in Antt. 16,5,4, daß dem Herodes an ‚Statuen, Tempel oder ähnlichen Werken' gelegen war, noch die Herodesstatue vor (!) dem Tempel des Ba'al Schamin in Sia bei Kanatha vermögen die Beweislast für die Behauptung eines Königskultes in nichtjüdischen Gebieten des Reiches zu tragen, wie denn auch für Sch. „feststeht, daß Herodes auf die Einführung seines Kultes im jüdischen Teile seines Staates verzichtet hat" (459). Allerdings sieht der Verf. „klare Anzeichen" dafür, daß Herodes an die Stelle der Idee der Vergottung, die sich in Judäa nicht verwirklichen ließ, eine andere – die des „herodianischen Messianismus" – setzte, „die zwar keinen vollgültigen Ersatz für die Forderung der Vergottung bieten konnte, ihm aber dennoch zweckdienlich schien, um auch in den Augen seiner jüdischen Untertanen zu einer Figur von übermenschlichen Ausmaßen emporzuwachsen und (wenn auch nur indirekt) dem vergotteten Kaiser auch im jüdischen Bezirk seines Reiches ähnlich geachtet zu werden" (ebd).

Solche „Steigerung ins Übermenschliche" kam – nach Sch.s Vorstellung – dem Herodes in der Auseinandersetzung mit einer einflußreichen gegnerischen Gruppe zustatten, die mit dem wenig sagenden und stark verallgemeinerten Begriff: „fanatische" oder „extreme Pharisäer" etikettiert wird. „Für diese Leute gab es keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem hasmonäischen und dem herodianischen Königtum. Beide waren für sie in gleichem Maße illegitim, und zwar aus dem einen Grunde, daß das Königtum über Israel ausschließlich dem Hause Davids von Gott verliehen sei und niemandem anders zustehe" (463). Für jene „fanatischen Pharisäer" sei Ps Sal 17 besonders repräsentativ gewesen. Vor allem in V. 6 dieses Psalms habe ihr Standpunkt Niederschlag gefunden: ‚Auf seinem (sc. Davids) Throne sitzt kein Fremder und nicht sollen fürder andere seine Majestät erben' (ebd.). Die „zweifellos im Stillen gehegte und auch laut ausgesprochene Folgerung dieser extremen Pharisäer" lautete: Das Reich des Herodes „wird zusammen mit dem Reiche der Völker dahinschwinden, wenn der Sohn Davids kommen wird" (471). Sch. vermutet, daß die geheime Absicht des Herodes „bei dem gewaltigen Werk des Tempelbaus" dahingegangen sei, „sich gewissermaßen die göttliche Gunst zu sichern und der Meinung der extremen Pharisäer im Volke, das Ende des herodianischen Reiches werde dem hasmonäischen gleichen, den Boden zu entziehen" (472). Herodes sei sich dabei jedoch im klaren darüber gewesen, „daß er nur mit der Hoffnung auf göttliche Gunst aufgrund des Tempelbaus einem Argument, das sich auf eine ausdrückliche (messianische) Prophezeiung stützte (2 Sam 7,8–17!) und diese Hoffnung Lügen strafte, nicht beikommen konnte. Er sah, daß gegen dieses Argument nur eines helfen konnte: Wenn es ihm nämlich gelang, den Gegnern zu beweisen, daß er selbst ein Sproß jenes Hauses sei, das von Gott bestimmt war, die Herrschaft über Israel für ewig in Händen zu halten" (473). Um dies zu erreichen, habe Herodes nach Sch.s Meinung den Versuch unternommen, seinen Stammbaum auf David zurückzuführen. Das völlige Schweigen der Quellen über diesen fiktiven Stammbaum kompensiert der Verf. durch den Hinweis auf jene talmudische Überlieferung, derzufolge Hillel ähnliche diesbezügliche Anstrengungen unternommen habe. „Rühmte sich Herodes etwa einer Verwandtschaft mit Hillel dem Älteren, der bei Josephus Pollion heißt und vom König verehrt wurde? Das würde der Behauptung des Herodes, daß er vom Hause Davids abstamme, einen gewissen, wenigstens dem Scheine nach plausiblen Anhaltspunkt gegeben haben, denn nach einer talmudischen Tradition führte Hillel in weiblicher Linie sein Geschlecht auf das Haus Davids zurück" (474). Hinzu kommen einige Daten, welche in der Wertschätzung Sch.s durchaus geeignet gewesen seien, in Herodes so etwas wie ein messianisches Selbstbewußtsein zu begünstigen. „Er, Herodes, hat dem Volke Reichtum und Glück geschenkt; er hat eigentlich das davidische Königtum erneuert; es gab keine Zeit, außer der Davids und Salomos, wo das Reich Israel so groß und weit ausgedehnt war, wie zur Zeit des Herodes; er hat die Herrlichkeit des salomonischen Tempels erneuert." „War das nicht Beweises genug, daß es nicht von ungefähr war, daß der Mann, der dies vollbracht hatte, das Königtum gewonnen hatte und von allen Gefahren, die ihm erstanden waren, errettet worden war?" (475) Ähnliche Überlegungen führten nach Sch. Herodes zu der Selbsteinschätzung, „daß er eine Verkörperung des Messias sei, den die Propheten Israels geweissagt hatten" (476). Inhaltlich sei dieser herodianische Messianismus ganz der augusteischen Reichs- und Herrscherideologie verpflichtet geblieben. „War nämlich die ‚Wohltäter'-Rolle des Herodes in seinem Reich in der neuen Situation der Ökumene, die von Augustus geschaffen worden war, verwurzelt und forderte Herodes um eben dieser ‚Wohltäter'-Rolle willen für sich den Rang des Messias und für sein Reich den eines messianischen Reiches, dann folgt daraus, daß die Wurzel des herodianischen ‚Messianismus' in dieser neuen augusteischen Wirklichkeit stecken muß. Wenn besagte Rolle, wie Herodes meinte, ihm das Recht verleiht, als Messias der Sohn Davids, zu gelten, und seinem Reich, als das Reich des Messias angesehen zu werden, so heißt das, daß der Messias, wie er von Herodes verstanden wird, einen Mann bezeichnet, der die Ziele der neuen Ökumene des Augustus verwirklicht, und daß der Begriff ‚messianisches Reich' für die Verwirklichung der besagten Ziele steht. Wir dürfen also zusammenfassend feststellen, daß der herodianische ‚Messianismus' römisch-imperialer Natur ist" (478).

Sch.s Entwurf eines „herodianischen Messianismus" hält einer kritischen Überprüfung nicht stand. Der Verf. überschätzt die Bedeutung des messianischen Elements bei den Pharisäern. Er übersieht die Tatsache, daß der erste messianisch-relevante Spruch aus eindeutig pharisäischem Raum von Jochanan ben Zakkai stammt und etwa um 80 n. anzusetzen ist: b Ber 28 b. Weder aus der Zeit der Paare noch aus der ersten Generation der Tannaiten sind vor dem Tode Jochanan ben Zakkais messianische Äußerungen überliefert. Hier wirkt es sich verhängnisvoll aus, daß Sch. unbesehen an der alten Vorstellung festhält, die etwa um die Mitte des letzten Jahrhunderts v. Chr. entstandenen Psalmen Salomos – und besonders deren zwei letzte: PsSal 17f – artikulierten den reinen pharisäischen Standpunkt, während im Gegenteil damit gerechnet werden muß, daß sich die religiöse Polemik der PssSal gerade auch gegen Pharisäer richtet und aus einer jüdischen Gruppe kommt, die zwischen Pharisäern und Essenern stand (vgl. J. O'Dell: RQ 3 [1961] 241–257; J. Maier: Judaica 18 [1962] 247; K. Schubert zuletzt: SBS 43 [1970] 27f). Die Unwahrscheinlichkeiten häufen sich, wenn man die Voraussetzungen ins Auge faßt, die Sch. machen muß, um die Absicht des Herodes zu belegen, sein Geschlecht durch einen fiktiven Stammbaum auf David zurückzuführen. Zunächst ist die Brücke, welche der Verf. zwischen Herodes und dem Hause Hillels zu schlagen versucht, hauchdünn. Der in Antt. 15,1,1 und 15,10,4 neben Samäas genannte Pharisäer Pollion scheint in der Tat Einfluß auf Herodes ausgeübt zu haben, wird in Antt. 15,1,1 jedoch ausdrücklich als Lehrer des Samäas (= Schmaja, nicht Schammai) bezeichnet und scheidet schon deswegen für eine Identifizierung mit Hillel dem Alten aus. Die zuletzt von L. H. Feldmann: JQR 49 (1958) 53f vorgeschlagene Gleichung: Pollion = Abtalion kann damit immer noch am meisten Glaubwürdigkeit für sich beanspruchen. Nicht viel besser steht es mit Sch.s Bewertung jener talmudischen Belege, welche vom davidischen Ursprung des Hauses Hillel berichten: p Kil 32 b; p Taan 68 a; b Keth 62 b; b Sanh 5 a; b Schab 56 a; GnR 33,3. Keiner dieser Belege ist älter als R. Jehuda ha-Nasi, der Redaktor der Mischna, und keiner dieser Belege bringt vor R. Jehuda ha-Nasi (220 n.) irgendein Mitglied des Hauses Hillel mit der davidischen Linie in Verbindung. Und was schließlich die Stammrolle in p Taan 68 a angeht, welche nach den Worten des R. Levi darüber informiert haben soll, daß ‚Hillel von David abstammte', so kann auch hier kein Zweifel darüber bestehen, daß dieses Dokument nicht der Periode des zweiten Tempels entstammt, sondern rückblickend die Einstellung einer weit späteren Generation im Galiläa des dritten Jahrhunderts n. Chr. reflektiert. Mit der historischen Unerweisbarkeit

des Anspruchs Hillels des Alten auf davidischen Ursprung jedoch scheitert Sch.s „herodianischer Messianismus" endgültig.

5. Das folgende Kapitel: „Das jüdische Volk und das Reich des Herodes" (483–562) behandelt die Entwicklung der religiös-nationalen Vorstellungen innerhalb des Judentums von der Zeit des Exils bis Herodes. Absicht dieses Überblicks ist es, die ungeheure Herausforderung offen zu legen, welche die herodianischen Anschauungen über das römische Reich des Augustus und in diesem die Rolle des jüdischen Volkes sowie des Herodes selbst implizierten. Hier vermag der Rez. weder Sch.s extrem das Auseinanderklaffen betonenden Standpunkt zum Verhältnis der universalistischen und separatistischen Strömungen im exilischen und nachexilischen Judentum zu teilen (483–512), noch kann er die bemerkenswert unapokalyptisch-quietistische Behandlung der essenischen Bewegung akzeptieren (512f), noch ist er in der Lage, sich mit dem Urteil abzufinden, die Sadduzäer seien von Anfang an die tragende Partei der Hasmonäer gewesen (532f). Aber alle diese Einlassungen Sch.s betreffen nur indirekt sein Herodesbild, und die Kritik kann sich mit Andeutungen begnügen. Die beiden Schlußkapitel: „Herodes und sein Hof" (563–644) und „Herodes als Mensch und König" (645–675) gehen näher auf das familiäre Schicksal des Königs ein. Dabei wird man nach den vorangehenden, von langjähriger Gelehrtenarbeit des Verf. zeugenden, einen unerreichten Höhepunkt der Herodesforschung signierenden Einlassungen kaum umhin können, in Herodes nicht mehr primär „den Frevler" oder den „Knecht des Hasmonäerhauses" zu sehen, sondern ihm bereitwillig den Titel zubilligen, der nach Ansicht des Verf. allein ihm gebührt: „Herodes, König von Israel" (675).

Abschließende Erwähnung verdient der Anmerkungsapparat und die Folge der Appendices 677–790, die alle griechischen und lateinischen Belege im Originaltext anführen und eine sofortige Überprüfung des Gebotenen ermöglichen. Dabei muß auch der bemerkenswerten typographischen Sorgfalt gedacht werden, mit welcher der Verlag den außerordentlich schwierigen Satz dieses einzigarten, wichtigen Werkes bewältigte.

Würzburg Karlheinz Müller

Schenke, Ludger: **Auferstehungsverkündigung und leeres Grab.** Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung von Mk 16,1–8. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1968. 117 S. (Stuttgarter Bibel-Studien 33), kart. DM 7.80

Die bei W. Pesch, Mainz, entstandene Lizentiatsarbeit, die der letzten Perikope des Markus-Evangeliums gewidmet ist, legt sich in ihrer Themenstellung in der Weise eine Beschränkung auf, daß sie auf die Erörterung redaktionsgeschichtlicher Fragen (z. B. wie ist Mk 16,1–8 als Abschluß des Evangeliums verstehbar?) vollständig verzichtet und sich auf die Ermittlung der Traditionsgeschichte konzentriert. Dabei kommt es ihr mehr noch als auf eine Herausschälung der ältesten Gestalt der Perikope auf die Bestimmung ihres „Sitzes im Leben" an. Das überraschende, wenn auch nicht gänzlich neue Resultat lautet, daß man in Mk 16,1ff eine Kultätiologie zu erblicken habe, die ein von der Jerusalemer Gemeinde begangenes Osterfest betreffe: „Die ursprüngliche Erzählung vom Gang der Frauen zum Grab am Ostermorgen ist eine mit dem in der christlichen Urgemeinde von Jerusalem bekannten und verehrten leeren Grab Jesu verbundene ätiologische Legende, die eine zumindest jährlich am Gedächtnistag der Auferstehung Jesu bei Sonnenaufgang im oder am leeren Grab stattfindende kultische Feier der Gemeinde zum Gedächtnis und zur feierlichen Begehung der Auferstehung des Gekreuzigten begründete und begleitete" (88). Die ursprüngliche Geschichte habe aus den Versen 2,5,6 und 8a bestanden. Die Indizien, die für eine kultische Interpretation in Anspruch genommen werden, sind die zeitliche Bestimmung in V. 2 und vor allem die Botschaft des Engels in V. 6, die durch das in diesem Rahmen als Offenbarungswort konzipierte Bekenntnis der Gemeinde ausgezeichnet sei und durch den Hinweis auf den Ort des Grabes ihre einmalige Bestimmtheit erhalte. Es ist dem Verf. völlig zuzustimmen, wenn er das Verhältnis von urchristlichem Kerygma und leerem Grab so bestimmt, daß er das Kerygma in das Zentrum rückt und die Grabesgeschichte nur den Rahmen sein läßt, der ganz auf dieses Kerygma hingeordnet ist. Bemerkenswert erscheint mir auch der Vorschlag, das leere Grab mit dem Hinweis auf ähnliche Angelophanie-Geschichten (Lk 1,36; 2,12) als Zeichen zu interpretieren, das niemals eine göttliche Offenbarung beweisen will, sondern stets erst durch diese ihren Sinn erhält.

Der Nachweis einer Kultätiologie aber dürfte nicht gelungen sein. Abgesehen davon, daß der Nachweis ortsgebundener kultischer Begehungen in der Jerusalemer Gemeinde eine problematische Sache ist, vermißt man dann gerade eine präzisere Ortsbestimmung (etwa Ölberg, Gethsemane). Auch das angebliche Bewegungsmotiv, das auf eine Prozession verweisen soll, hilft nicht weiter. Wichtiger aber dürfte sein, daß das Verhältnis der Grabesperikope zur Passionsgeschichte wohl noch einer präziseren Erklärung bedarf. Wenn der Perikope ein besonderer Bezug zum „Kult" eingeräumt wird, was bedeutet es dann, wenn (des öfteren) behauptet wird, daß die gesamte Passionstradition von der Liturgie der Gemeinde geprägt und für sie geschaffen worden sei (z. B. Anm. 91 S. 90)?! Wie verhält sich das Besondere zum Ganzen? In welchem Maß ist das eine historischer oder legendärer als das andere? Konstruktionen verlieren um so mehr an Glaubwürdigkeit, je konkreter sie Gemeindesituationen aufdecken wollen. Die Zurückhaltung, die man sich in der Rückfrage nach dem historischen Jesus auferlegt, ist in mindestens gleichem Maß auf dem Feld der Traditionsgeschichte erforderlich. Der junge Verf. hat mit seiner schwungvoll geschriebenen Studie bewiesen, daß es lohnt, sich mit ihm auseinanderzusetzen.

Münster Joachim Gnilka

Cornelius, Friedrich: **Die Glaubwürdigkeit der Evangelien.** Philologische Untersuchungen. – München-Basel: Ernst Reinhardt 1969. 96 S. Ppb. DM 7.50

Nachdem moderne Theologen, insbesondere Exegeten, seit einigen Jahrzehnten mit historischen bzw. historisch-kritischen Methoden arbeiten, zeigt sich in den letzten Jahren immer deutlicher, daß diese Arbeit von den Historikern vom Fach als wenig überzeugend, um nicht zu sagen als dilettantisch betrachtet wird. C. weist bereits im Vorwort seines Büchleins darauf hin, daß die Ergebnisse seiner jahrelangen Forschungen „in vielem sehr grundsätzlich von den heute in der Theologie herrschenden Meinungen" abweichen (7). C. hat seine Untersuchung bewußt knapp abgefaßt und insbesondere „die Polemik gegen andere Ansichten auf ein Mindestmaß beschränkt" (7). In seiner Untersuchung geht C. von den uns vorliegenden Quellen aus, wobei er auch nichtkanonische Überlieferungen, insbesondere das Thomas-Evangelium, einbezieht.

In dem Kapitel „Zur Formgeschichte" (76ff) bringt C. eine zusammenfassende Auseinandersetzung mit der heute herrschenden theologischen Exegese. Er erklärt in aller Deutlichkeit: „Im Gegensatz zur Skepsis, zu der die Formgeschichte hinzuführen pflegt, sehe ich in dem, was Markus, was die Quelle Q und was die Sonderquelle des Lukas überliefert hat, fast nichts, was auf nachträgliche Erdichtung durch die Gemeinde hinweise... Hier muß insbesondere ein Wort über R. Bultmanns Geschichte der synoptischen Tradition gesagt werden. Selten findet man in einem wissenschaftlichen Buche das so deutlich am Werke, was Hegel die ‚List der Idee' nennt. Der dialektischen Theologie, die zu jener Zeit das theologische Denken beherrschte, stand das Jesusbild der Synoptiker im Wege. So setzte Bultmann allen Scharfsinn ein, um alles, was die Synoptiker berichten, zum Werke der Gemeinde-Theologie zu stempeln und damit als für den Glauben belanglos zu entwerten. Entweder entsprach es der hergebrachten jüdischen Denkweise: dann war es aus dem älteren Judentum übernommen, oder es widersprach dieser, dann konnte es im Ringen mit dem Pharisäertum entstanden sein. – Das mag theologisch seinen Sinn haben: mit geschichtlicher Forschung hat dies Verfahren nichts zu tun" (79f).

Die vorliegende Untersuchung wäre freilich noch überzeugender, wenn C. sich davor gehütet hätte, an einer Reihe von Stellen selbst gewagte Spekulationen vorzunehmen, die denen seiner theologischen Gegner kaum nachstehen: So etwa, wenn er darlegt, daß „die Himmelfahrt... nicht am vierzigsten Tage nach Ostern, sondern erst nach Pfingsten vorgefallen" ist oder wenn er unterstellt: „Im verlorenen Schluß des Markus hat nur Kephas (ΚΗΦΑΣ) den Herrn gesehen, Lukas las Kleopas..." (11).

Das Hauptbedenken gegen die Arbeit von C. richtet sich jedoch nicht gegen diese gelegentlich auftretenden allzu gewagten Spekulationen, die sich ohne Beeinträchtigung des Gesamtergebnisses streichen ließen. Der Hauptmangel besteht meines Erachtens darin, daß C. die Frage nach der Glaubwürdigkeit des zunächst unglaubwürdig Erscheinenden nicht klar genug stellt und nicht befriedigend beantwortet. Er erklärt, daß „in jedem Bericht des Markus, auch in dem uns unglaubhaftesten, ein Kern gesucht werden" müsse, „der geschichtlich ist" (43). Und er erklärt über die Erscheinungen des Auferstandenen ausdrücklich, daß „die Gemeinde-Theologie... solche schwer kontrollierbaren Erzählungen nicht aus der Phantasie geschaffen" hat, sondern die Synoptiker sich darauf beschränkt

haben, „Zeugnis zu geben über das, was wirklich vorgefallen war" (13). Andererseits jedoch bezeichnet C. nicht nur Maria Magdalena als „eine hochgradig neurotische Person" (13), sondern versieht auch die „visionären Erlebnisse, die gerade von Petrus erzählt werden" (42), mit einem schwer definierbaren Fragezeichen. Bei der Erzählung von Markus über die Erweckung der Tochter des Jairus findet C. Notizen, die „sehr für die Glaubwürdigkeit des Markus" sprechen; anders dagegen steht es bei der Schilderung von der Erweckung des Lazarus (42).

Es muß darauf verzichtet werden, zu diesen Feststellungen im einzelnen zustimmend oder kritisch Stellung zu nehmen. Eines scheint mir jedoch sicher zu sein: In einer Untersuchung über die Glaubwürdigkeit der Evangelien hätte die Frage nach der „Glaubwürdigkeit des Unglaubwürdigen" systematischer gestellt werden müssen. Es wäre dann freilich notwendig gewesen, eine Reihe von wissenschaftstheoretischen Überlegungen in die Untersuchung einzubeziehen. C. hat das offenbar bewußt vermieden. Die Stärke und die Schwäche seiner Untersuchung liegt darin, daß er nur als Historiker sprechen wollte: Er weist überzeugend die zum Teil phantastischen Spekulationen der modernen Exegese ab; er entlarvt jedoch nicht die wissenschaftlichen Vorentscheidungen, die zu dieser Fehlentwicklung geführt haben.

Paderborn Hugo Staudinger

Duprez, A.: Jésus et les dieux guérisseurs. A propos de Jean, V. – Paris: Gabalda 1970. 184 S., 25 Tafeln. (Cahiers de la Revue biblique, 12)

Cette étude comporte trois sections, une archéologique, une historique, une exégétique. La section archéologique étudie les fouilles récentes de la Piscine Probatique. Elle conclut à l'existence d'un culte guérisseur à deux époques distinctes, l'une avant 70 ap. J.-C. et l'autre postérieure à 130. La section historique étudie les cultes guérisseurs en Palestine et à Jérusalem au temps de Jésus, et conclut à la possibilité d'un culte hétérodoxe à la Piscine Probatique. Enfin, la section exégétique montre comment la présence d'un culte guérisseur éclaire le sens du chapitre V de saint Jean. Si le Christ opère un miracle à l'endroit où le petit peuple attendait de telles guérisons, il se propose comme le véritable guérisseur des corps et des âmes. La démonstration nous semble irréprochable. Les conclusions de l'auteur sont très prudentes. Un seul doute surgit dans la pensée du lecteur: vaut-il vraiment la peine de faire tant de recherches pour arriver à une conjecture aussi modeste?

Recife José Comblin

Ökumenische Kirchengeschichte I. Alte Kirche und Ostkirche. Hrsg. von R. Kottje, B. Möller. – Mainz – München: Grünewald–Kaiser (1970) 297 S. Sn. DM 17.80

Nachdem die systematische Theologie der letzten Jahre sich gerade in ökumenischen Studien der Geschichte zugewandt hat, erscheint jetzt aus der Feder von evangelischen und katholischen Fachhistorikern eine „Ökumenische Kirchengeschichte", deren erster Band vorliegt. Wenn die Herausgeber im Vorwort versichern, die Mitarbeiter „nicht nach dem Maße ihres ökumenischen Enthusiasmus, sondern nach wissenschaftlichen Kriterien" ausgewählt zu haben, so unterstreicht dies nicht nur das freimütige Geständnis des Vorworts: „Die kirchenhistorische Wissenschaft ist jahrhundertelang eine der Hauptkampfmittel in den innerchristlichen Auseinandersetzungen gewesen". Vielmehr zeigt dieser Versuch, wie sehr in den vergangenen Jahren eine Reduktion auf die zentralen Fragen in Theologie und Frömmigkeit stattgefunden hat, daß als Frucht des Bedenkens der gemeinsamen Vergangenheit ein solches Werk möglich ist.

In drei Abschnitten wird die Geschichte der Kirche von ihrem Ursprung bis zum Ausgang der Spätantike behandelt. Ein vierter Abschnitt stellt die „Geschichte der Ostkirche bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts" dar. Die drei ungefähr gleich umfangreichen Abschnitte – jeweils ca. 70 Seiten – befassen sich mit der „Geschichte des Urchristentums" (E. Lohse/A. Vögtle), der „Geschichte der Alten Kirche bis Konstantin" (A. Benoît/B. Kötting), woran sich nach herkömmlicher Gliederung die „Geschichte der Reichskirche bis zum Ausgang der Spätantike" (B. Kötting/A. Schindler) anschließt.

Während Abschnitt III von der „Reichskirche" spricht, fehlt eine nähere Bestimmung im Titel (wie Text) von Abschnitt II. Hier ist einfach die Rede von der „Alten Kirche". Dabei hätte es nahegelegen, die treffende Formulierung „frühchristliche Großkirche" (K. Baus) zu verwenden. Abschnitt III ist durch das große Kapitel vier über die „Anfänge des Mönchtums" etwas umfangreicher geworden.

Zu einzelnen Punkten sei bemerkt: Die Apologeten werden sowohl von Kötting (73ff) bei der Darstellung der „Auseinandersetzung mit dem Heidentum", wie von Benoît (94f) bei den „Gründen des theologischen Fortschritts" behandelt. Die ausführlichere Würdigung wäre wohl besser im Theologiekapitel geschehen, da die Bedeutung der Apologeten für die spätere Geschichte eher im theologischen Nachwirken als in der zeitgenössischen Wirkung zu sehen ist, zumal es nicht anzunehmen ist, „daß ein Kaiser je eine apologetische Schrift in die Hand genommen hat" (75).

Das uns nicht genau bekannte Todesdatum des Porphyrius wird 78 mit 305,88 dagegen mit 304 angegeben. 92 taucht der Name „Mailänder Toleranzedikt" auf ohne den Hinweis, daß es zwar eine Absprache (Mailänder Konvention) zwischen Konstantin und Licinius, jedoch kein formelles Edikt gegeben hat.

A. Benoît – Kap. 3: „Die Entfaltung der Theologie" – möchte zunächst an Stelle des gewöhnlichen Begriffs Häresie von „auseinandergehenden Deutungen des christlichen Kerygmas" (95) sprechen. Bevor er sich dann doch – „weil es für unsere Darstellung einfacher ist" (96) – für den weiteren Gebrauch der herkömmlichen Termini orthodox-häretisch entscheidet, kommt ihm dennoch (96) einmal der Begriff Heterodoxie unter. Nun mag man es Historiker mit diesem unausgesprochenen Nachwirken der These W. Bauers bewenden lassen, ein ausführlicherer Hinweis auf das hier anstehende Problem der Wertung, das mit dem historischen Sieg einer Richtung nicht erledigt ist, wäre angebracht gewesen. Wie gefährlich ein Übergehen der Frage ist, zeigt sich dann im folgenden, wenn unter den „Deutungen des Christentums . . ., die ohne Nachwirkungen geblieben sind" (96), als erstes der Gnostizismus behandelt wird. Mag auch die christliche Kirche „historisch" den Sieg über den Gnostizismus davongetragen haben, das Nachwirken des Gnostizismus innerhalb der Kirche – etwa in der Intellektualisierung des Glaubensbegriffs, der Entwicklung der Theologie – darf nicht zu gering veranschlagt werden. Die Bestimmung von Gnosis als Bewegung und Erkenntnis (97), des Gnostizismus als verschiedener gnostischer Sekten, sollte vielleicht, nach den Vorschlägen des Gnosis-Kolloquiums von Messina 1966, fallengelassen werden zugunsten der Beschränkung des Terminus Gnosis auf Erkenntnis. Die Kennzeichnung des soteriologischen Mythos des Gnostizismus mit dem Terminus „erlöster Erlöser" dürfte sich nach den Forschungen von C. Colpe, Religionsgeschichtliche Schule, kaum halten lassen. Das Werk Colpes fehlt auch im Literaturverzeichnis. Die antiochenische Schule wird 118 mit einer Viertelseite allzu dürftig behandelt, wenn sie auch 180f bei der Darstellung der christologischen Frage wieder erscheint. Hier (118) ein fehlerhafter Verweis: Nicht: s. u. 108f, sondern: s. o. 180f.

139 wird Felix von Aptungi – vermutlich durch einen Druckfehler: hatte, statt habe? – als traditor bezeichnet.

Der Beitrag von A. Schindler, „Die theologische und dogmatische Entwicklung" ist in seiner Beschränkung auf die Grundzüge ein gelungener Versuch der Darstellung der theologischen Probleme. Deutlich kommt heraus, daß die Frage der altkirchlichen Theologie die Frage nach Person und Funktion Jesu Christi ist. Sein anschließender Beitrag über das Mönchtum ist eine sehr sympathische Zeichnung dieser Bewegung, wenngleich das Kapitel im Verhältnis zu anderen Teilen des Buches zu umfangreich ist. Zum Abschnitt IV von A. Kallis sei angemerkt, daß Photius fast ausschließlich in seiner kirchenpolitischen Rolle dargestellt wird. Das abschließende Urteil, er sei „eine umstrittene Persönlichkeit . ., die aber in pastoraler und kultureller Hinsicht nicht genug gewürdigt werden kann" (239), sowie seine knappe Erwähnung als Theologe (246; ein Verweis 239 fehlt) werden der Bedeutung des Photius nicht gerecht.

Das einen breiteren Leserkreis ansprechende Werk ist flüssig und leicht lesbar geschrieben, selbst wenn gelegentliche Ausdrücke wie „hohe eschatologische Temperatur" (12), „politisch und eschatologisch gereiztes Milieu" (17) gestelzt, oder Wortbildungen wie „Stetsbereitschaft" (12; 21), „Ingeltungsetzung" (32) sprachlich mißglückt erscheinen.

Zwei Bedenken müssen dieser „Ökumenischen Kirchengeschichte" gegenüber geäußert werden. Das Werk beschränkt sich weitgehend auf die Darlegung der Ergebnisse historischer Forschung, ohne dem kirchenhistorisch nicht vorgebildeten Leser deutlich zu machen,

in welchem Problemhorizont manche historische Entscheidung gesehen werden muß, beispielsweise die Ambivalenz der Entscheidung der frühen Kirche für die Philosophie.

Bezeichnenderweise tritt daher auch die Darstellung des innerkirchlichen Lebens zurück gegenüber dem äußeren Verlauf. Mit letzterem hängt das zweite Bedenken zusammen. Gerade einer „ökumenischen Kirchengeschichte" hätte man gewünscht, daß sie stärker herausstelle, welchen Stellenwert für Mentalität und Lebensgefühl einer kirchlichen Gemeinschaft beispielsweise Bischofsamt, Heiligenverehrung, Liturgie erlangt haben, um daran deutlich werden zu lassen, daß neben einer Einigung in theologischer Lehre eine häufig viel tiefergehende Entfremdung zu überbrücken ist. Dies wird am Beitrag über die Ostkirche zwar deutlich, aber man hätte gewünscht, daß auch gezeigt wäre, wo ursprunghaft die Keime späterer Entfremdung innerhalb der westlichen Kirche liegen.

Als Wunsch darf vielleicht angemeldet werden, daß an Stelle eines knappen Vorworts wenigstens kurz die Hermeneutik einer „ökumenischen Kirchengeschichte" skizziert würde. Trotz der genannten Einschränkungen darf dieses Werk nicht nur als Beitrag zum Ökumenismus, sondern auch zur Kirchengeschichtsschreibung dankbar begrüßt werden.

Tübingen Willi Geerlings

Spanneut, Michel: **Tertullien et les premiers moralistes africains.** Gembloux – Paris: Éditions J. Duculot – P. Lethielleux 1969. XII, 220 S. (Recherches et Synthèses, Sect. de morale) kart. FF 280.–

Der Titel des hier anzuzeigenden Buches ist unzutreffend gewählt: es gibt keine afrikanischen Moralisten, sondern nur christliche Schriftsteller, die in ihren theologischen Werken ethische Fragen mitbehandelt haben oder, wie Tertullian, zu Themen der Ethik einzelne selbständige Abhandlungen verfaßt haben. Der Verf. scheint durch den der französischen Literaturgeschichte des 17. Jh. angehörenden Begriff ‚Les moralistes français' zu seiner Formulierung verleitet worden zu sein.

In vier Kapiteln werden die ethischen Lehren von Tertullian, Cyprian, Arnobius und Laktanz in systematischer Anordnung dargelegt. Minucius Felix wird dabei am Ende des systematischen Tertullian-Kapitels mitbesprochen. Die genannten Schriftsteller kommen in den zahlreichen übersetzten Zitaten ausführlich zu Wort. Die Gesichtspunkte der Systematik wiederholen sich in den vier Kapiteln weitgehend. So begegnen die Überschriften ‚L'acte humain' oder ‚L'homme et Dieu' in allen Kapiteln; daneben dienen einzelne Tugenden als Prinzipien der Stoffanordnung. Eine gewisse Eintönigkeit der Darstellung ist damit zugleich gegeben.

Gegen die vom Verf. gewählte Methode erheben sich schwerwiegende Bedenken. Gewiß ist es nicht ohne Wichtigkeit zu wissen, an welchen Stellen seines Werkes sich etwa Laktanz zu gesellschaftsethischen Fragen geäußert hat (165/77). Indessen kann eine nach Ordnungsbegriffen der Ethik angelegte Stellensammlung den heutigen Anforderungen wissenschaftlicher Arbeit nicht mehr genügen. Derartige Zusammenstellungen gehören einer überwundenen Periode der Wissenschaftsgeschichte an. In der Tat hat der Verf. sich kaum bemüht, die ethischen Anschauungen, Lehren und Forderungen der fünf Kirchenschriftsteller aus ihrer Zeit und der vorausgegangenen jüdisch-christlichen und antik-heidnischen Überlieferung geschichtlich zu begreifen. Hinweise, wie *‚Ici encore on sent l'influence de Sénèque, autant que le christianisme'* (58 Anm. 23) oder *‚L'opposition de stultitia à sapientia est stoïcienne'* (hier allerdings mit Angabe bestimmter Stellen aus Cicero und Seneca; 129 Anm. 24) dienen höchstens den Anforderungen der Schule. Die jeweils an den Schluß der Kapitel hinzugefügte bibliographische Übersicht über moderne Forschungsliteratur hätte den Verf. dazu anregen müssen, sein Thema unter ethik-geschichtlichem Blickpunkt zu untersuchen. Eine kritische Auseinandersetzung mit der genannten Literatur ist jedoch kaum zu spüren. Höchstens wird einmal eine Beobachtung moderner Forscher zustimmend mitgeteilt. So hat man das Gefühl, daß die vorliegende Abhandlung mehr dem theologisch-systematischen Bedürfnis der Facultés Catholiques ihr Entstehen verdankt als einem wirklichen Forschungsdrang. Zugleich zeigt dieses Buch erneut, wie sehr die Geschichte der antiken Ehtik zu den vernachlässigten Forschungsgebieten der Altertumswissenschaft zählt.

Köln-Bonn Wolfgang Speyer

Theissing, Hermann: **Glaube und Theologie bei Robert Cowton OFM.** – Münster: Aschendorff 1970. X, 330 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. 42, Heft 3) kart. DM 44.–

Diese von Michael Schmaus angeregte Dissertation behandelt einen angesehenen Franziskanertheologen aus der ersten Hälfte des 14. Jh., der zwar nicht zu den überragenden Koryphäen seines Ordens zählt, aber doch in mehrfacher Hinsicht besondere Beachtung verdient, die ihm bislang noch kaum zuteil geworden ist.

Kapitel I (3–19) befaßt sich mit den spärlichen Lebensdaten und dem wissenschaftlichen Werke Roberts. Kap. II (20–74) erläutert seine Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis des Menschen. Kap. III (75–93) ist der übernatürlichen Offenbarung und Kap. IV (94–118) dem christlichen Glauben gewidmet. Kap. V–VIII sprechen von der Theologie als Glaubenswissenschaft (119–176), vom Objekt der Theologie (177–204) und von der Theologie als spekulativer Wissenschaft (205–251). Ein Literatur- und Handschriftenverzeichnis (252–256) sowie umfängliche „Textgrundlagen" (257–330) aus den hauptsächlich angezogenen ungedruckten Schriften R. vervollständigen das Buch.

Die Frage, ob es dem Menschen hienieden möglich sei, mit seiner bloßen Vernunft, also auf rein natürlichem Weg Gott zu erkennen, bejaht R. mit der gesamten scholastischen Tradition entschieden. Nachdrücklich lehrt er sogar die für uns Menschen bestehende Möglichkeit, rein rational nicht nur Gottes Dasein, sondern auch manches von seinem Wesen *„distincte in particulari"* zu erkennen (53, Zeile 3 v. u.), d. h. nicht undeutlich und verschwommen, sondern klar und im einzelnen. Dabei wird man dem Urteil Th. zustimmen dürfen, daß R. im Grunde keine weitergreifenden Erkenntnismöglichkeiten vertritt, als auch Thomas v. A., Duns Skotus und der damalige Augustinismus es taten (61). Allerdings besteht er in einem übertriebenen Erkenntnisoptimismus darauf, die uns Menschen auf natürliche Weise erreichbaren Einsichten in Gottes Wesen als „partikulär", d. h. das einzelne scharf erfassend, zu bewerten. Wenn Th. einmal formuliert, R. habe diese Gotteserkenntnis als „adäquat" gewertet (61), so tut er gewiß seinem Scholastiker Unrecht; von adäquater Gotteserkenntnis, die ja keinem endlichen Intellekte möglich ist, spricht R., soviel ich sehe, nie. Übrigens mag der von R. vertretene Erkenntnisoptimismus als geradezu erstaunlich erscheinen, insofern er, ganz gegen die Theorie seines hochberühmten Zeit- und Ordensgenossen Duns Skotus, eine (unvollkommene) Äquivokation des Seins lehrt (vgl. 32ff). In diesem wichtigen Punkte steht er also dem hl. Thomas (Analogie des Seins) näher als dem Skotus (Univozität des Seins). Diesbezüglich stellt Th. zu Recht fest, daß die Äquivozität R. der Seinsanalogie im aristotelisch-thomistischen Sinne „sachlich sehr nahe kommt", wenn sie sich auch nicht völlig mit ihr identifizieren läßt (34). Die für die menschliche Gotteserkenntnis bedeutsame Tatsache des *„desiderium naturale"* unseres Geistes nach klarer Erfassung der ersten, obersten Ursache, also des göttlichen Wesens, die schon den Stagiriten beschäftigt hat, spielt bei R. eine große Rolle. In ihrer Auswertung stimmt er jedoch weder mit Thomas noch mit Duns Skotus überein. Ganz auf Aristoteles fußend, lehrt er vielmehr, das *desiderium naturale* könne schon im Erdenleben seine Erfüllung finden in der natürlichen Erkenntnis und Liebe der ersten Ursache; denn es sei nicht sicher, daß Aristoteles ein anderes, ewiges Leben gemeint habe in seinen diesbezüglichen Äußerungen (56.64). Die dem Menschen natürlicherweise erreichbare Erkenntnis und Liebe der ersten Ursache beschert ihm auch eine gewisse Vollendung und Seligkeit *(beatitudo)*, die aber nicht mit der nur im Glauben erfaßten visio beatifica *(„alia beatitudo, quam credimus"*, 65) zusammenfällt. Betreffs des desiderium naturale verbleibt R. somit bewußt im philosophisch-natürlichen Bereich; es beweist seiner Meinung nach nur eine Bestimmung des Menschen zu (möglichst vollkommener) natürlicher Gotteserkenntnis und Gottesliebe (67).

Dem Thema „Übernatürliche Offenbarung" ist in R. Werk keine eigene Quästion gewidmet. Seine diesbezüglichen Aussagen hat Th. „aus seinem ganzen Sentenzenkommentar zusammentragen" müssen (75). Die Notwendigkeit einer solchen Offenbarung erörtert R. nicht (85f). Freilich ist auch sein Begriff des Übernatürlichen nicht hinreichend geklärt. Er behauptet jedenfalls, für die geistige Erkenntnispotenz des Menschen als solche könne es keine „übernatürliche Erkenntnis" geben; vielmehr sei sie auf den Erkenntnisakt bezüglich jedweden Objektes hingeordnet, auch bezüglich Gottes, des *„objectum beatificum"* (77). Unser Geist bedürfe darum an sich keines eigenen *„habitus supernaturalis"* zur *„fruitio"* Gottes, unseres beseligenden Endzieles (76f), woraus allerdings nicht gefolgert werden dürfe, der Mensch könne *„ex puris naturalibus"* die ewige Seligkeit erlangen (81). Die menschliche Seele, so urteilt R., werde nur *„per accidens"* beseligt, wenn dazu ein habitus supernaturalis nötig wäre (79). Gleichwohl sei solch ein Habitus,

solch eine übernatürliche Ausstattung *„de congruo et de condigno"* zu fordern, weil die Seele als Braut Christi angemessenerweise mit *„habitus virtuosi"* geschmückt sein solle (81 Anm. 15). Man mag in diesen Anschauungen mit Th. „eine Unterbewertung und Relativierung des Übernatürlichen" erblicken (81), wird aber im Auge behalten müssen, daß R. die Möglichkeit, das vom Glauben gelehrte selige Endziel *ex puris naturalibus* zu erreichen, für den Menschen klar verneint (ebd.). Über die geschichtliche Tatsache der göttlichen Offenbarung und ihren Verlauf im einzelnen hat R. keine näheren Überlegungen angestellt (87). Selbstverständlich gilt ihm die Offenbarung inhaltlich als absolut unbestreitbare *„auctoritas divina"*- zugleich aber betont er den „kontingenten" Charakter des Offenbarungsvorgangs (87ff). Betreffs der Frage, welche Einsicht in die geoffenbarten Wahrheiten den unmittelbaren Empfängern der Offenbarung, den sogenannten *„montes"*, zuteil geworden sei, hatte Duns Skotus gelehrt, diese *„montes"* hätten vom Offenbarungsinhalt eine Gewißheit erlangt, wie sie sonst nur evidentes Wissen verleihe, ohne daß ihnen freilich wirkliche Evidenz betreffs der Glaubensgeheimnisse geschenkt worden sei (88). R. lehnt diese These des Skotus als in sich widerspruchsvoll entschieden ab und betont den unaufhebbaren Unterschied von Glauben und Wissen, von *fides* und *scientia evidens* (89). Er meint vielmehr, den *„montes"* habe ein „erworbener Glaube" (*fides acquisita*, im Gegensatz zur übernatürlichen *fides infusa*) genügt (89f). Gestützt auf Joh. 21,30 trägt er keine Bedenken, eine „nicht geschriebene Offenbarung" anzuerkennen (91). Die Hl. Schrift, die Kirchenväter und die lehrende Kirche bedeuten für ihn ein einziges, in sich kaum unterschiedenes Autoritätsprinzip der Theologie (92).

Die strenge Notwendigkeit einer übernatürlichen *fides infusa* für den Christenmenschen steht nach R. Überzeugung als Glaubenssatz fest: der eingegossene Glaube ist also selbst Gegenstand des Glaubens (98). Was sein Verhältnis zum „erworbenen" Glauben anbelangt, so meint er, auf Grund der kirchlichen Lehrverkündigung gelange der Mensch zum Akt und Habitus des erworbenen Glaubens, der dann durch den eingegossenen Glauben gefestigt und intensiviert werde und so Beständigkeit gewinne. Der eingegossene Glaube richtet sich als theologische Tugend unmittelbar auf Gottes Wesenheit als sein erstes Objekt, wie R. betont, ferner auf die einzelnen Glaubensartikel als sekundäre Objekte. Motiv für den erworbenen Glauben ist einfachhin die *auctoritas Ecclesiae*, welche die Wahrheiten der Offenbarung verkündet und die Echtheit der apostolischen Schriften verbürgt; Motiv des übernatürlichen Glaubens ist unmittelbar der sich offenbarende Gott selbst. Allein die *fides infusa* schenkt uns unfehlbar sichere Gewißheit in der Glaubenszustimmung, eine Gewißheit, die jede andere (natürliche) Gewißheit objektiv übertrifft (103ff. 115). Wenn R. somit, ähnlich wie Duns Skotus es tut, zuvörderst dem erworbenen (natürlichen) Glauben große Bedeutung beimißt – er soll uns zuerst den gesamten Glaubensinhalt erschließen –, so hat er sich doch, im Gegensatz zu Skotus, gar nicht um eine vernunftgemäße Begründung des Glaubens bemüht, sondern gründet ihn einfach auf die Autorität der lehrenden Kirche (113ff).

Der menschliche Wille spielt im christlichen Glauben, R. zufolge, nur eine untergeordnete Rolle: der (erwachsene) Mensch muß den *habitus infusus fidei* wollen; sonst gießt Gott ihn der Seele nicht ein. Und auch für das Ausharren im Glauben fordert R. ein Mittun des Willens. Ist aber der übernatürliche *habitus fidei* eingegossen, so vermag der durch ihn erleuchtete Intellekt des Menschen einen Glaubensakt zu vollziehen, ohne einen entsprechenden Willensakt zu setzen. Insofern mag man mit Th. unsern Scholastiker als „Intellektualisten" in der Glaubenspsychologie bezeichnen, während er im allgemeinen durchaus dem Willen eine Priorität vor dem Intellekte zuerkennt und mit Duns Skotus voluntaristisch denkt (116ff).

Läßt sich die kirchliche Theologie als eigentliche Wissenschaft bewerten? Nach R. Urteil ist die Thomasische Subalternationstheorie der beste, am ehesten annehmbare Versuch, den strengen Wissenschaftscharakter der Theologie darzutun (121). Dennoch macht er sich diese Theorie nicht zu eigen und will mit Duns Skotus die Theologie nur in einem weiteren, uneigentlichen Sinn als Wissenschaft gelten lassen. Zu dieser Stellungnahme kommt er, indem er vom Wissenschaftsbegriff des Aristoteles, und zwar in dessen strengster Formulierung, ausgeht. Die eigentliche Wissenschaft verlangt völlige Evidenz der gewonnenen Einsichten, klare Evidenz auch und gerade der Prinzipien oder Ersterkenntnisse, auf denen sie sich aufbaut. Diese volle Evidenz läßt sich aber von den Ersterkenntnissen der Theologie, den geoffenbarten Glaubenswahrheiten, nicht gewinnen (134.151). Offensichtlich hält R. in unserer damals viel umstrittenen Frage streng und eng am aristotelischen Wissenschaftsbegriffe fest und erweist sich so als ausgesprochen kritischer, nüchterner Denker. Trotzdem wird man ihn daraufhin nicht, wie Th. urteilt, eines gewissen „Rationalismus" zeihen dürfen, der dem Glauben „eine geringere Bewertung" angedeihen lasse (157).

Was R. positive Bewertung der Theologie als Glaubenswissenschaft, ihrer Möglichkeiten und ihrer Methode anbelangt, so erkennt er sie mit Duns Skotus, den er in diesen Fragen wiederholt fast wörtlich ausschreibt, als einen *„habitus veridicus"* an, der sich auf die Wahrheit richtet und Wahres aussagt (166). Quelle der christlichen Theologie ist für ihn selbstverständlich die inspirierte Heilige Schrift. Ausgerüstet mit dem Habitus des übernatürlichen Glaubens, der unmittelbar jeder einzelnen Wahrheit der Hl. Schrift und allen zusammen wegen der Autorität des sich offenbarenden Gottes zustimmt, tritt der Theologe an die Schrift heran und bemüht sich, die im Glauben erfaßten Wahrheiten in der rechten Weise darzulegen und auszudeuten und weitere Wahrheiten aus ihnen herzuleiten, auch anscheinende Widersprüche, die sich eventuell ergeben, aufzulösen. So gelangt er zu einem durchaus wahren Wissen aus dem Glauben, einer Wissenschaft im weiteren Sinne, die sowohl dann gegegeben ist, wenn er die Wahrheiten der Hl. Schrift vorlegt und erklärt, als auch bei der spezifisch theologischen schlußfolgernden Herleitung weiterer Einsichten, die er auch mit Hilfe anderer Wissenschaften, besonders der Metaphysik, durchführt. Was nun das Verhältnis von *auctoritas* und *ratio* im theologischen Denken R. betrift, so mißt er ganz unzweideutig der ersteren das größere, entscheidende Gewicht bei und erweist sich so als über jeden „Rationalismus" erhaben. Z. B. die Frage nach dem Motiv der Inkarnation, ob diese auch stattgefunden hätte, wenn die Menschheit nicht der Sünde verfallen wäre, ist er an sich zu bejahen geneigt. Die bejahende Antwort hält er für *„probabilis"*, d. h. es lassen sich nach seiner Meinung objektive Gründe dafür beibringen, (probabilis darf nicht mit „wahrscheinlich" verdeutscht werden, wie Th. es übersetzt). Weil jedoch die *„sancti"*, d. h. die Kirchenväter, und die *„doctores"*, d. h. die großen kirchlichen Lehrer, offensichtlich mit Nein antworten, darum tut er es ohne Bedenken ebenso, *„etsi nullam rationem haberem ad hoc"*, auch wenn er keinerlei spekulative Gründe für die verneinende Antwort beibringen könnte (172). In ähnlicher Weise bekundet er eine gewisse Sympathie für die These seines großen Ordensbruders Duns Skotus, Maria sei von der Erbsünde ganz frei geblieben. Weil aber die *„sancti"*, wie er meint, gegenteiliger Überzeugung sind, erklärt auch er sich gegen die Unbefleckte Empfängnis Mariens (173). Das entscheidende Gewicht in der Theologie hat für ihn ohne Frage die auctoritas. Etwa in den Streitfragen mit den Schismatikern gilt ihm die Autorität der lehrenden Kirche und des kirchlichen Glaubensbekenntnisses als einfachhin entscheidend. Diese Autorität gewährt z. B. volle Sicherheit betreffs des Ausgangs des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne, den die Schismatiker bestreiten (776).

Um den Charakter der kirchlichen Theologie klar herauszustellen, hat sich R. ausführlich mit den Anschauungen der mittelalterlichen Lehrer von ihrem „Subjekte", d. h. ihrem zentralen Objekte, auseinandergesetzt. Seine eigene diesbezügliche These lautet: Einfachhin Gott ist das Subjekt der Theologie, und zwar nicht unter einer besonderen Rücksicht, sondern nach seinem unendlichen Wesen, unter dem Begriff des unendlichen Seins, also *Deus sub ratione infinitatis et immensitatis* (193) oder kürzer formuliert: *Deus sub ratione infiniti* (196). Hier zeigt sich, wie Th. mit Recht feststellt, R. Hang „zur streng rationalen Begrifflichkeit" (197). Viel wurde bekanntlich im Mittelalter über die Frage gestritten, ob die Theologie eine spekulative oder eine praktische Wissenschaft sei. R. spricht sich entschieden für ihren spekulativen Charakter aus, möchte jedoch keine extreme Lösung der genannten Frage bieten (229). Nach seiner Meinung ist der Habitus der Theologie schlechthin spekulativ und nicht praktisch, wenngleich er irgendwie auch praktisch genannt werden kann, letzteres aber nur in zweiter Linie *per accidens*, nicht an sich (223). Mit rund 20 Argumenten sucht er die These Heinrichs von Gent zu widerlegen, das Ziel des intellektuellen Habitus liege nicht in dessen eigenem Bereich, sondern sei ein Akt der Willenspotenz, nämlich der *dilectio;* da also der Erkenntnishabitus wesentlich auf den Willensakt und damit auf eine Praxis hingeordnet sei, müssen die Theologie als praktische

Wissenschaft gelten (223). R. geht es bei der Zurückweisung dieser Theorie offensichtlich um die Eigenständigkeit und Eigenartigkeit der intellektuellen Erkenntnis in der Theologie. Theologische Wissenschaft ist für ihn zuallererst ein Erkenntnishabitus, der als solcher in sich vervollkommnet werden muß und seinen Wert in sich selber trägt, der auch sein eigenständiges Ziel hat, nämlich die Spekulation oder contemplatio der theologischen Wahrheiten (225). Der Entscheid R. für den spekulativen Charakter der Theologie richtet sich nicht zuletzt gegen Duns Skotus, obschon er im allgemeinen wie dieser voluntaristisch denkt, also dem Willen des Menschen den Vorzug gibt vor seinem Intellekte. Doch hier geht es um die klare Unterscheidung der Begriffe „spekulativer Intellekt" und „praktischer Intellekt": der erstere ist auf die notwendigen Wahrheiten ausgerichtet, der letztere auf die kontingenten Wahrheiten (230). Gott, das „Subjekt" der Theologie, ist keinesfalls ein kontingentes Objekt, an dem der Mensch sich gar betätigen könnte *(res operabilis)*, sondern schlechthin ewig und Gegenstand der Spekulation, was den spekulativen Charakter der Theologie begründet (235).

Nur die wichtigsten, tragenden Grundgedanken R. aus seiner Lehre von der Gotteserkenntnis, dem Glauben und der Theologie konnten hier in Kürze dargelegt werden. Th. hat sie in seiner gründlichen Untersuchung aufs beste illustriert und ergänzt durch ständige Konfrontation mit den entsprechenden Auffassungen bedeutender Lehrer des 13. und 14. Jh., namentlich auch des Dominikaners Thomas von Sutton, eines älteren Zeitgenossen unseres Scholastikers, der ihn sogar in einer eigenen Streitschrift bekämpft hat. R. steht mit seiner Theologie, was die behandelten Traktate seines Werkes anbelangt, zwischen den großen Systemen seiner Zeit, ohne daß es ihm gelänge, ein eigenes, in sich geschlossenes System zu schaffen (246). Literarisch streckenweise von Duns Skotus abhängig, tritt er dessen Anschauungen wiederholt scharf entgegen, wobei er sich dem hl. Thomas stark nähert. Eine beachtsame Originalität zeigt er auf dem philosophischen Gebiet. Da erweist er sich als genauer Kenner und strenger Interpret des Aristoteles, dessen Autorität für ihn in philosophischen Fragen durchaus ausschlaggebend ist und ihn zur sorgsamen Herausarbeitung einer klaren philosophischen Begrifflichkeit veranlaßt. Freilich kommt dann der biblische Stoff in seiner theologischen Beweisführung einigermaßen zu kurz, obschon für ihn selbstverständlich das geschriebene Gotteswort absolute Autorität besitzt. Die Erkenntnis- und Willenslehre unseres eigenwilligen Denkers ist mehr skotistisch ausgerichtet, seine Metaphysik jedoch mehr thomistisch. In der Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen mag man ihn mit Th. zwischen Duns Skotus und Wilhelm von Ockham einordnen (249).

Leider finden sich in dem umfangreichen, verdienstvollen Buche Th. zahlreiche Druckfehler, was wohl mit der Erkrankung des Verf. während der Korrektur (s.S.V) zusammenhängt.

Freiburg i. Br. Klaudius Jüssen

Becker, Petrus: **Das monastische Reformprogramm des Johannes Rode Abtes von St. Matthias in Trier.** Ein darstellender Kommentar zu seinen Consuetudines. – Münster: Aschendorff 1970. XIX, 218 S. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Heft 30) kart. DM 42.–

Nach den grundlegenden Forschungen von U. Berlière und V. Redlich sind es vornehmlich die Arbeiten von P. Becker O. S. B., denen wir ein klares Bild der Person und der Tätigkeit von J. Rode (um 1385–1439) verdanken. Verf. hat dem ehemaligen Trierer Kartäuserprior und späteren Reformabt des Benediktinerklosters St. Matthias mehrere kleinere Untersuchungen gewidmet, bevor er eine kritische Ausgabe der *Consuetudines* (vgl. diese Zf. 66, 1970, 298–299 und die hier gebrachten Mitteilungen) und das jetzt zu besprechende Buch veröffentlichte. Der Wert dieser Arbeit liegt vorzüglich darin, daß Verf. seine Darstellung auf einer hervorragenden Quellenkenntnis aufbaut, die ihm ermöglicht, vom Trierer Abt und seiner zur Reform treibenden Umwelt ein klares Bild zu geben. Dabei werden die Beziehungen zu anderen Reformstätten und -kreisen im deutschen Raum aufgezeigt, die auf die Wirksamkeit von Rode mehr oder weniger Einfluß geübt haben, wie man aus der Analyse des Schrifttums des Abtes erkennen kann. Der sich durch die *„discretio"* besonders auszeichnende Abt hat in einer gesunden Synthese verschiedene Elemente aus mehreren Vorlagen geschöpft und sie in großer Freiheit verarbeitet. Verf. hat an vielen Stellen diese Redaktionsarbeit hervorgehoben und dabei den geistigen Hintergrund gezeigt, aus dem die Änderungen der vorgegebenen Quellen und überhaupt die Abweichungen von älteren Traditionen zu erklären sind. In dieser Hinsicht war die Kenntnis und das Heranziehen anderer Rodescher Werke, z. B. des *Exercitium novitiorum circa horas habendas* unerläßlich. So verdanken wir dem Verf. neben mehreren Berichtigungen älterer Forschungsergebnisse neue Einsichten in die monastische Reform des 15. Jhs. Das Werk bildet eine solide Basis für weitere Vergleiche mit ähnlichen Reformbestrebungen im außerdeutschen Raum, wie mit L. Barbo (kurz erwähnt auf S. 77, falsch eingereiht im Register, wo er als Ludovico B. eingeordnet ist) in Italien und der Kongregation von Valladolid in Spanien.

Nach einer ausführlichen Bibliographie (S. IX–XVIII: ungedruckte und gedruckte Quellen, herangezogene Literatur) beschreibt Verf. im 1. Kap. (1–32) den Lebensweg des Abtes J. R. und den äußeren Verlauf seiner Ordensreform. Es seien hier besonders die Abschnitte erwähnt, in denen die Gestalt des Trierer Erzbischofs Otto v. Ziegenhain hervorgehoben wird, der die kirchlichen und speziell monastischen Reformen mit großem Eifer gefördert hat. Weitere Impulse zu seinen Reformen bekam R. auf dem Baseler Konzil, wo er sich als die „Seele der benediktinischen Reform" erwies (Cousin). Seine Wirksamkeit blieb nicht auf das Trierer Gebiet beschränkt, sondern galt auch anderwärts für die Neuformung oder auch nur Anregung eines schlichten und echteren monastischen Lebens, das R. besonders während seiner Visitationen in mehreren Klöstern (1434 Köln-Trier, Hornbach; 1435 St. Gallen, Reichenau, Sponheim ...) und bei Reformen (z. B. 1437 Marienberg bei Boppard) förderte.

Im 2. Kap. (33–74) bezieht Verf. das ganze Schrifttum R. einer gründlichen Analyse. Von allen Arbeiten (den monastisch-geistlichen, exegetischen und moraltheologischen), den aus der Verwaltungs- und Reformtätigkeit erwachsenen juristischen u. den Gelegenheitsschriften gibt Verf. eine Übersicht über die handschriftliche Überlieferung und etwaige (Teil-)Drucke sowie über den Inhalt. Es werden auch verschollene Arbeiten erwähnt, die aus älteren Katalogen bekannt sind. Bei diesen und den im letzten Abschnitt betrachteten Werken („Urkunden der außermonastischen Amtstätigkeit und echtes und zweifelhaftes Schrifttum") wird immer die Frage der Verfasserschaft behandelt wie auch Einzelheiten, die den Sitz im Leben der verschiedenen Arbeiten beleuchten.

Nach diesen ersten Kapiteln, eigentlich Vorarbeiten dieser Untersuchung, studiert Verf. die literarische Abhängigkeit der Rodeschen Constitutiones (75–168). Es werden Quellen zeitgenössischer Reformen (Melk, Kastl, Windesheim – über die Vermittlung des Neußer Oberklosters) herangezogen. Von den älteren Vorlagen sei der Liber Ordinarius des Lütticher St.-Jakobs-Klosters angeführt, von dem mehrere Abschnitte blockweise von R. übernommen wurden (vgl. die Übersichts-Tabelle über die Quellenbenützung in der Ausg. der Cons., CCM V, 277–278, wo gleich ins Auge fällt, was blockhaft, wörtlich, verarbeitet oder abgeändert übernommen worden ist). In einem weiteren Teil der Darstellung, einem der besten Abschnitte des Buches, veranschaulicht Verf. das Profil der Trierer Reform, indem er einige Punkte des monastischen Lebens der rodeschen Auffassung nach herausstellt, u. a.: die Figur des Abtes, den Konvent in seinen inneren Schichten (z. B. Konversen u. Donaten) und in seinem Verhältnis zur Gesamtkirche, die damals heftig diskutierte Frage des Fleischgenusses, die Bedeutung der Sexualität, das Wesen der monastischen Frömmigkeit, die den Chordienst dem Privatgebet vorzieht, aber doch auch aus der Meditation schöpft (vgl. Herz-Jesu-Verehrung). In allem zeigte R. eine große Rücksicht auf die persönliche Lebensart der einzelnen Mönche, u. seine Reform „erneuerte das monastische Leben, indem sie die wesentliche Haltung der Gelübde und eines schlichten, aber ständigen Gotteslobs zur selbstverständlichen Grundlage nahm und sie von der Meditation her innerlich belebte" (142).

Das letzte Kap. (168–186) ist dem Weiterleben der Consuetudo gewidmet. Hier ist vor allem der Einfluß zu unterstreichen, den R. auf die Reform von St. Maximin in Trier und auf die Ausgestaltung der Statuten des Bursfelder Reformkreises hatte, die trotz ihrer Eigenständigkeit R. Wirksamkeit verraten.

Von den vier Exkursen verdient der letzte besondere Aufmerksamkeit. Darin zeigt Verf. an Hand einiger Beispiele, wie alte gorzische Überlieferung in der St. Maximiner Version der Rodeschen Consuetudines weiterlebte.

Eine Konkordanz zur Benützung von CCM V, ein Initienverzeichnis und zwei Register (Orts- u. Personen, Sachregister) schließen diese gediegene Arbeit.

Genua Bonifatius Baroffio

Beumer, Johannes SJ: **Erasmus der Europäer.** Die Beziehungen des Rotterdamers zu den Humanisten seiner Zeit unter den verschiedenen Nationen Europas. – Werl: Dietrich Coelde 1969, 128 S. (Franziskanische Forschungen, 22), br. DM 24.–

Will man Absicht und Inhalt dieser Untersuchung kennzeich-

nen, befindet man sich in einer doppelten Verlegenheit. Rein äußerlich nämlich gibt sich die Untersuchung, wie auch im Titel vermerkt, als eine Übersicht über die Beziehungen des Erasmus zu Humanisten in allen Teilen Europas. Soweit aber wäre das Unterfangen nicht viel mehr als eine Synopse zahlreicher bereits länger vorliegender Einzel- bzw. Gruppenuntersuchungen bzw. ein monographischer Extrakt aus den neueren Gesamtdarstellungen. Das ist kein massiver Einwand gegen die Nützlichkeit eines solchen Unterfangens, aber dann dürfte man doch eine differenziertere Auswertung der neueren Forschungen erwarten.

B. gibt in einer Einleitung einen summarischen Überblick über das Verhältnis des E. zu Nation und Nationen und wiederholt einige der bei J. Huizinga (Erasmus, dtsch von W. Kaegi, Basel 1951⁴; ders., Erasmus-Gedenkrede: Parerga, Basel 1945, 65–83), C. R. Thompson (Erasmus as Internationalist and Cosmopolitan: ARG 46, 1955, 167–195), H. Treinen (Studien zur Idee der Gemeinschaft bei Erasmus von Rotterdam und zu ihrer Stellung in der Entwicklung des humanistischen Universalismus, Saarlouis 1955) und L. K. Enthoven (Briefe an Desiderius Erasmus von Rotterdam, Straßburg 1906) bereits herausgearbeiteten Äußerungen, die seinen Universalismus bezeugen sollen.

In anschließenden fünf Kapiteln werden dann die Beziehungen zu französischen, englischen, italienischen, spanischen und deutschen Humanisten – in dieser Reihenfolge – untersucht, d. h. es werden jeweils nur ausgewählte Humanisten vorgestellt, wobei das Prinzip der Auswahl zunächst nicht ohne weiteres erkennbar ist. In einem weiteren Kapitel versucht der Verf. die „internationalen Beziehungen" synoptisch darzustellen, beschäftigt sich mit der sog. Vermittlerrolle des E. und sucht nach „Ansätzen einer Theorie bei Erasmus". Als Ergebnis hält B. in seinem abschließenden Kapitel fest, daß „Erasmus tatsächlich im geistigen Mittelpunkt Europas seiner Zeit stand und seine Fühler über die von ihm beeinflußten Humanisten nach allen Seiten hin ausstreckte. Nur die direkt internationalen Verbindungen, die er zwischen den verschiedenen, ihm fremden Nationen hätte anknüpfen oder befestigen können, sind schwächer ausgebildet, und auch die theoretische Grundlage läßt etwas an tiefgreifender prinzipieller Systematik vermissen" (123). Gleichzeitig aber „gehört zu dem Großen" an ihm „auch der vielleicht durch Mangel an Nationalbewußtsein erkaufte Einsatz für die Idee eines geeinten Europa" (125).

Es ist nicht klar zu erkennen, was der Verf. eigentlich vorhat: will er an E. einen (mangelhaft entwickelten) Europäismus als Gewinn buchen, will er ihm den Mangel an Nationalbewußtsein vorhalten? Beides wäre reichlich unhistorisch gefragt. Oder will er etwas ganz anderes, wofür vor allem seine dem E. so ungemäße Aufgliederung nach „nationalen" Kapiteln und die darin praktizierte Auswahl an Repräsentanten spricht? Man muß ernstlich fragen, welchen Forschungsgewinn eine Untersuchung leistet, die als Ergebnis unter anderem nur das sehr frühe und längst von der Forschung (und vom späteren Huizinga sogar selbst) revidierte Urteil aufwärmt, daß E. ein haltloser und unsteter Charakter gewesen sei. Die von B. behandelten Gesprächspartner sind durchweg so gewählt, daß jeweils getreue und verläßliche Söhne der Kirche (wie Carpi und Vives) den hellen Hintergrund für den dunklen Mann aus Rotterdam abgeben. Unter der Hand wird da nämlich eine ganz andere Absicht und Tendenz dieses Buches erkennbar, nämlich einerseits beckmessernd die seinerzeit vom Jesuiten Klenk (Erasmus und sein Erbe: Stimmen der Zeit 76, 1960/1, 365–375) wiederholte katholische Verwahrung gegen Erasmus neu zu beleben, anderseits eine Art Damaskusstunde in das Leben und Denken des Erasmus hineinzuinterpretieren und ihn dann wieder für die Kirche zu reklamieren.

Im einzelnen „haben die deutschen Humanisten Erasmus zum klaren Einsatz für die katholische Sache bewogen" (121). Ausgerechnet den von G. G. Krodel (Fragen an ein katholisches Erasmus-Verständnis: ThLZ 87, 1962, 734ff) als unzuverlässig entlarvten Oelrich zitiert Beumer dann als Autorität für die Kirchentreue des späten Erasmus (122). „Nunmehr" betont B. im Zusammenhang mit seiner Behauptung auf S. 121, „wahrte Erasmus entschieden den katholischen Standpunkt" und sei „irgendwann einmal ... von den von Luther beeinflußten Neuerungsbestrebungen ... ganz frei geworden" (29). So bleibt B. eifrig bemüht, zumindest im letzten Lebensjahrzehnt des E. eine integre Katholizität aufzubauen, obwohl er (95) nicht bestreiten kann, „daß E. noch in den dreißiger Jahren, als er längst die Trennung von dem Reformator vollzogen hatte, noch dessen Schonung betrieb". Warum dann wohl, wenn nicht aus Überzeugung?

Hier wird deutlich, daß es ein zwar nicht plakatiertes, aber zentrales Anliegen des Autors ist, die Haltung des E. gegenüber Luther rein unter dem Gesichtspunkt der Kirchen- und Primatstreue zu deuten. Das geht aber nicht, ohne daß man sich ernstlich mit dem Kirchenbegriff des Erasmus auseinandersetzt (so wie das von dem Amerikaner R. H. Bainton [Erasmus of Christendom, New York 1969] und von Elsbeth Gutmann [Die Colloquia familiaria des Erasmus von Rotterdam, Basel u. Stuttgart 1968] vorbildlich geschehen ist). Man kann anderseits einzelne Aussagen des Erasmus, etwa rein situativ bedingte zur Frage des Primats nicht pressen, wenn man die eigentümliche sachliche Kontinuität und Konsequenz seines Denkens einerseits und die ungeheuer gefahrvolle Situation des unabhängigen Publizisten verkennt. Die bisweilen geradezu verbissene Verteidigung seiner als häretisch verschrienen Positionen in den Colloquia macht diese Konsequenz deutlich. B. macht allerdings seine eigenen Erkenntnisgewinne fragwürdig, wenn er gelegentlich (S. 56 A 70) bezweifelt, daß E. je beabsichtigt habe, seine früheren Werke einer Revision zu unterziehen. Das ist nämlich mehr oder weniger richtig, aber dann stimmt eben die so gewichtig vorgetragene Behauptung von der Wandlung nicht. Auch das schulmeisterliche Bedauern (50), „daß Erasmus seine Versäumnisse im Streit um Luther zu gering einschätzt", paßt nicht dahin.

In der Konsequenz solcher Inkonsequenz des Verf. aber liegt es, daß er das höchst gefährliche und verbreitete Kesseltreiben gegen E. (Franziskaner-Orden, bes. in Spanien, die Sorbonne, Aleander, Carpi u. dergl.) entweder ignoriert oder herunterspielt. Anderseits muß man es natürlich herunterspielen, um an dem Charakter des Erasmus herummäkeln zu können.

Das Buch trägt, abgesehen von einer Zusammenstellung der Beziehungen nichts Neues bei, was unsere Einsicht in den Europäismus und Internationalismus des E. vertiefen könnte. B. meint sogar fälschlich, daß E. „sich stets an die Kulturnationen Europas gehalten und diese Grenzen, etwa zur Neuen Welt jenseits der Meere, niemals überschreite" (125). Allein schon die Kenntnis der „Ichthyophagia" und der Türkenschriften hätte ihn eines besseren belehren können. So ist also der bornierte Europäismus des Erasmus ein zudem noch falsches Ergebnis. Was soll schließlich dieser Europäismus, den man mit „Mangel an Nationalgefühl" erklärt und für den man dann noch (124) die Idee des mystischen Herrenleibes bemüht? Ein so schlechter Theologe war Erasmus nun weiß Gott nicht, daß ihm die Unvereinbarkeit der Idee des mystischen Leibes mit einer Begrenzung auf Europa nicht aufgefallen wäre. Es fehlt daher auch an Einsicht in die Zusammenhänge zwischen dem europäisch-weltweiten Horizont des Erasmus und seinem Verhältnis zur Reformation. B. meint zwar (16), daß „die tiefere Begründung für ‚Erasmus den Europäer' ... in seinem Kirchenverständnis zu suchen ist", er bleibt allerdings die Erklärung schuldig. Man hat für diese an sich richtige Behauptung auch keinerlei Erklärung, wenn man anderseits schlicht meint, „daß der ältere Erasmus mit seiner Abkehr von Luther und der Reformation auch eine Hinwendung zur Autoritätskirche vollzogen hat" (16). Die bestehende Kirche in ihrem aktuellen Selbstverständnis und in ihrer Selbstdarstellung war ebensowenig Zielobjekt einer „Zuwendung" des E., wie Luther und die Reformation Objekt einer schlichten Verurteilung waren.

Zwischen dem Internationalismus und dem Kirchenverständnis des E. besteht ein dialektisches Verhältnis. Ebenso besteht ein dialektisches Verhältnis zwischen Reformvorstellung und Internationalismus bei E. Man muß sich aber gerade dies und das im Internationalismus wie im Kirchenverständnis wirksame Bildungs- und Fortschrittsdenken des E. vergegenwärtigen, um sowohl seine Friedensvorstellung als auch seinen „Humanismus" zu begreifen. Dem Verf. war offensichtlich noch unbekannt, daß doch schon seit Huizinga und erst recht seit den Amerikanern der Pragmatismus im politischen Denken des E. akzentuiert ist (123/4), und die realpolitische Erfahrung, auf der dieses Denken basiert. Ebenso unbekannt ist ihm anscheinend, daß dieser E. doch gleichzeitig der schärfste Kritiker des Humanismus geworden ist. Sein „Ciceronianus" und die letzten Colloquia entlarven gerade die Position der sonst so kirchenfrommen Klassizisten unter den Humanisten als eine extrem autoritätsgläubige und darum extrem unchristliche Position.

Köln Anton J. Gail

Pflug, Julius: **Correspondance.** Tome I: 1510–1539. Recueillie et éditée avec introduction et notes par J. V. Pollet OP. – Leiden: Brill 1969, 592 S., 38 Abb., Lw Gld. 120

Als Ph. Wegener 1876 sein „Verzeichnis der auf der Zeitzer Stiftsbibliothek befindlichen Handschriften" herstellte, nahm er den handschriftlichen Nachlaß von Julius Pflug „wegen der geringen Wichtigkeit" nicht mit auf. Das Interesse an der Persönlichkeit und dem Lebenswerk des Bischofs von Naumburg-Zeitz war, abgesehen von einzelnen thematisch bedingten Fragen, bis ins 20. Jahrhundert hinein nicht sehr groß. Eine konfessionalistisch eingestellte Zeit hatte zu dem Mann, der stets zwischen den beiden Fronten gestanden hat, kein rechtes Verhältnis. Nicht so sehr die Vierhundertjahrfeier seines Todes im Jahre 1964, die ziemlich auf Zeitz und Sachsen beschränkt blieb, als vielmehr der neue ökumenische Geist, der seit den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts immer weiter um sich griff, hat den Blick der Historiker und Theologen um so stärker auf jenen bedeutenden „Vermittlungstheologen" hingelenkt, der in der Tat einer der Exponenten der auf Wiedervereinigung und Ausgleich bedachten Richtung gewesen ist.

Julius Pflug (1499–1564) hat den großen Umbruch seiner Zeit aktiv und passiv miterlebt wie kaum ein anderer Zeitgenosse. Als er in Leipzig 1510 seine Ausbildung begann, war die Welt noch ruhig. Gute

Pfründe sicherten ihm ein Studium in Leipzig (bis 1516), Bologna (1517–1521) und Padua (1521/1522), wo er den italienischen Humanismus kennenlernte und bleibende Kontakte, auch zu Erasmus und den deutschen Humanisten, knüpfte. Nach seiner Heimkehr begab er sich an den Hof des Herzogs Georg nach Dresden, wo sein Vater und sein Schwager Georg von Karlowitz als herzogliche Räte wirkten. Seine glänzende humanistische und juristische Ausbildung garantierten ihm eine aussichtsreiche Laufbahn im politischen Dienst. Doch er wandte sich dem kirchlichen Leben zu. 1522 wurde er Dompropst von Zeitz, 1537 Domdechant in Meißen. Längst war im benachbarten Kurfürstentum Sachsen die Reformation durchgedrungen; zahlreiche Verbindungen mit Reformatoren und Humanisten finden in den Briefen ihren Niederschlag; er korrespondierte mit Melanchthon und Witzel, W. Pirckheimer, Gr. Haloander (Meltzer), J. Cochläus und vielen anderen. Als herzoglich-sächsischer Rat nahm er an Kolloquien und Religionsgesprächen teil. Seine umfangreiche Korrespondenz mit Herzog Georg, die in diesem Bande ediert ist, zeugt von dem großen Ansehen, das er bei ihm genoß. Aber auch mit Karl V. und Ferdinand I. korrespondierte er, ebenso wie mit Erasmus und mit J. Sadolet und vielen anderen.

Als auch das Herzogtum Sachsen nach dem Tode Georgs (1539) reformiert wurde, verließ Pflug seine Heimat und begab sich nach Mainz (1539–1545), wo er ebenfalls ein Kanonikat besaß. Als er 1541 vom Domkapitel zum Bischof von Naumburg gewählt wurde, durfte er sein Bistum nicht betreten, solange dieses sich in den Händen des vom Kurfürsten bestellten protestantischen Bischofs Amsdorf befand. Erst nach dem Schmalkaldischen Kriege konnte er unter kaiserlichem Schutze nach Sachsen zurückkehren. Inzwischen war das Land völlig protestantisiert worden. Trotz größter Anstrengungen gelang es ihm nicht, sein Bistum zu rekatholisieren. Er mußte also die Situation so, wie sie war, hinnehmen, d. h. er mußte auf Ausgleich und Vermittlung zwischen den Konfessionen bedacht sein. Ohne Wesentliches preiszugeben, entwickelte er sein katholisches Reformideal, das große Ähnlichkeit mit dem des Erasmus und des G. Witzel zeigt, vor allem aber auch ganz im Sinne Karls V. lag. So wurde er einer der Hauptträger der kaiserlichen Ausgleichspolitik auf den Religionsgesprächen von Regensburg (1541) bis Worms (1557). Auch am Zustandekommen des Augsburger Interims wirkte er entscheidend mit. Vom 20. 11. 1551 bis zum 25. 3. 1552 nahm er am Trienter Konzil teil.

Es ist bezeichnend, daß bis zur Zeit eine seiner Bedeutung entsprechende Biographie und eine Würdigung seiner kirchenpolitischen Tätigkeit noch fehlten. Sie waren nicht möglich, solange der umfangreiche, aber schwer zugängliche Nachlaß nicht aufgearbeitet war und in einer kritischen Edition zur Verfügung stand. Der Zeitzer Nachlaß umfaßt ca. 50 Traktate verschiedener Art, teils geschichtlichen und politischen, teils theologischen, exegetischen und homiletischen Inhalts. Bis sie alle ediert, bzw. bearbeitet sein werden, wird noch manche Zeit vergehen. Doch wichtiger noch als diese Aufgabe ist die Edition der ca. 745 Briefe gewesen, die nun J. Pollet in die Hand genommen hat und in drei großen Bänden vorzulegen verspricht. Der nun vorliegende erste Band ist ein Meisterwerk der historisch-kritischen Editionsarbeit, eine Leistung ersten Ranges; in seiner Perfektion nur etwa dem Allenschen Briefcorpus der Erasmusbriefe vergleichbar.

Wenn auch die Hauptmasse der Pflugbriefe in den Archiven von Zeitz, Naumburg (Domstift) und Dresden (Staatsarchiv) aufbewahrt ist, so waren doch ca. 50 weitere Archive, über ganz Europa verstreut, zu durchforschen, um weiteres verstreutes Material und vor allem die Gegenstücke der vorhandenen Minuten ausfindig zu machen. Das vom Editor in seiner Einleitung mitgeteilte Verzeichnis der Fundstellen (S. 5—13) vermittelt einen Eindruck von der Akribie und der Sachkenntnis, mit denen der Herausgeber zu Werke gegangen ist. Dennoch glauben wir ihm gerne, daß die Hauptschwierigkeit nicht darin, sondern im Entziffern der schwierigen Handschrift, in der chronologischen Einordnung der einzelnen Stücke, die völlig ungeordnet überliefert waren, und in der Verknüpfung mit den Personen und Ereignissen, die sie betrafen, gelegen war; handelte es sich doch nicht um ein geschlossenes Corpus, sondern um mehr oder weniger sporadisch überlieferte Stücke eines Gesamtbriefwechsels, der zum großen Teil eben unwiederbringlich verloren ist.

Was der Editor in dieser Hinsicht geleistet hat, zeigt schon ein kurzer Blick in den umfangreichen Anmerkungsapparat; dieser erweist sich als die Frucht intensiver Forschung, die allen Einzelheiten nachgegangen ist; er ist zugleich eine Fundgrube für jeden Historiker, der sich mit den Ereignissen der Zeit zu befassen hat. Die Briefe selbst erhalten dadurch Leben und Profil. Aus ihnen lernen wir das Wollen und Wirken Pflugs erst richtig kennen. Die Brauchbarkeit des gesamten Werkes aber wird durch zahlreiche Indices, die gleichzeitig aufschlüsseln und Zusammenhänge herstellen, in hervorragender Weise erhöht. Sie umfassen allein am Schluß des ersten Bandes fast 100 Seiten und erstrecken sich auf Bibelzitate, Orts- und Personenregister, Handschriftenverzeichnis und Autoren der zitierten Werke. 16 ganzseitige Bildtafeln und 39 alte Gravüren zieren den Band; sie sind säuberlich, mit Fundortangabe und kurzer Beschreibung, in einem eigenen Register zusammengestellt. Die in diesem ersten Bande veröffentlichten Briefe selbst sind nach ihrer chronologischen Folge, wie auch nach Empfänger und Absender in eigenen Indices zusammengestellt. Sie ermöglichen es, auf einen Blick Ordnung in das Gesamtbild hineinzubringen und festzustellen, wieviele Briefe Pflug etwa mit Herzog Georg in dem Zeitraum von 1510 bis 1539 gewechselt hat; 17 sind uns erhalten. Die Korrespondenz mit Melanchthon umfaßt 5 Stücke, die mit Witzel 7, mit Erasmus 9 und mit Sadolet 2 Briefe; insgesamt enthält dieser erste Band 133 Briefe von oder an Pflug.

Ich stehe nicht an, diese Edition als ein Standartwerk zu bezeichnen, das in jede reformationsgeschichtliche Bibliothek hineingehört. Mit Spannung erwartet man die weiteren Bände. Wenn das ganze Werk erst einmal vorliegt, wird man die längst fällige Biographie Pflugs in Angriff nehmen können und seine kirchenpolitische Stellung erkennen, die ihn in den vierziger und fünfziger Jahren mit allen großen Ereignissen des Reiches in unmittelbaren Kontakt gebracht hat. Aus ihr wird auch seine ökumenische Bedeutung ersichtlich werden, die ihn für unsere heutige Zeit besonders interessant macht. Dank dem immensen Wissen und Fleiß des Herausgebers, so kann man schon jetzt sagen, wird dieses Briefcorpus auch jederzeit eine Fundgrube und ein Nachschlagewerk für die deutsche Geschichtsforschung des 16. Jahrhunderts bleiben.

Freiburg i. Br. August Franzen

Franzen, August: **Zölibat und Priesterehe** in der Auseinandersetzung der Reformationszeit und der katholischen Reform des 16. Jahrhunderts. – Münster: Aschendorff 1969. 98 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 29) kart. DM 9.–

Dem Freiburger Kirchenhistoriker geht es um eine „historische Besinnung" (98), ohne die die heute notwendige neue Antwort auf das Zölibatsproblem nicht gegeben werden kann. Besonderes Interesse gilt dabei der Praxis der pflichtgemäßen Ehelosigkeit der Priester vor und während der Reformation und den Erneuerungsbemühungen in der Zeit der kath. Reform.

Im 1. Kap. gibt Verf. zuvor einen Abriß der „Geschichtlichen Entwicklung des Zölibats". Die entscheidenden Motive dazu scheinen ihm biblischer Herkunft, wenn das NT auch keine unmittelbare Verknüpfung der charismatischen Jungfräulichkeit mit dem Amt kennt. So selbstverständlich in der alten Kirche die Ordination von Verheirateten war, forderte man doch bald die Enthaltsamkeit vor der Eucharistiefeier. Als diese im Westen täglicher Brauch wurde, setzte sich dort die Forderung der Enthaltsamkeit in der Ehe durch. Doch war und ist die grundsätzliche Einstellung der Ostkirche weniger verschieden, als es den Anschein hat, insofern hier von den Bischöfen der Zölibat gefordert ist und den Priestern nach der Diakonatsweihe die Eheschließung nicht mehr gestattet ist.

Wie schwierig die Durchführung des Zölibats war, zeigt, daß Päpste und Synoden die Verpflichtung immer wieder einschärfen mußten. In ihrem Hauptteil legt die Schrift eindrucksvoll dar, wie brennend die Frage in der Reformationszeit wurde. Beim jüngeren Klerus spielte die Zölibatsproblematik eine große Rolle als Motiv für den Übertritt zur Reformation. War so für die Priester der Konfessionswechsel vielfach ein menschliches Problem – die Reformation gestattete ihnen, Frau und Kinder zu behalten und zu legitimieren – und kaum eine Frage des Glaubens, dann noch weniger bei den Gemeinden, die sie auf ihrem Weg mitnahmen. Waren Priesterehe wie Laienkelch Forderungen auf bloß disziplinärem Gebiet, auf dem man den Protestanten am ehesten hätte entgegenkommen können, so stellte sich doch bald heraus, wie eng die Ablehnung des Zölibats mit dem Angriff auf zentrale Glaubenswahrheiten, wie der vom Meßopfer und vom priesterlichen Amt, verknüpft waren. Dazu wurden zur Mitte des 16. Jahrhunderts hin Zölibat wie Laienkelch immer mehr zu Kennzeichen der jeweiligen Konfession; so mußte ein Entgegenkommen in diesen an sich peripheren Fragen der doktrinären Verwirrung noch mehr Vorschub leisten.

Im Zuge der tridentinischen Reform gelang es, im Zusammenhang mit der Weckung seelsorglicher Einstellung im Klerus auch dem Zölibat größere Wertschätzung zu schaffen. Doch „solange das auf der mittelalterlichen Agrarordnung beruhende Benefizialwesen in der Kirche fortbestand, war eine wesentliche Besserung der Verhältnisse auf die Dauer nicht zu erreichen. Erst der Zusammenbruch der alten Feudalordnung in der Französischen Revolution und in der großen Säkularisation (1803) schuf die Voraussetzungen für einen neuen Lebensstil und damit für ein neues Leitbild des Priesters" (97). Bestand schon im 12. Jahrhundert

eine enge Verbindung zwischen der Volksstimmung zugunsten des Zölibats und dessen Verwirklichung, so wird diese Korrespondenz von Hochschätzung durch die Gemeinden und treuer Beachtung durch den Klerus im 19. und 20. Jahrhundert besonders deutlich. „Das tridentinische Ideal des Seelsorgspriesters ist vielleicht niemals so ernst und hingebungsvoll gelebt worden wie in der jüngsten Vergangenheit" (98).

In der so emotional geladenen Auseinandersetzung unserer Tage kann die ausgewogene und materialreiche Schrift eine wertvolle Hilfe sein.

Münster Erwin Iserloh

Wichmann Jahrbuch für Kirchengeschichte im Bistum Berlin. Hrsg. v. B. Stasiewski. 21.–23. Jg. 1967–1969. – Berlin: Morus. 87 S. kart. DM 10.–

Das „Wichmann-Jahrbuch für Kirchengeschichte im Bistum Berlin" wird herausgegeben im Auftrag des Diözesangeschichtsvereins, der aus dem auf Anregung von Dr. Carl Sonnenschein 1928 gegründeten „Geschichtsverein Katholische Mark" hervorgegangen ist.

Im vorliegenden Jahrgang 21/23 stellt u. a. B. Panzram die Herzogin Hedwig von Schlesien aus Anlaß der 700-Jahr-Feier ihrer Heiligsprechung als die „Heilige der Deutschen, Polen und Tschechen" vor. O. Scheib untersucht „Die Rolle der theologischen Diskussion bei der Einführung der Reformation in den vorpommerschen Hansestädten Stralsund und Greifwald". Das 100jährige Jubiläum der Dominikaner an St. Paulus in Moabit nimmt B. Stasiewski zum Anlaß für den Beitrag „Die Dominikaner in Berlin, ein kirchengeschichtlicher Überblick". Den Rahmen und die Bedeutung einer diözesangeschichtlichen Arbeit übersteigt bei weitem die auf unveröffentlichten Quellen beruhende und reich belegte Abhandlung von R. Morsey „Georg Kardinal Kopp, Fürstbischof von Breslau (1887–1914). Kirchenfürst oder ‚Staatsbischof'? Ein Beitrag zur Geschichte des Fürstbistums Breslau." Der spätere Kardinal Georg Kopp wurde 1883 wegen seiner „Staatstreue" von der preußischen Regierung zum Bischof von Fulda vorgeschlagen und durchgesetzt, 1886 in das preußische Herrenhaus berufen und 1887 als Fürstbischof nach Breslau transferiert. Am 6. April 1884 schreibt er an Bismarck, daß ihm die „Liebe zum Vaterland" einen Weg weise, „in engem Anschluß an die Staatsregierung" seines Amtes zu walten. In diesem „durchgehenden und vorbehaltlosen Bekenntnis zum Vaterland, das angesichts der Unterdrückung der Kirche im Kulturkampf alles andere als selbstverständlich war", liegt für Morsey der eine Schlüssel für das Verständnis von Kopps Verhalten, der andere ist in der Überzeugung des Kardinals zu sehen, daß der Kirche zur Erfüllung ihrer Aufgaben nur eine friedliche Entwicklung der Verhältnisse zwischen Staat und Kirche sowie zwischen den Konfessionen und Nationalitäten dienlich sei. Das auf dieser Grundüberzeugung beruhende Bemühen des Kardinals, die katholische Volksminderheit mit dem deutschen Nationalstaat preußischer Prägung zu versöhnen, hat nach Morsey aber auch schwerwiegende Schattenseiten, „denn es führte dazu, daß die monarchisch-konservative Grundlage dieses Staates seine imperialistische Ausprägung und seine überkommene Gesellschaftsstruktur akzeptiert und auf diese Weise konserviert wurden". Eine Folge war, daß auch die deutschen Katholiken in der Hoffnung, die Stunde ihrer nationalen Rehabilitierung sei gekommen, in den Hurra-Patriotismus beim Ausbruch des 1. Weltkrieges allzu selbstverständlich einstimmten. Angesichts dieser weittragenden und sehr ernstzunehmenden These Morseys ist es um so mehr zu wünschen, daß Verf. uns bald die in Aussicht gestellte ausführliche Darstellung der kirchenpolitischen Tätigkeit Kardinal Kopps vorlegt.

Münster Erwin Iserloh

Weber, Christoph: **Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier 1876–1888.** Die Beilegung des preußischen Kulturkampfes. – Mainz: Grünewald 1970. XX, 220 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte an der Katholischen Akademie in Bayern. Reihe B, Bd. 7) kart. DM 30.–

Die Beilegung des Kulturkampfes wird in dieser anregenden und gelungenen Studie von der Situation des Bistums Trier aus untersucht. Damit treten nicht allein die pastorale Problematik der vorangegangenen Kampfjahre und der allmähliche Wiederaufbau geordneter Seelsorge und Verwaltung in den Blick, sondern auch die unterschiedlichen kirchenpolitischen Zielsetzungen unter den klerikalen Führungsgruppen. Da in Trier sowohl die ultramontane wie die liberale Richtung über Vertreter verfügten, die das Maß regionalen Durchschnitts weit hinter sich ließen und zudem weitreichende politische und kirchliche Verbindungen besaßen, weitet sich diese Untersuchung folgerichtig aus zu einer Darstellung des Widerspiels treibender und hemmender Kräfte auf dem schwierigen Weg zu einem kirchlich akzeptablen Rechtszustand. Gestützt auf neu erschlossenen Quellen (neben Akten staatlicher und kirchlicher Provenienz auch der Nachlaß des einflußreichen Msgr. de Montel) vermag Weber zu zeigen, daß der innerkirchlichen Frontenbildung zwischen Intransigenten und Kooperationsbereiten eine ähnliche in der preußischen Staatsführung entsprach und daß die Zusammenarbeit der auf Verständigung bedachten Gruppen – gegen manchen Widerstand und fortwirkenden Einfluß der Intransigenten auf beiden Seiten – die Entwicklung vorantreiben konnte, ohne doch die Gegenkräfte dauernd ausschalten zu können. Besonders aufschlußreich erscheinen W.s Beobachtungen über den wissenschaftlichen und sozialen „background" der beiden konkurrierenden kirchlichen Gruppen; ihre kirchenpolitischen Zielsetzungen stehen offensichtlich im Kontext divergierenden Verständnisses von Kirche und Welt. Dennoch dürfte W. seine Einsichten ein wenig übersteigern, wenn er davon spricht, daß „die volle politische und kulturelle Eigenständigkeit des preußischen Katholizismus [...] eine Hauptforderung der Ultramontanen gewesen" sei, während der erfolgreiche Vermittler Bischof Kopp die „Einordnung der Kirche in den Nationalstaat" (bei Wahrung ihrer inneren Integrität) vertreten habe (187). Denn im Integralismusstreit standen später gerade die Exponenten der intransigenten und der vermittelnden Richtung, Korum von Trier und Kopp von Breslau, in der gleichen Front, die Partei und Gewerkschaft konfessionell geschlossen halten wollte. Hinweise auf derartige Zusammenhänge sollten jedoch zum Anlaß für nähere Untersuchungen dienen, für die seine eigene nach Quellenreichtum, intellektueller und sprachlicher Bewältigung des Materials vorbildlich sein könnte.

Hilden Heinz Hürten

Gotto, Klaus: **Die Wochenzeitung Junge Front/Michael.** Eine Studie zum katholischen Selbstverständnis und zum Verhalten der jungen Kirche gegenüber dem Nationalsozialismus. – Mainz: Grünewald 1970. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern. Reihe B. Bd 8) XXIV, 250 S. kart. DM 38.–

Der Wert dieser von K. Repgen angeregten Saarbrücker Dissertation über eine 1932 gegründete und bis zum endgültigen Verbot im Januar 1936 erfolgreiche Wochenzeitung dürfte darin liegen, daß sie anders als vergleichbare Arbeiten über die Praxis deutscher Periodica in der Zeit des „Dritten Reiches" mehr zu bieten vermag als die Schilderung journalistischer Taktiken gegen einengende und gleichschaltende Vorschriften. Weil sie die „Junge Front" als das Organ eines Kreises junger Katholiken um das Düsseldorfer Jugendhaus erfaßt, gelangt sie zu Einsichten in die geistige Situation einer Gruppe, deren politischer Standort aus kritischer Reflexion ihrer Zeit erwuchs und im deutschen Katholizismus beachtliche Resonanz besaß. Damit werden die Grundlagen und Kriterien ihrer Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus erhellt und für die Diskussion um die Haltung des deutschen Katholizismus in dieser Zeit wichtige Gesichtspunkte beigetragen (so etwa wenn G. nachzeichnet, welche Bedeutung die Erkenntnis vom totalitären Charakter des NS-Systems für die politische Orientierung der „Jungen Front" besaß oder welche innerkirchlichen Differenzen ihre Haltung belasteten). Die Beschreibung des Personenkreises, der die „Junge Front" gestaltete, verleiht der Studie zusätzliches Gewicht. Denn hier wird deutlich, aus welchen personalen Voraussetzungen die gemeinsame Arbeit erwuchs und zu welchen Konsequenzen menschlicher und politischer Entscheidung sie unter dem Druck des Terrors führen konnten. Diese Bezüge herausgearbeitet zu haben, ist um so verdienstvoller, da aus dem Kreise um die „Junge Front" kaum einer nach 1945 in eine politische oder kirchliche Führungsposition eingerückt ist, für die diese Gruppe sich nach Begabung und Charakterstärke während des „Dritten Reiches" qualifiziert hat.

Die reichen Ergebnisse dieser Untersuchung erwecken den Wunsch, auch andere Organe des organisierten Katholizismus (vornehmlich etwa die „Westdeutsche Arbeiterzeitung") in ähnlich glücklicher Weise untersucht zu sehen.

Hilden Heinz Hürten

Schlette, Heinz Robert: **Aporie und Glaube.** Schriften zur Philosophie und Theologie. – München: Kösel 1970. 364 S. Ln DM 58.–

Unter dem treffenden Titel „Aporie und Glaube" gibt Sch. bereits in verschiedenen Zeitschriften und Festgaben erschienene, aber auch einige bisher unveröffentlichte Abhandlungen und vor allem Vorträge aus den Jahren 1962 bis 1970 als Sammelband heraus.

Das Thema, welches die Sammlung wie ein roter Faden durchzieht, zeigt bereits an, in welcher Situation sich S. als Philosoph und Theologe befindet: „Ich sehe mich außerstande zu sagen, an welchem Ort zwischen Theologie und Philosophie ich mich befinde" (9); eine Situation, in der Systematik nicht möglich sei (ebd.).

S. ordnet die verschiedenen Beiträge drei Hauptthemen unter: Vergewisserungen (I), Konstellationen (II), Entwicklungen (III). Zur übersichtlichen Gestaltung des Bandes und zur Orientierung tragen neben dem Inhaltsverzeichnis (8) und einem knappen Vorwort (9–11) ein Abkürzungsverzeichnis (357), ein Sachregister mit den wichtigsten Begriffen (359–362) und bibliographische Nachweise (363f) bei.

S. will nicht „Grenzfragen" der Theologie und Philosophie im üblichen Sinne behandeln. Er meint etwas anderes: „Der Streit zwischen Philosophie und Theologie im eigenen Herzen, das bald wissend, bald unwissend ist, das hin- und herschwankt zwischen den Polen Aporie und Glaube, zwischen der Einsicht in die Begrenztheit der philosophischen Möglichkeiten und der Hoffnung, die ihren Logos sucht" (10f). Im ersten Teil des Bandes, den „Vergewisserungen", versucht Sch., sich seines Standortes zu „vergewissern", ja eine heute mögliche verantwortbare Position der Philosophie überhaupt aufzuzeigen. Das wird besonders deutlich im ersten Kurzbeitrag „Für eine aporetische und politische Philosophie" (15–22). Nach seiner These wird Philosophie, die noch Zukunft haben soll, politische und aporetische Philosophie sein (18).

Die weiteren Beiträge des Bandes, auf die wir im Rahmen einer kurzen Rezension nicht im einzelnen eingehen können, reflektieren unter anderem Themen wie Nominalismus, Agnostizismus, Atheismus, Ethik, Strukturen des Christentums, die Kirche und die Religionen, das Verständnis des Schönen, der Katholizismus als Religion, nachkonziliare Gefahren und die Auswirkungen der Säkularisierung und Säkularität auf „die Kirche"; hervorzuheben sind weiter Studien zu Albert Camus und eine Würdigung Romano Guardinis.

Sch. geht diese Themen an mit erfrischendem Elan, mit Mut zur Problemstellung und ehrlichen, entsprechend seines Standortes häufig aporetischen Antwort; sein Fragen und Antworten verbleibt nicht in reiner Theorie, sondern ist immer auf die praktischen Möglichkeiten ausgerichtet. Viele Fragen werden provozierend und deshalb manchmal einseitig gestellt – was jedoch der Klarheit und der Diskussion der Probleme nur förderlich sein kann. Immer bemüht sich Sch. um kritische, rational begründete Stellungnahmen, die er in allgemeinverständlicher Sprache vorträgt.

Rez. muß leider darauf verzichten, einige besonders interessante Problemkreise (vor allem der Gegenwartstheologie wie z. B. die Reflexionen über die Auswirkung der Säkularisierung auf „die Kirche" [325–353]) darzulegen und mit kritischen Anmerkungen und Fragen zu versehen. Das muß den Lesern überlassen bleiben, denen der Sammelband nur nachdrücklich empfohlen werden kann. Vor allem Theologen, die sich durch kritische Fragen anregen lassen wollen und selbst bereit sind, die Anstrengung des Denkens auf sich zu nehmen, und Philosophen (oder in dieser Richtung Interessierte) werden die Abhandlungen mit Gewinn studieren und aus ihnen viele Anregungen zu weiteren Reflexionen empfangen.

Dem Verlag ist zu danken für die sorgfältige Edition (Rez. sind nur wenige unbedeutende Druckfehler aufgefallen) dieser sonst nur schwer zugänglichen Vorträge und Abhandlungen; über den Preis des Buches allerdings wird sich jeder Interessent seine eigenen Gedanken machen.

Hirschau / Tübingen Hanns Huning

Muschalek, Georg: **Glaubensgewißheit in Freiheit.** – Freiburg – Basel – Wien: Herder 1968, 104 S. (Quaestiones Disputatae, Bd 40) kart DM 12.80

Für M. steht die Frage nach der Glaubensgewißheit im Ansatz der Theologie des Glaubens. Darin folgt er dem modernen Denken (obwohl die Gewißheitsfrage der Sache nach immer mit jeder Reflexion über den christlichen Glauben verbunden ist). Kritisch steht er der modernen, seit der hochscholastischen Zeit angebahnten Lösung der Gewißheitsfrage gegenüber, sofern er in ihr eine tiefe Zwiespältigkeit wahrnimmt: Glaube soll nach diesem Konzept als „gewußter" Inhalt die Frage des Intellekts nach der Wahrheit zu ihrer erfüllenden Antwort bringen, aber seine Gewißheit wird vom Willen befohlen. „Wenn Glaube zutiefst intellektueller Art (ist, kann) man nicht überzeugend dartun, warum und wie Glaube ein Akt der Entscheidung (ist); kommt Glaube wesentlich unter dem Einfluß des Willens zustande, ist er bar jeder geistigen Redlichkeit oder ist zumindest völlig außerhalb des Bereiches objektiver Erkenntnisse" (46).

Freilich gilt dieses Dilemma nur, wenn man das Erkenntnisideal einseitig an „der unausweichlichen Bestimmtheit" ausrichtet, „die der Intellekt vom Objekt her empfängt" (26), wie sie in „der modernen Wissenschaft mit ihrem Evidenzideal" gegeben ist, „das Stringenz und damit Unfreiheit des Erkennens beinhaltet" (48).

Diese Erkenntnisse werden gewonnen und gleichzeitig veranschaulicht durch eine sehr knappe problemgeschichtliche Untersuchung. In der Glaubensauffassung des Thomas, die Glaubenstheologie und aristotelische Wissenschaftstheorie verbinden wolle, sieht M. den Grund für die Zwiespältigkeit zwischen dem nicht erfüllten Intellekt und dem ohne genügende Einsicht befehlenden Willen.

Die von Thomas noch versuchte Synthese sei im neuzeitlichen Denken immer stärker zuungunsten des Glaubens zerfallen. Die christliche Glaubensdeutung pendelt seit der Aufklärung „zwischen intellektueller und willentlicher (affektiver) Rechtfertigung" (36). M. zeichnet in seiner kurzen Skizze einige charakteristische Entwicklungslinien dieses Dilemmas, indem er sie in der Konfrontierung mit Luther, Descartes, Kant und dem 1. Vatikanum exemplarische Anschaulichkeit gewinnen läßt.

Ein zweiter, biblischer Teil (53–72) arbeitet vor allem den Gedanken heraus, daß der Mensch im Glauben seine Existenz in Gott begründe. Es geht im Glauben zunächst nicht um die Existenz Gottes, sondern um die des Menschen. Denn Gottes Existenz ist vorausgegeben, aber die des Menschen muß in jener gegründet werden. Neutestamentlich geht es aber nicht nur um „die Gabe des menschlichen Lebens an den Menschen, sondern zunächst und vor allem die Gabe des göttlichen Lebens an den Menschen und darin die Gabe des ganz und gar menschlich Lebenkönnens" (71).

Der dritte Teil will die Gewißheitsfrage, die in der neuzeitlichen Tradition zu dem im ersten Teil beschriebenen Dilemma geführt hat, von der Richtung her beantworten, in die die biblische Besinnung gewiesen hatte. Es muß sich um wahre Gewißheit handeln, die aber „nicht in den Bereich mathematisch-naturwissenschaftlicher Gewißheiten gehört" (74). Solche „Gewißheit geschieht nur in Entscheidung" (74). Hier versucht M. Wissen und Freiheit im personalen Bereich nicht als zwei fremde Vollzüge nebeneinander stehen zu lassen, sondern in hegelscher Dialektik miteinander zu vermitteln. „Der Mensch ist dort völlig frei, wo er völlig bei sich ist und damit in einem unüberbietbaren entscheidenden Sinn um sich weiß" (76). „Freiheit ist also auf der Spitze ihres Vollzugs dasselbe wie Wissen" (77), wenn es um Selbstverständnis geht. Das ist für M. die reflexe Basis zur Überwindung der in der Glaubensanalyse sich ständig zeigenden Zwiespältigkeit zwischen Wissen und Entscheidung. Dieses „Existenzwissen" „ist eine Entscheidung von Gott her, der sich in Jesus mitteilt" (81). Jesus ist der Weg, den „Gott als der Unerfaßliche und Wegelose" (83) zu sich eröffnet hat. „Jesus Christus wird in seiner Kirche gefunden" (84). Im Raum der sozialen Dimension der Kirche geschieht die Artikulation des Glaubens, die er haben muß, um zu der freien Entscheidung zu führen, die sich im Vollzug ihrer selbst vergewissert. Existenzwahrheit und historische Sacherkenntnis in bezug auf Jesus Christus konvergieren grundsätzlich (89). Glaubensgewißheit ist hell, weil sie die höchste Form menschlichen Wissens ist, darin aber zugleich dunkel, weil der menschliche Geist sich seinem Ziel, dem unausschöpfbaren Gott, nähert (91). Sie ist also nicht ihrer Unvollkommenheit wegen dunkel, sondern weil sie die welthafte Vernunft übersteigt (92). Entsprechend des Zusammenkommens von Wissen und Entscheidung im Glauben ist „die Liebe inneres Moment der Glaubensgewißheit" selbst (92). Liebe ist zwar etwas Verständliches, aber sie kann nie „von außen" verstanden werden (94).

Der Schlußteil skizziert ganz kurz einige Gefährdungen des Glaubens unter dem Stichwort „Theoretisierung des Glaubens" (97–101), unter dem noch einmal die einseitigen Sicherungstendenzen als falscher Zugang kritisiert werden. Positiv werden die beiden Aspekte des Glaubens, „das Gott-Finden, und das Sich-finden" erneut in ihrer wechselseitigen Bedingtheit herausgestellt und das Ineinander von Glaube und Liebe wird noch einmal herausgearbeitet.

Die starke Seite des Entwurfs M.s liegt im Versuch, sowohl vom einseitigen Intellektualismus des Glaubensinhalts als auch vom ebenso einseitigen Voluntarismus des Entscheidungsaktes beim Glauben selbst loszukommen. Die idealistisch-vermittelnde Dialektik von beiden eröffnet in der Tat einen lebendigen Tiefenbereich, der für die Glaubensbegründung entscheidend ist. Diese Einheit von Erkennen und Wollen gilt aber nicht nur anthropologisch, sondern

auch heilstheologisch: „Der Mensch versteht sich nur, wenn er sich von Gott her versteht" (78). Letztlich steht M.s Ansatz also auf der Grundvoraussetzung einer transzendentalen theologischen Anthropologie. Innerhalb dieses theologischen Ansatzes scheint die dialektisch-existentielle Vermittlung von Erkennen und Wollen, bzw. von Glauben und Liebe eine wertvolle Bereicherung zu sein. Sofern in der transzendentalen Methode der Theologie das dynamische *Desiderium videndi Deum* an der Wurzel steht, hat M. auf seine Weise diese Grunddynamik variiert und lichtvoll dargestellt (vgl. daneben auch Schillebeeckx' Ansatz vom „Urvertrauen" her: Gott, die Zukunft des Menschen, S. 67).

Aber der Hiatus zwischen Intellekt und Wille ist nur die eine Spannung im Glaubensvollzug. Schwerer wiegt heute noch die Spannung zwischen Geschichte und Glaubensvollzug. M. hat auch diese Spannung gesehen und vieles Bedenkenswerte zur Vermittlung gesagt. Vor allem, was er über den glaubenbegründenden Wert der Liebe Gottes schreibt, verdient Anerkennung und sollte noch klarer in den Mittelpunkt gestellt werden. Aber die Sperrigkeit des transzendental-theologischen Ansatzes gegenüber der (nicht individuellen, sondern objektiv-universalen) Heilsgeschichte scheint bei allen denkenswerten Ansätzen in diesem – allerdings ja auch nur als Skizze vorgelegten – Versuch nicht völlig überwunden. Daß Jesus und Glaube zusammengehören, wird zwar sehr eindringlich gesagt, aber m. E. nicht so überzeugend vermittelt wie etwa, daß im Glauben Gewißheit und Freiheit einander korrespondieren. In der Phänomenologie des Glaubens behalten die Geschichte Jesu, die Artikulation des Glaubens in klaren Inhalten und die soziale Gestalt des Glaubens in der Kirche ihr Gewicht. Das sei nicht bestritten. Aber warum erfährt der Glaubende seine Identität in der Identität mit Jesus und der Kirche, wenn er in der Identität seines Erkennens und Wollens so weltunvermittelt vor Gott gestellt ist? Ein großes Dilemma neuzeitlicher Theologie scheint also auch bei diesem Entwurf zu bleiben, der andere Einseitigkeiten in anerkennenswerter Weise überwindet.

Bonn Wilhelm Breuning

Bernard, Johannes: **Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien.** Apologetik als Entfaltung der Theologie. – Leipzig: St. Benno-Verlag 1968 (Erfurter Theologische Studien Bd 21) XXI, 402 S., kart.

Vorliegende Arbeit will die apologetische Methode des K. darstellen und sie „als Entfaltung einer Theologie verstehen" (1), die der heidnischen und häretisch-gnostischen Umwelt die Offenbarung als die wahre Philosophie (49ff) und die richtige christliche Glaubensüberzeugung als vollkommene Gnosis gegenüberstellt. Die Verschiedenartigkeit der Gesprächspartner bedingt die Unterschiedlichkeit der apologetischen Methoden, die den Verf. zur Zweiteilung seiner Untersuchung veranlaßt.

In einem ersten Teil, der Auseinandersetzung mit der heidnischen Umwelt (9–80), behandelt der Verf. die der jüdisch-hellenistischen und frühchristlichen Apologetik verpflichtete Darstellung des Polytheismus und beschreibt das monotheistische Gottesbild, das K. dem heidnischen Polytheismus entgegenstellt und das er in der *Logos-Paidagogos*-Vorstellung gipfeln läßt (9–29). In der Auseinandersetzung des K. mit dem Mythos (30–35) und dem Vergleich der heidnischen Mysterien mit dem christlichen Mysterion (36–42) wird deutlich, wie K. den antiken Mythos und die heidnischen Mysterien auszuhöhlen und christlich zu überbieten sucht. Es geht dem Verf. darum, zu zeigen, daß K. nicht wie die simonische Gnosis antiken Mythos und Hl. Schriften versöhnen will. Der Mythos der Antike wird von K. als fragwürdig hingestellt und der Logos bzw. die geoffenbarte Wahrheit als allein gültig an dessen Stelle gesetzt. Die heidnischen Mysterien sind nach K. leer und inhaltlos, aber ihre Bilder eignen sich, die Mysterien des Logos (die Mysterien der Wahrheit), die die Schriften bergen, zu erklären. Gott bzw. der *Logos* ist der Lehrer, der den wahren Gnostiker durch das göttliche *Mysterion* erzieht. In dem „apologetischen Dialog mit der griechischen Philosophie" (43–80), wie der Verf. es nennt, wird aufs neue deutlich, wie sehr K. von Philo geprägt ist (vgl. 221 A.3). Die Offenbarung ist die wahre Philosophie. Sie macht die ganze Welt zu einem neuen Athen (49ff). Aber der griechischen Philosophie kommt die Bedeutung der προπαιδεία für die wahre Philosophie zu. Die positive Beurteilung der Philosophie, die apologetische Funktion und die christliche Umwertung philosophischer Konzeptionen (53–79) veranlassen K. zu seiner These, die griechische *Paideia* sei durch den *Logos Paidagogos*, der Mensch wurde, damit der Mensch Gott wird, vollendet worden (79). Verf. verweist im Anschluß an de Faye darauf, daß K. mit der Inanspruchnahme und positiven Sicht der Philosophie nicht nur die Verbindung zu der paganen Umwelt herstellen will, sondern sich auch an die Kreise im Raum der Kirche wendet, die der Beschäftigung mit der griechischen Philosophie Widerstand entgegensetzten.

Auch in dem zweiten Teil der Arbeit, der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Richtungen der häretischen Gnosis (83–195), wird deutlich, daß K. mit seiner Verteidigung sich wiederum zwei Fronten gegenübersieht. K. lehnt die häretische Gnosis entschieden ab. Diese Formen der Gnosis zersetzen die christliche Botschaft und bedrohen den Glauben der Gemeinde. Mit dem Ideal der wahren Gnosis auf dem Boden des „Kanons der Wahrheit" (108.146.148), das Klemens anbietet, wendet er sich deshalb an die griechisch gebildeten und für die (häretische) Gnosis anfälligen Christen. Er richtet sich mit der Vorstellung von dem wahren oder vollkommenen Gnostiker, die er entfaltet, aber auch an die Kreise in der Kirche, die mit der häretischen Gnosis jedes Streben nach Erkenntnis verwerfen wollen. Verf. geht der apologetischen Methode des Alexandriners in diesem doppelten Anliegen nach und zeigt diese – der fundamentaltheologischen Absicht der Studie entsprechend – an den Ausführungen des Klemens zu Offenbarung (83–123), Schöpfung (124–157), Erlösung (158–181) und Kirche (182–195) auf. Ein letztes Kapitel (196–205) faßt das Ergebnis der beiden Teile der Untersuchung zusammen. Sehr nützlich und hilfreich ist es, daß der Arbeit ein Personenverzeichnis (207–211) und ein Sachverzeichnis (212–216) beigefügt sind. Nach dem Anmerkungsteil (217–374) folgt ein sauber gearbeitetes Stellenregister (375–402).

Es ist sehr anzuerkennen, in welcher Fülle der Verf. das vorhandene Quellenmaterial heranzieht, das er, im Gegensatz zu dem Autor, auf sein Anliegen hin systematisiert. Zwar läßt die methodisch und sachlich begründete Zweiteilung der Arbeit mehrfach erkennen, wie schwer sich der Stoff systematisieren läßt (z. B. 50f), aber man übersieht durch die Systematisierung auf den ersten Blick vielleicht, wie sehr sich bei Klemens die Auseinandersetzung mit den gebildeten Heiden und seine Verteidigung der Philosophie im innerkirchlichen Raum mit dem Versuch überschneiden, die häretische Gnosis durch die Lehre von der wahren Gnosis zu überwinden. Die apologetische Antwort des Klemens an philosophisch Gebildete und Gnostiker ist das Angebot, die christliche Botschaft sei gleichsam die neue Philosophie, die in der vollkommenen Gnosis die Erkenntnis Gottes, die Erkenntnis der ewigen Wahrheit, ermögliche. Innerkirchlich bezweckte dieses Angebot, die Harmonie zwischen Philosophie und Glaubensbotschaft aufzuzeigen. Dieses Angebot nach innen und außen kann man tatsächlich als „Entfaltung der Theologie" verstehen; freilich müßte man dann, entgegen der Absicht des Verf., doch wohl darauf verzichten, eine – allerdings recht verstandene – Hellenisierung der christlichen Botschaft bei Klemens bestreiten zu wollen. Klemens steht dem hebräischen Denken fern, und es ist nicht einmal seine Lehre von der wahren Gnosis, sondern sein griechischer Philosophie und jüdisch-hellenistischer Logos-Spekulation verhaftetes Denken, das in seiner Logostheologie für den Jesus von Nazareth nur noch geringen Raum hat und fast jede Spur neutestamentlicher Christologie und Soteriologie vermissen läßt (vgl. 21–29. 72f. 94f. 158–181.192). Verf. möchte Klemens von dem Vorwurf der Hellenisierung frei sehen. Aber Klemens ist nicht allein in seinem Bildungsoptimismus außerchristlich geprägt und nicht nur der äußeren Form nach der hellenistischen Umwelt angepaßt (vgl. 197). Der Gewinn der vorliegenden Arbeit, deren zweiter Teil zwar nicht wesentlich über die bisherige Literatur hinausführen kann, aber eine reiche Materialsammlung bietet, liegt gerade darin, daß aufgrund der Quellen und im Vergleich mit den Ergebnissen früherer Sekundärliteratur (z. B. Camelot, de Faye, Völker) eine gewisse Hellenisierung der Glaubensbotschaft bei Klemens, auch wenn man diese mit dem Verf. zu einem missionarisch akkommodierenden Eingehen auf die pagane Religiosität (177) abschwächen möchte, einfach nicht übersehen werden kann. Das gilt von dem Gedanken des *Logos-Didaskalos* wie von der Vorstellung der philosophischen Wahrheit als προπαιδεία auf die ewige Wahrheit hin oder von dem Ziel des durch die wahre Gnosis vertieften Glaubens (77). Entscheidend ist jedoch, daß Klemens an der Richtschnur der Kirche (vgl. 108f) festhält, d. h. den Boden des Gemeindeglaubens nicht verlassen will. Das unaufgebbare Ethos des Christseins und seine individuelle Erfüllung ist letztlich das Kriterium, das die wahre Gnosis von der häretischen unterscheidet. Selbst für den vollkommenen Gnostiker, dessen Bild von dem Ideal des stoischen Weisen bestimmt ist (vgl. strom. 6 u. 7), bleibt auch auf der höchsten Stufe der Erkenntnis der Anspruch, das Ethos der christlichen Botschaft zu verwirklichen, uneingeschränkt gewahrt. Art und Umfang einer Hellenisierung der christlichen Verkündigung bei Klemens festzustellen (vgl. dazu 50. 53f. 67f. 78f. 132f. 140f. 192. 197), bedeutet aber nicht, einen Vorwurf daraus zu machen. Diese Feststellung ist im Gegenteil vielleicht deshalb wichtig (obgleich der Verf. keinen historisch-patristi-

schen, sondern einen fundamentaltheologischen Beitrag leisten will), weil in dieser Tatsache wohl eine der Ursachen dafür zu sehen ist, daß die frühe Kirche das Erbe der hellenistischen Synagoge antreten und das Interesse der Umwelt finden konnte. Der Verzicht auf gewisse Interpretationen im Sinne späterer kirchlicher Dogmatik hätte der Untersuchung keinen Nachteil eingebracht (vgl. 25. 105. 185); z. B. stimmt Klemens mit seiner Inanspruchnahme einer sogenannten Inspiration der Schriften (98ff) mit der gleichen Vorstellung in der außerchristlichen Antike völlig überein. Die wenigen kleinen Druckfehler, die für jeden als solche zu erkennen sind, sollen hier nicht erwähnt werden. Um so mehr aber möchte man des Verf. große Vertrautheit mit den Quellen und die umsichtige Kenntnis der einschlägigen Literatur hervorheben.

Bochum Ernst Ludwig Grasmück

Rendtorff, Trutz / **Tödt,** Heinz Eduard: **Theologie der Revolution.** Analysen und Materialien. – Frankfurt: Suhrkamp 1968. 165 S. kart. DM 3.–

Kirchen als Träger der Revolution. Ein politisches Handlungsmodell am Beispiel der USA. – Hrsg. von Hans-Jürgen Benedict und Hans-Eckehard Bahr. Hamburg: Furche 1968. 191 S (Konkretionen, Bd 3) kart. DM 9.80

Der kleine Sammelband mit vier Arbeiten zum Thema der Theologie der Revolution von T. und R. ist eine der ersten kritischen Auseinandersetzungen zu einem Thema, das in kurzer Zeit beträchtliche Aufmerksamkeit erfahren hat.

Als erstes gibt T. eine Inhaltsanalyse dieser Theologie der Revolution. Nach der Skizzierung ihres Ausgangspunkts, der Strukturkrise in der ökumenischen Sozialethik, legt er R. Shaulls Konzept und eine erste kritische Reflexion vor. Darauf folgt eine Strukturanalyse der Theologie der Revolution von R.; ausgehend von ihren südamerikanischen Voraussetzungen entwickelt er ihren Aufbau und umreißt ihren Ort im „Widerstreit von Aufklärung und Orthodoxie". Danach sucht T. die Alternative von technischer und sozialer Revolution bzw. evolutionären und revolutionären Konzepten als Alternative zu überwinden. In einem abschließenden Beitrag konfrontiert R. Ethik und Revolution miteinander. Die Frage ist, ob die Revolution sich ethischen Maßstäben unterwirft oder diese Maßstäbe sich unterwirft. Indem sie letzteres tut, verzichtet sie auf eine ethische Legitimation ihrer Durchführung. „Die durchgeführte Revolution, als die vollzogene Veränderung, die sich an anderen als ihren eigenen Kriterien messen muß, wird so zum ärgsten Feind der Revolution" (110). Daraus muß gefolgert werden, daß die gegenwärtigen Möglichkeiten der ethischen Vernunft „den Verzicht auf eine gänzlich andere, postrevolutionäre Welt annehmbarer erscheinen lassen, weil ihr Versprechen der Humanität bereits jetzt Chancen hat, eingelöst zu werden" (113).

Zum Abschluß folgen Materialien, so außer einem Aufsatz von R. Shaull und einem Text von G. C. Cardenas über die Aufgabe der Christen im Kampf um eine neue Ordnung in Lateinamerika Dokumente der Konferenz von El Tabo, Chile vom Jan. 1966 und von 15 Bischöfen über die Lage der dritten Welt vom II. Vatik. Konzil von 1967.

Den Analysen und kritischen Anfragen an die Theologie der Revolution wird man in wichtigen Punkten zustimmen können. So dürfte T. vor allem Recht zu geben sein in seiner theologischen Kritik an der unchristologischen Ethik P. Lehmanns und ihrer Applikation auf den politischen Bereich durch R. Shaull (27f). Zu fragen ist allerdings, ob die Konzeption von Shaull dahingehend verstanden werden darf, daß sie eine Theologie der Revolution im systematischen Sinn intendiert. Shaull hat dies inzwischen ausdrücklich verneint und seine Überlegungen damit in das Gebiet theologischer Ethik verlegt, in dem sie zweifellos ihren Platz haben. Damit wird zugleich die Notwendigkeit, partielle Theologien als Antwort auf die Frage nach dem christlichen Engagement für eine Revolution zu entwerfen, unterstrichen und so der positive Impetus der Argumentationen Shaulls herausgestellt, wodurch die Kritik von T. in gewisser Weise relativiert wird.

Den kritischen Anfragen von R. ist darin zuzustimmen, daß die radikalen Formen einer Theologie der Revolution die Aufklärung eher als „Arsenal des kritischen Instrumentariums" benutzen, ohne deren Motive zu übernehmen (73). Wahrscheinlich soll aber in ihnen nicht so sehr der Theologie wieder zur „totalen, allumfassenden Bedeutung" verholfen werden (69), sondern die Revolution theologisch legitimiert werden. Wichtig ist R.s Frage nach dem Verhältnis von Ethik und Revolution, die im Verlauf der Debatte zu sehr in den Hintergrund getreten ist. Eine Frage muß jedoch an R. gestellt werden, nämlich die nach der Konzeption von „neuzeitlicher Vernunft" (108), die vermutlich nicht genügend die Anfrage der Theologie der Revolution beantworten kann, die doch über den in manchem nicht unberechtigten Vorwurf der Irrationalität oder des Rückfalls hinter die Aufklärung (74) nicht unbeträchtlich hinausgeht.

Unter dem Titel „Kirchen als Träger der Revolution" haben die Hrsg. verschiedene Texte zusammengestellt, die am Beispiel der USA z. T. wichtige Einsichten für die gegenwärtige Umbruchsituation in weiten Teilen der Welt bieten.

Nach einem 1. Teil „Anatomie der Freiheit" von Bahr mit Darlegungen über „Religiöse Motive amerikanischer Machtpolitik" und „Die 95 Thesen von Chicago" von M. L. King, die von der Eskalation und Destruktion des religiösen Nationalismus sprechen, stellt Benedict „Blindenheilungen" vor mit Beiträgen des Psychiaters J. Frank über die amerikanische Außenpolitik, des Publizisten E. Snow über die Chinapolitik und des Psychiaters J. Ziferstein über den Vietnamkrieg. Es folgt der Abschnitt „Verteidigungen" mit Texten von M. L. King, E. C. Blake und J. W. Fulbright, in denen auf die vielfältigen Verstrickungen der amerikanischen Außen- und Innenpolitik aufmerksam gemacht wird. Abschließend sind als Dokumente Auszüge einer Denkschrift der Quäker und eine Botschaft des Nationalrates der Kirchen Christi sowie ein Interview mit A. Cox und ein Dokument der Detroit-Konferenz für Kirche und Gesellschaft aufgeführt.

Machen die ausgewählten Texte auf ein dringliches Problem aufmerksam, und zwar in einer aus der konkreten Situation heraus wohl verständlichen und legitimen Akzentuierung, so dienen sie im Rahmen dieses Sammelbandes als Modell, das über den direkten Bezug zur Situation hinaus Bedeutung hat. Diese Sicht ist berechtigt, stellt aber an den generalisierenden Bezugsrahmen besondere Anforderungen. Doch gibt gerade er zu Fragen Anlaß. Schon die Ausführungen Bahrs zur „Anatomie der Freiheit lassen fraglich erscheinen, ob – trotz aller wissenswerten Information und vielfach berechtigter Kritik – genügend Verständnis für die ungeheure Schwierigkeit vorhanden ist, die Mißstände nicht nur zu attackieren, sondern zu beheben. Richtig ist allerdings Bahrs Versuch, religiöse Einstellungen als Wurzelgrund wesentlicher politischer Überzeugungen und Entscheidungen deutlich zu machen und die Kirchen so an ihre Aufgabe bei der Überwindung von Fehlhaltungen zu erinnern.

Mehr noch ist zu fragen, warum Benedict die „Beispiele politischer Psychiatrie" (so der Untertitel des zweiten Abschnitts) „Blindenheilungen" nennt; Denn der Ausdruck erweckt falsche, nämlich theologische Assoziationen. Den hier aufgeführten Texten geht es aber nicht um die „Kirchen als Träger der Revolution", so daß der biblische Titel „Blindenheilungen" unangemessen sein dürfte. In der Einleitung des folgenden Abschnitts „Verteidigungen" zeigt sich dann die Tendenz Benedicts deutlichen, wenn er die „Provokation" der Taten und Worte Jesu zu ausschließlich in der „Freisetzung eines Weltvertrauens" sieht, „das nach politischer Artikulation um des Friedens der Erde willen geradezu ruft" (105). Hier fehlt die Differenzierung, die eine unmittelbare Politisierung von Kirchen und Theologie ausschließt. Zudem kann der Eindruck entstehen, als führe der berechtigte Angriff gegen einen „Antikommunismus" zu einem gleichermaßen falschen „Antiamerikanismus". So bleibt der Bezugsrahmen der Texte zwiespältig. Der Titel „Kirchen als Träger der Revolution", in vorliegendem Band wohl eher als Appell verstanden denn als Faktum, ist weiterhin zu diskutieren; ihn einfach zu akzeptieren, hieße die Kirchen illegitim umzufunktionieren.

Münster Ernst Feil

Dokumente zur Bonhoeffer-Forschung 1928–1945. – Hrsg. von Jørgen Glenthøj. München: Kaiser 1969, 367 S. (Die Mündige Welt, 5) Kart. DM 32.–; Lw. DM 36.–

Das Erscheinen der lange angekündigten „Dokumente zur Bonhoefferforschung 1928–1945" muß dankbar begrüßt werden. Der Herausgeber – durch mehrere Arbeiten über Dietrich Bonhoeffer, die Ökumene und den Kirchenkampf bekannt geworden – legt mit diesem Band die Summe langjähriger, mühevoller Nachforschungen vor, die durch die Entdeckung zum Teil sehr wichtiger und aufschlußreicher Dokumente sowohl über den Kirchenkampf wie vor allem über Bonhoeffer selbst belohnt wurden.

Der Band ist nach den einzelnen Lebensabschnitten B. gegliedert. Umfangreiche Einführungen zu den jeweiligen Kapiteln dienen dem Verständnis der nachfolgenden Dokumente. Nach den ersten Abschnitten über B.s Aufenthalt in Barcelona und Amerika sowie seine Tätigkeit in Berlin folgt ein erster Schwerpunkt: B.s Jugendsekretariat 1931 bis 1933, der status confessionis 1933 und das Auslandspfarramt in London 1933

bis 1935 (weiter geführt bis zur Loslösung dieser Gemeinden vom Kirchlichen Außenamt). Unter den hier verzeichneten Dokumenten dürfte der Schriftwechsel mit F. Siegmund Schultze (IV E) von besonderem Wert sein, ferner die Dokumente über die Unruhe an der Universität 1933 (VI B), die Vorbereitung des Betheler Bekenntnisses 1933 (VI F) und schließlich Protokolle (z. B. VIII A 3) und Briefe aus London. Diese Dokumente vermitteln über interessante Einblicke in die persönliche Biographie B.s hinaus bezeichnende Aspekte des Kirchenkampfes in seinen Anfängen.

Der zweite Schwerpunkt des Sammelbandes ist die Dokumentation über das Predigerseminar, besonders über die Schwedenreise im Jahre 1936 (IX B). Vor allem in diesem Kapitel kommen dem Herausgeber seine genauen Kenntnisse der nordischen Verhältnisse zustatten. Es schließt sich hieran der zweite Abschnitt mit Dokumenten über B.s weitere Tätigkeit als Jugendsekretär (1934–1939).

Es folgt schließlich der dritte Schwerpunkt mit Texten aus der Zeit des Widerstandes. Höhepunkt der gesamten Dokumente dürfte ein fingierter Brief B.s an seinen Schwager H. von Dohnanyi (XI E) und ganz besonders der Kaltenbrunnerbericht (XI G) sein.

Die Dokumente zur B.forschung schließen mit einer Dokumentation über die Versuche, nach dem Krieg eine schon während des Krieges geplante Konferenz zur Wiederaufnahme der ökumenischen Beziehungen zustandezubringen.

Es ist keine Frage, daß durch diesen Dokumentenband die Kenntnis über B.s Teilnahme am Kirchenkampf und dessen Verflechtung mit der ökumenischen Bewegung nachdrücklich bestätigt wird, soweit sie bisher bereits vorlag, und darüber hinaus in manchen Einzelheiten instruktiv erweitert wird. Daher ist der Band nicht nur für die B.forschung, sondern ebenso für die Erforschung des Kirchenkampfes und der ökumenischen Bewegung während der Zeit von 1933 bis 1945 von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Der Band bestätigt auf historischer Ebene B.s theologische Aussage, daß Kirchenkampf und Ökumene wechselseitig in engster Beziehung zueinander zu sehen sind, wenn auch die gemeinsame Geschichte von Kirchenkampf und Ökumene eher die Geschichte gemeinsamen Scheiterns ist. Für B.s Engagement in dieser Zeit wird noch einmal sehr deutlich, daß es zwar politisch gesehen eher ineffizient, ethisch aber von großem Gewicht ist. Die freundschaftliche Verbindung zu Lordbischof Bell, dessen immer noch zu wenig gewürdigte erfolglose Unternehmungen sich im Nachhinein als politisch wie theologisch richtig erwiesen, mag hierfür ein besonders hervorstechendes Zeichen sein.

Verdient die Dokumentensammlung aus diesen Gründen volle Anerkennung, so gibt sie doch auch zu einigen Fragen Anlaß.

Sie betreffen zunächst die Aufteilung der einzelnen Abschnitte. Gehört der Briefwechsel mit Siegmund-Schultze in den IV. oder VI. Abschnitt? Vielleicht hätte V in IV einbezogen und dadurch die eng miteinander verflochtenen Abschnitte IV und VI zusammengerückt werden können. Ferner: Hätten nicht die frühen Texte von X vorgezogen werden müssen? Hier zeigt sich der kaum auszuräumende Konflikt zwischen zeitlicher und systematischer Einteilung, ganz abgesehen von unvermeidlichen Überschneidungen.

Wichtiger ist die Frage nach dem Verhältnis mancher Interpretationen Gl.s zu anderen Auffassungen. Die Vorbereitung und Durchführung der Schwedenreise B.s wird von G. in einigen Punkten anders dargestellt als von E. Bethge (vgl. 266f mit E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, ³München 1970, 849) oder Lordbischof Bell (vgl. seinen Bericht in: D. Bonhoeffer, Ges. Schriften I 404f mit Gl. 270f). Abgesehen von unklaren Datierungen (z. B. 265) erscheint uns aber unwahrscheinlich, ja ausgeschlossen, daß B. gegenüber Bell den Anschein erweckt hätte, er käme unabhängig von H. Schönfeld nach Schweden (271). Unklar bleibt, warum Bell in Schweden nicht alles erfuhr, was seine Gesprächspartner wußten (270f, vgl. 261, 265, 267), wie auch, wer die These aufgestellt hat, später sei E. Gerstenmeier anstelle B.s nach Schweden gereist (277, 280). Gl.s Bewertung des Kaltenbrunnerberichtes kann gegen die Darstellung Bethges noch nicht überzeugen (293ff bzw. Bethge, aaO. 853 Anm. 227).

Überblicken wir abschließend noch einmal den Dokumentenband, so ist festzustellen, daß er wertvolle Forschungsergebnisse beinhaltet. Sind die Dokumente – wie es nicht anders sein kann – in sich durchaus nicht gleichwertig, so geben sie zusammen doch sowohl für B. im allgemeinen wie besonders für eine Reihe von Details höchst willkommene Auskunft, nicht umsonst greift die Bethgesche Biographie in zahlreichen Fällen auf diese Dokumentation zurück. Zweifellos sind sie ein wichtiger Stein im Bauwerk der gesamten B.forschung.

Münster Ernst Feil

Greshake Gisbert: **Auferstehung der Toten.** Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte. Essen: Ludgerus-Verlag, 1969, 452 S. (Koinonia. Beiträge zur ökumenischen Spiritualität und Theologie, Bd 10) Lw.

Die Arbeit Greshakes, bei Walter Kasper in Münster gefertigt, mit dem Jahrespreis der Kath. Theologischen Fakultät ausgezeichnet, übersteigt nach Inhalt und Anlage den gewohnten Rahmen einer Dissertation. Der Verf. knüpft in gewisser Weise an seine Erstlingsarbeit an: „Historie wird Geschichte. Bedeutung und Sinn der Unterscheidung von Historie und Geschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns", Essen. Der Rahmen wird freilich viel weiter gespannt, indem jetzt nach der Auferstehung der Toten als „Zukunft und Ziel der Geschichte" (17) gefragt wird. Vergegenwärtigt man sich die Diskussion um die Geschichte, welche Philosophie, Geistes- und Gesellschaftswissenschaften heute gleichermaßen bewegt, so ergibt sich von der Fragestellung her bereits der Sinn der Untersuchung: Es soll die überlieferte theologische Lehre von der Auferstehung der Toten als Antwort auf das Ringen des Menschen um das Verständnis von Geschichte und die Orientierung auf Zukunft hin präsentiert werden. Ein solcher Versuch setzt voraus, daß dieser Glaubenssatz kritisch durchleuchtet, in seinem Sinn neu erschlossen und mit der heutigen Problematik in Beziehung gesetzt werde.

Darüber hinaus versteht der Verf. seine Arbeit als Beitrag zur näheren Bestimmung von Theologie überhaupt, da die Eschatologie die „Form aller theologischen Aussagen" (Metz) darstellt und die Auferstehung von den Toten ein zentrales Thema innerhalb der Eschatologie ist.

Beide Aufgaben hat der Verf. in hervorragender Weise gelöst. Hier wird eine keine Schwierigkeiten umgehende gediegene Übersetzungsarbeit eines tradierten Glaubensartikels in heutiges Glaubensverständnis und für eine zeitgemäße Verkündigung geleistet.

Die Arbeit setzt ein mit einer an Gadamers Buch „Wahrheit und Methode" orientierten hermeneutischen Vorüberlegung zu den verschiedenen Denkhorizonten der überlieferten maßstäblichen Zeugnisse des Christentums und der heutigen Welterfahrung, der geschichtlichen Kontinuität als Wirkungsgeschichte und der Aufgabe einer „Horizontverschmelzung".

Um den vorgegebenen Stand der theologischen Reflexion zu umreißen, stellt der Verf. dann in einem ersten Teil die Auferstehung der Toten nach den Entwürfen von Karl Barth, Rudolf Bultmann und Jürgen Moltmann dar. Die Bedingung heutiger Theologie durch den deutschen Idealismus, die speziellen Einflüsse Hegels, Heideggers und Blochs auf die genannten Theologen werden eingehend erörtert. Damit kommt ein guter Teil der gegenwärtigen Diskussion um die Geschichte mit zur Sprache. Der zweite Teil behandelt die Auferstehung der Toten im Alten Testament, in den Paulinen, dem zweiten Petrus- und dem zweiten Klemensbrief. Hier wird eine kritische Einzelexegese ausgewählter Texte geboten. Der dritte Teil bringt eine systematische Aufarbeitung des vorliegenden Materials unter einem doppelten Gesichtspunkt: Zunächst werden formal-hermeneutische Erwägungen zum theologischen Geschichts- und Zukunftsverständnis vorgetragen, dann wird von der individuellen und universalen Zukunft in weltbildlicher Konkretion gehandelt.

Ein reicher Anmerkungsapparat, der für die Publikation noch gekürzt wurde, und ein sorgfältig gearbeitetes, umfangreiches Literaturverzeichnis bieten eine Fülle an Dokumentation und Einzelhinweisen.

Sympathisch berührt es, daß der Verf. von den ersten Paragraphen an klar und entschieden Stellung nimmt. Das wird dem Autor durch seine starke Kraft der Systematisierung erleichtert. So wird etwa das nuancenreiche Werk Barths oder Bultmanns relativ rasch auf einige große und wesentliche Züge reduziert und daraus beurteilt. Im Urteil selbst macht sich dann die Grundthese des Verf. geltend, Geschichte sei „der offene Strahl, auf dem sich das unverfügbare Wechselspiel der göttlichen und menschlichen Freiheit miteinander bewegt." (412) Das dialogische Zusammenspiel der göttlichen Freiheit und der vielen menschlichen Freiheiten ist unabsehbar und prinzipiell auf Zukunft hin unabgeschlossen.

Den drei genannten Theologen wird hingegen jeweils ein gewisser Monismus vorgeworfen. Karl Barth wird gefragt, ob bei ihm nicht Welt und Geschichte vom göttlichen Offenbarungsgeschehen überspielt werden (91). Bei Bultmann ist der Mensch allein das wirkliche Subjekt der Geschichte (129). Der Geschichtsprozeß, welcher nach Moltmann Prozeß von Nichtidentität zu Identität ist, wird „nicht nur an der Welt beschrieben", der Träger dieses Prozesses ist vielmehr „die Welt selbst" (161). Diese Ergebnisse wirken nach den einläßlichen, sorgsam differenzierenden Analysen etwas pointiert.

Das dialogische Geschichtsverständnis des Verf. hat sein Fundament in einem dynamisch-geschichtlichen Gottesverständnis. „Gegenüber der ganzen Schöpfung setzt Gott sich als Werdender, bindet er seine Freiheit an die Freiheit des Geschöpfes und birgt das Freigewordene in sich hinein." (344) Gott ist der „an und mit geschöpflicher Freiheit Werdende und Gewordene" (345). Die begriffliche Erklärung dieser scheinbar paradoxen Aussagen entlehnt Greshake Sören Kierkegaard, der in seinen Tagebüchern (München 1949, 216f) die Allmacht Gottes als die innere Mächtigkeit charakterisiert, hervorbringend sich selbst so zurückzunehmen, daß das Hervorgebrachte frei und unabhängig ist. Gerade aufgrund der Allmacht vermag Gott sich von der freien Antwort des Menschen abhängig zu machen.

Diese „Prämisse" gestattet es dem Verf., nicht nur gegen jede Eschatologie Stellung zu nehmen, welche sich als Pendant einer Protologie oder einer wie immer anfänglichen Festlegung ergibt. Sie erlaubt ihm auch, die binnengeschichtliche Entfaltung menschlichen Wirkens auf das göttlich Verheißene hin zusammenzudenken mit der bereits in Christus geschenkten Vollendung. Diese Vollendung ist geschehen, erfährt aber durch die weitergehende Geschichte, durch die menschliche Weltgestaltung neue Züge und Aspekte. Das gläubige Wirken des Menschen ist heilsbedeutsam. Von diesem Konzept aus erübrigt sich für den Verf. der Gedanke eines jüngsten Tages als der Beendigung von Geschichte.

Individual- und Universaleschatologie finden eine dynamische Verschränkung. Der Tod des Glaubenden ist seine Auferstehung von den Toten und zugleich Moment der universalen Vollendung.

Diese Systematisierung, welche im dritten Teil ausführlich erörtert und diskutiert wird, gestattet es dem Verfasser, als noch nicht reflektiertes Kategoriengerüst im exegetischen Teil das Prophetische, auf Heil in der Geschichte hoffende und daran bauende Geschichtsverständnis, Formeln einer christlichen präsentischen und futuristischen Eschatologie in ihrer Unterschiedenheit zu bejahen und gleichwohl ihre innere Einheit und „Verträglichkeit" zu behaupten.

Es schien wichtig, vor einer notwendigerweise eng begrenzten Diskussion einzelner Fragepunkte, mehr zu wollen verbietet die Stoffülle, einen wenigstens grob skizzierten Aufriß des überall spürbaren Grundgedankens zu geben, damit der eigentliche Referenzpunkt aller Auseinandersetzung um Einzelfragen klar sei. Entsprechend dem systematischen und exegetischen Charakter des Werkes soll die kritische Befragung von einem mehr exegetischen und einem systematischen Ausgangspunkt her erfolgen. Kritische Befragung kann bei einer Arbeit dieses Ranges nicht schulmeisterliche Besserwisserei meinen. Es geht vielmehr um Fragen, welcher dieser kühne, neue Gedankenbahnen beschreitende „Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte" selbst wachgerufen hat.

Der Verf. unterscheidet in der Theologie des Paulus ein christologisches Futur, welches in der Geschehenseinheit von Tod und Auferstehung Jesu gründet, ein Expansions-Futur, welches aus dem Aus-Wirken des neuen Lebens resultiert, und ein apokalyptisches Futur. Im Hinblick auf die Gesamtkonzeption kommt dem Expansions-Futur eine besondere Bedeutung zu. Nach Paulus habe der Christ „durch die Expansion der neugestifteten Geschichte des Lebens den alten Äon zum Schwinden zu bringen, auf daß der Machtbereich des Kyrios sich überall ausdehne." (262, vgl. auch 287) Der Verf. beruft sich dabei auf die paulinische Paränese und Missionstheologie. In diesem Zusammenhang wird H. Schürmann kritisiert, der als Forderung der eschatologischen Stunde „nicht Kulturarbeit, sondern Bruderdienst" herausstellt. Im Zuge derselben Gedankenführung wird ein Text von J. Möller zurückgewiesen: Paulus sei gegenüber dem, was wir heute als Fortschritt bezeichnen, völlig gleichgültig gewesen (382). Der Verf. sieht vielmehr im Philemonbrief einen „soziologischen Fortschritt begründet, letztlich die Aufhebung der Sklaverei." (a.a.O.). Differenziert der Verf. hier nicht zu wenig? Die Möglichkeit der Weltgestaltung ist erst in der Neuzeit aufgetaucht. Selbst der biblische Kulturbefehl: „Macht euch die Erde untertan" unterscheidet sich deutlich davon. Die Zusammenhänge der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verfassung einer Bevölkerungsgruppe, die Bedingtheit persönlicher Entfaltung durch diese Vorgegebenheiten sind erst jüngst ins Licht gerückt worden. Bereits von daher erscheint die fast nahtlose Einfügung der paulinischen Mahnung und Missionsauffassung in eine heutige Sicht a priori suspekt. Dieser Verdacht wird bestätigt durch Texte wie 1 Kor 7,17: „Aber wie einem jedem der Herr ausgeteilt hat, wie einen jeden Gott berufen hat, so soll er wandeln, und so ordne ich es in allen Gemeinden an. Wenn jemand als Beschnittener berufen ist, der halte an der Beschneidung fest. Ist jemand unbeschnitten berufen, der lasse sich nicht beschneiden... Du bist als Sklave berufen, mach dir keine Sorgen, selbst wenn du frei werden könntest, bleibe dabei." Diese Wendung, welche in den neutestamentlichen Schriften keineswegs isoliert dasteht, ist für den heutigen Menschen schockierend. Zwar spricht Paulus vom neuen Sein in Christus. Es gibt in Jesus Christus nicht mehr Juden oder Griechen, Sklaven oder Freie, Mann oder Frau (Gal. 3,28). Aber aus solcher Glaubenseinsicht leitet Paulus kein soziales Postulat ab. Der eine Grund liegt wohl in der oben angedeuteten Differenz des Welt- und Selbstverständnisses. Paulus sieht die Welt nicht als eine zu verändernde. Die Welt und ihre Gestalt liegen vor. So gilt es, in dieser Vorgegebenheit den Glauben unbefleckt zu bewahren und anderen Menschen nahezubringen. Zum zweiten drückt sich in solchen Formulierungen wohl die Überzeugung von der völligen Inkommensurabilität des zugesagten Heils und aller geschichtlichen Ereignisse, Taten, Situationen aus. Vor diesem Heil verblaßt alles übrige. Mit diesem Einspruch soll gar nicht behauptet werden, daß der heutige Mensch seinen Glauben ernsthaft anders leben könnte als in der Übernahme seiner Welt- und Gesellschaftsverantwortung. Aber hier handelt es sich doch wohl um eine epochal neue Glaubensausformung. Das sollte klar markiert werden. Damit wird der geschichtliche Zusammenhang zwischen der neuzeitlichen Bewußtseinsstellung und dem Impuls des Evangeliums nicht bestritten. Es wird auf die nicht zu übersehende, lange, Neues zutage fördernde Vermittlung abgehoben. Der Glaube hat von der geschichtlich sich wandelnden Einsicht in das Beziehungsgefüge der Wirklichkeit Neues zu lernen.

In solch neues Verständnis der „Glaubensexpansion" aber müßte nun auch das Moment der völligen Inkommensurabilität des Heiles und der geschichtlichen Realität eingebracht werden. Damit ergibt sich das systematische Bedenken, welches hier noch vorgetragen werden soll. In der qualitativen Differenz von Vollendung und Geschichte, ihrer Unvergleichlichkeit ist jene Kluft gegeben, in der die Theologie des Kreuzes ihren Ort hat. Die innere Endlichkeit der Geschichte, nicht notwendigerweise ihre lineare Begrenzung durch einen jüngsten Tag, die bleibende und offenkundige Ambivalenz aller ihrer Momente, gegen welche der Glaube anglaubt und die Hoffnung anhofft, sind unaufhebbare Grundzüge. Wenn der Verf. schreibt: „Im Tod erweist es sich unwiderruflich, wozu sich der Mensch selbst geschaffen hat", so wird man diesem Satz hinzufügen, daß der gläubige Mensch in der Todesstunde wohl sein ganzes Leben, mit all seinen Taten der Barmherzigkeit Gottes anvertrauen und auf nichts anderes bauen wird. Misere mei Deus secundum magnam misericordiam tuam! Die radikale Relativierung alles eigenen und fremden Tuns, welche keineswegs von diesem Tun dispensiert, die radikale Relativierung aller Geschichte, welche keineswegs Flucht aus der Geschichte ist, gibt erst den Raum frei, grenzenlos an Gott zu glauben, und auf ihn für alles und alle zu hoffen.

Diese und verwandte Züge geraten u. E. im systematischen Teil etwas zu kurz.

Wie der Rez., um der hier behandelten Sache und ihrer glänzenden Darstellung willen, dem Verf. eine zweite Auflage seines Buches wünscht, so auch, daß er im Sinne der oben angemeldeten Bedenken eine gewisse Korrektur der theologischen „Balance" erwäge.

Münster Peter Hünermann

Hasenhüttl, Gotthold: **Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche.** – Freiburg – Basel – Wien: Herder (1969), 365 S. (Ökumenische Forschungen, Ekklesiologische Abteilung, Bd 5) Lw. DM 39.80

Der Inhalt ist in vier klar gegliederte, übersichtlich angelegte Kapitel eingeteilt: A. Das Ereignis der freiheitlichen Vollmacht (exousia) als Ermöglichung der Charismen; (nach der jesuanischen Verkündigung und in der Urgemeinde von Jerusalem). – B. Die Entfaltung der freiheitlichen Vollmacht in der charismatischen Grundstruktur der Gemeinde; (das Verständnis des Paulus von seiner eigenen apostolischen Vollmacht, von den Charismen und ihren Kriterien: Geist und Oikodome). – C. Die Reduktion der Charismen auf die eine Gabe (u. zw. auf die „reine Lehre" nach der „soziologischen Reduktion" der Pastoralbriefe und auf die Christusbeziehung der einzelnen Glaubenden nach der „eschatolo-

gischen Reduktion" des johanneischen Schrifttums). – D. Die Entwicklung zu einer Gemeindestruktur ohne Charismen (bei den apostolischen Vätern und den Theologen des 19. Jahrhunderts). – E. Die Wiederbesinnung auf die Struktur der Gemeinde („Mystici Corporis", II. Vaticanum).

In den Kap. A, B, C bietet der Verf. eine sehr gelehrte biblisch-theologische Untersuchung, wobei die am häufigsten zitierten Quellen sind: das ThWNT und die Werke von R. Bultmann, E. Käsemann, E. Schweizer, H. Braun, H. v. Campenhausen, H. Schlier, R. Schnakkenburg, H. Conzelmann und H. Küng. Ganz deutlich zeichnet sich das Anliegen des Verf. auf den ersten Seiten ab: er will nachweisen, daß die Grundstruktur der Ekklesia nach den ursprünglichsten, d. h. jesuanischen (19–45), urkirchlichen (Jerusalem) (45–70) und paulinischen (73–242) Zeugnissen des NT charismatisch ist. Er meint folglich, daß weder die These vom hierarchischen (im Sinne der neuscholastischen Ekklesiologie) noch die vom „doppelten", amtlich-charismatischen (Congar, Rahner u. a., vgl. 326, 334ff) Aufbau der Kirche das „Grundlegendste" an der Ekklesia zu erfassen vermögen. Dieses sei dagegen erkannt, wenn man bedenkt, daß Christus allen Glaubenden als Gliedern seines Leibes durch seinen Geist eine „freiheitliche Vollmacht" schenkt, die sich in einer Vielfalt von verschiedenen und doch organisch koordinierten Gnadengaben konkretisiert. Wie wird das Charisma definiert? „Charisma ist (nach paulinischem Verständnis) die durch das Heilsereignis geschenkte, ... je konkrete Berufung, die in der Gemeinde verwirklicht wird, sie konstituiert und dauernd aufbaut und dem Mitmenschen in Liebe dient" (238). Wer ist Charismatiker? Jeder Christ (234, 331). Jeder hat seine Geistesgabe. „Es gibt in der Gemeinde keine passiven Glieder" (234). Auf die Frage, welche konkreten Gestalten die allgemeine charismatische Begabung der Glaubenden annehmen könne, antwortet der Verf.: „Es ist nicht wichtig, die konkreten charismatischen Dienste in der Kirche einzeln aufzuzählen, weil sie sich mit denen der Schrift vielfach decken" (331). So wird der Leser, der möglicherweise nach einem gegenwartsbezogenen Verständnis der konkreten Charismen sucht, praktisch auf die Charisma-Listen von 1 Kor und Eph verwiesen. Die Frage, ob die traditionellen Leitungsdienste, der Episkopat, der Presbyterat und der Diakonat, charismatischen Charakter haben, wird negativ beantwortet. Diese Dienste seien zwar „gottgewollt", aber nicht charismatisch. Sie werden vom Geist „sanktioniert", aber nicht mit dem Heilsereignis in unmittelbare Verbindung gebracht (226f, 230). Sie gehören nicht zur „Grundstruktur" der Kirche, sie sind (nur) ihre durch bestimmte historische Notwendigkeiten legitimierten „Hilfsstrukturen" (229 u. passim). Wenn z. B. ein „nicht charismatischer Hirt" seinen Dienst, der zur ‚Hilfsstruktur' der Gemeinde gehört, zu ihrer Grundstruktur erhebt, wird dies verhängnisvoll für ihn und für die ganze Gemeinde sein" (355). Ein solcher Amtsträger könne auch kein Charisma vermitteln (233). Vollzieht er bei der Wahl oder bei der Ordination eines neuen Amtsträgers den Ritus der Handauflegung, so bedeutet dieser nicht die Übergabe, sondern nur die Anerkennung eines gegebenenfalls schon vorhandenen Charismas (247–254).

Eine solche Gegenüberstellung von Amt und Charisma bzw. von Grundstruktur und Hilfsstruktur gibt dem Leser, der Ereignis und Institution als für das geschichtliche Dasein der Kirche ebenfalls wesentliche Wirklichkeiten betrachtet, den Eindruck, der Verf. vertraue zu wenig auf das rechtlich und zu viel auf das charismatisch Strukturierte und gebe einer Neigung nach, die leicht zur Verflüchtigung jeder Amtsautorität und zur Rechtfertigung eines schwärmerischen Egalitarismus führen kann. Allerdings möchte der Verf. solche Extreme ablehnen. Einerseits verlangt er von allen Christen bzw. Charismatikern, daß sie sich bewußt durch die Gemeinde-schaffende Christuswirklichkeit binden und ordnen lassen: „Fällt diese Rückbindung aller Charismen auf die Macht-Geist-Leib-Christi-Wirklichkeit weg, so zerfällt die Einheit", so schließen die Charismen „wie Giftpilze aus der Erde und wirken zerstörend auf menschliches Dasein" (113). Andererseits gibt er, im Anschluß an Käsemann, zu, daß das Charisma selbst „eine Rechtschaffende Dimension hat", und daß die authentische Weitergabe des Kerygmas „eine institutionelle Form der Gemeinde" erforderlich macht (232). Auch würde man dem Anliegen des Verf. kaum gerecht, wenn man ihm eine radikal „antihierarchische" Tendenz zuschriebe. (Siehe die positive Wertung der diesbezüglichen Konzilsdokumente: 343–353). Gewiß liest er das NT mit dem ihm eigenen theologischen Vorverständnis, das manchmal sogar zur „Überinterpretation" der Texte führt (z. B. 74ff, 228f). Dieses Vorverständnis scheint mir jedoch letzten Endes nicht durch die Ablehnung der amtlichen Autorität, sondern durch das Ernstnehmen der Volk-Gottes-Theologie bestimmt zu sein. Diese Theologie ist wesentlich christozentrisch und fordert vielmehr die Koordinierung der Gaben und Dienste unter der alleinigen Herrschaft Christi als eine „Über"- bzw. „Unterordnung" zwischen verschiedenen Schichten der Gemeinde. Deshalb dürfte auch die etwas ungewöhnliche Unterscheidung von „Grundstruktur" und „Hilfsstruktur" nicht etwa im Sinne einer umgekehrten Rangordnung interpretiert werden, als ob das Charismatische dem Amtlichen systematisch übergeordnet wäre (siehe 237f, über die „charismatischen Stände" als Ämter). Es geht m. E. vielmehr um einen (etwas pointierten) Versuch, den Geist der ursprünglichen Freiheit und Brüderlichkeit in der Kirche wieder voll zur Geltung kommen zu lassen (vgl. 348ff). Insofern der Verf. gewagt hat, dies mit einer systematischen Reflexion über die Bedeutung der Charismen durchzuführen (eine solche Besinnung fehlte wohl noch im katholischen Raum), darf man ihm dankbar sein.

Meine Bedenken und Einwände betreffen deshalb weniger das Grundanliegen als einzelne Unzulänglichkeiten. Erstens scheint mir die Funktion der Lehre bzw. der *fides quae* in bezug auf die grundlegende Struktur der Kirche ungenügend behandelt zu sein. Es wird einerseits auf die Gefahr hingewiesen, die Lehre könne die Charismen „beschneiden" (261). Aber andererseits fällt kein Wort von der Möglichkeit, daß ein subjektivistisches Verständnis von Geist, *exousia*, Gnadengabe und Liebe den objektiven Inhalt der Lehrüberlieferung verhängnisvoll relativieren könnte. So wird z. B. bei der Behandlung des Getrenntseins der Konfessionen nur das Problem des Amtes, nicht aber das des Dogmas erwähnt (336f).

Zweitens scheint es dem vorliegenden Werk an missionarischer Perspektive zu mangeln. Die Themen der Mission (99f), des Apostolats (330: „Durch alle Glieder hindurch wird das ‚Apostolat' der Kirche realisiert"), sowie der Sendung (275) und des Dienstes an der Menschheit werden zwar berührt, aber sie werden in bezug auf die Charismenwirklichkeit kaum durchreflektiert. Der Leser möchte wissen, warum diese schon bei Paulus vorhandenen Wesenskomponenten der Kirche in der vorliegenden Darstellung der ekklesialen Dynamik so wenig in Betracht gezogen werden. Gehört die Mission nicht auch zur Grundstruktur der Gemeinde Christi?

Drittens: das Buch wurde, laut Widmung, für jene geschrieben, „die die Kirche Christi verlassen wollen oder verlassen haben" (5). Und die Einleitung wirft diese programmatische Frage auf: „Welche Gestalt und Struktur muß die Kirche verwirklichen, damit sie in der Welt für die Menschen dasein und noch Sinn haben kann?" (15). Dementsprechend dürfte der Leser erwarten, daß die Gegenwartssituation im Laufe der Untersuchung weitgehend berücksichtigt und die typisch neutestamentliche Begrifflichkeit der Charismenlehre in eine moderne Denksprache „übersetzt" würde. Das geschieht aber gerade nicht. Ein Beispiel: Die für uns heute so wichtige Frage, wie sich menschliche Begabung bzw. Berufung (das ganze „profane" Berufswesen!) und Charisma zueinander verhalten, wird einmal *ex professo* (114–116) und mehrmals sporadisch (238f, 286, 332) gestellt, ohne daß die Reflexion über die spärlichen biblischen Ansätze hinaus (115: „Paulus reflektiert darüber nicht"!) gegenwartsbezogen fortgeführt wird. Ein anderes Beispiel: vom zentralen Begriff des „Leibes Christi" gibt der Verf. zu, er sei „unserem heutigen Denken ziemlich fremd" (93). Dann versucht er, ihn mit Hilfe des modernen anthropologischen Begriffs der „Leiblichkeit" zu interpretieren (97). Dieser Versuch scheitert aber an der nicht überwundenen Schwierigkeit, das organische Gesellschaftsdenken der Antike mit einem existenzphilosophischen Denken der Gegenwart zu „ergänzen".

Das Werk regt vorzüglich zu weiterer Besinnung über die aktuelle Sinnhaftigkeit des Gottesvolkes an und liefert dazu reichliches Material.

Münster Alexandre Ganoczy

Hughes, John Jay: **Stewards of the Lord. A reappraisal of Anglican orders.** – London / Sydney: Sheed and Ward 1970. XV, 352 S. Lw. £ 4.20

Auch in seiner zweiten Arbeit setzt sich H. mit dem Problem auseinander, das lange den vielleicht schmerzhaftesten konfessionellen Streitpunkt zwischen Katholiken und Anglikanern dargestellt hat. Seine Dissertation[1] hatte die historischen Hintergründe der Entscheidung Leos XIII. gegen die Gültigkeit der anglikanischen

[1] Absolutely Null and Utterly Void. An account of the 1896 Papal Condemnation of Anglican Orders. – Washington – Cleveland: Corpus Books 1968. XVIII, 348 S.; Lw. S 7.95. Übersetzung ins Deutsche: Absolut Null und Nichtig. Zur Ablehnung der anglikanischen Weihen durch die Bulle Leos XIII. „Apostolicae curae" v. 13. 9. 1896. – Trier: Paulinus 1970. X, 432 S. (Studia Anglicana Bd 2) Lw.

Weihen untersucht. Das Ergebnis, zu dem sie gelangt war: daß diese Entscheidung mehr aus kirchenpolitischen als aus theologischen Gründen entsprungen war. Jedoch – so schrieb H. im Schlußkapitel jener Arbeit – auch ein unsachlich begründetes Urteil muß nicht unbedingt sachlich falsch sein. „Jede Neubewertung der Gültigkeit der anglikanischen Weihen wird sich letztlich mit den theologischen Fragen in sich selbst auseinanderzusetzen haben... Diese Aufgabe erfordert eine eigene, eingehende Untersuchung" (284). Das vorliegende Werk ist der ebendort angekündigte Versuch, diesem Erfordernis nachzukommen.

Die Untersuchung befaßt sich in je einem Teil mit dem von der Bulle Leos XIII. erklärten Defekt in der Form bzw. in der Intention der anglikanischen Ordination. Als Anhänge sind angefügt der Text des ersten anglikanischen „Ordinal" von 1550 mit den Varianten seiner Fassung von 1552 sowie eine kurze Behandlung der Beteiligung von Bischöfen aus nicht-römisch-katholischen, von Rom aber anerkannten Sukzessionen (z. B. der altkatholischen) an den Weihen anglikanischer Bischöfe. Hinzu kommen ferner ein ausgewähltes Literaturverzeichnis und ein Index der Namen.

Der erste Teil beginnt wie eine scholastische Disputation: durch eine kurze Analyse der Argumentation von „Apostolicae Curae" wird der Status quaestionis geklärt und durch eine knappe Würdigung der Arbeiten von Francis Clark der entscheidende Adversarius vorgestellt, mit dem sich das ganze Werk auseinandersetzt. Das tragende Argument der Bulle war: Die englischen Reformer, die das „Ordinal" von 1550 schufen, unterdrückten darin alle Anspielungen auf die priesterliche Vollmacht des Opferns; sie schlossen damit bewußt den wesentlichen Kern des kirchlichen Amtes aus; so kann dieses nicht durch das „Ordinal" übertragen werden. Die Frage, die sich hier ergibt, ist zweifach: Was war die theologische Absicht der Autoren des „Ordinal" bei dem Ausschluß jener priesterlichen Vollmacht; und: ist mit dem Begriff des „Opferns" wirklich die wesentliche Substanz des Amtes theologisch beschrieben?

Die Verteidiger der anglikanischen Weihen beantworten die erste Frage damit, daß die Reformatoren die Opferfunktion des Amtes sowie den Opfercharakter der Eucharistie nur um der damit verquickten spätmittelalterlichen Verirrungen willen ausgeschlossen hätten. Clark hat in seinen umfangreichen und gründlichen Arbeiten diese einzige in der Kontroverse noch offene Frage aufgegriffen und nach der Meinung weiter Kreise überzeugend im Sinne der Bulle Leos XIII. beantwortet: Das spätmittelalterliche Eucharistieverständnis war für ihn der allgemeinen Praxis und der theologischen Lehre nach rechtgläubig und gesund, – der Protest der Reformatoren daher ein Angriff auf die Substanz des Glaubens.

H. Ziel ist, gegenüber dem imposanten Werk von Clark zu zeigen, daß im Lichte neuer Einsichten sowohl in die Geschichte der Reformation als in das Wesen der Eucharistie und des kirchlichen Amtes diese Antworten unhaltbar geworden sind.

Kapitel 3–8 untersuchen nun in diesem Sinne das spätmittelalterliche „Meßopfersystem", die mit ihm verbundene Katechese, die es legitimierende Schultheologie, seine Verteidigung durch kontinentale und englische Apologeten sowie die Antworten der Reformatoren darauf. Die Vervielfältigung von Klerus und Messen führte allgemein zur Lehre von einem begrenzten Wert der Messe und von den aufteilbaren und zuteilbaren Meßfrüchten. Die maßlos unsachliche allegorische Deutung der Schrift und der Zeremonien einer lateinischen Liturgie verhinderte allgemein ein Verständnis für das sakramentale Geschehen. Biehls Lehre ist repräsentativ für seine Zeit; für sie steht das Opfer der Messe nicht mehr in innerer Einheit mit dem Kreuzesopfer: es besteht in der Darbringung der bereits verwandelten Gaben und ist die mehr oder weniger verdienstvolle Tat des Preisters, indirekt der Gesamtheit der Gläubigen. Der gesunde Thomismus Cajetans dagegen, den Clark ebenfalls als Repräsentanten seiner Zeit anführt, blieb de facto bezeichnenderweise ein isolierter Einzelfall. Die Apologeten bestanden einfach auf der Lehre, daß die Messe ein wahrhaft versöhnendes, aber unblutiges Opfer sei, das das Kreuzesopfer nicht wiederhole, sondern repräsentiere und seine Früchte zuwende. Die von H. unternommene Untersuchung der englischen Apologeten – Heinrich VIII., J. Fisher, Th. More, Card. Pole, St. Gardiner und R. Smith – ergibt das gleiche Bild (eine isolierte Ausnahme stellt ein Cuthbert Tunstall zuzuschreibendes Dokument dar).

Ihren Protest richteten die Reformatoren in dieser durch unklare Begrifflichkeit und Mißverständnisse belasteten Kontroverse gegen zwei Lehren: daß die Messe neben dem Kreuzesopfer ein Versöhnungsopfer sei und daß dieses Opfer in der Darbringung der bereits konsekrierten Gaben durch den Priester allein bestehe. Diesen Angriffen gegenüber wirkte die bloße Wiederholung rechtgläubiger Formeln aus der Schultheologie nicht erhellend. Beide Seiten waren durch den Nominalismus ihrer Zeit an einem wirklichen Verständnis für die Realität sakramentaler Repräsentation gehindert. Wenn sich bei den katholischen Apologeten gelegentliche Ansätze zu einer solchen Lösung zeigten, so wurden auch sie ohne Bereitschaft zu theologischer und praktischer Konsequenz zur Verteidigung der bestehenden Verhältnisse vorgebracht und daher von den Reformatoren, die ungeduldig gegen diese rebellierten, nicht aufgegriffen.

Haben aber die Autoren des „Ordinal", indem sie alle Anspielungen auf die Opferfunktion des Amtes vermieden, tatsächlich dessen eigentliches Wesen theologisch ausgeschlossen? Und was war ihre eigentliche Absicht? Diese Fragen behandelt H. in Kap. 9 und 10.

Die Bulle Leos XIII. ruht auf der zu ihrer Zeit vorherrschenden Theologie des Amtes, für die die priesterliche Vollmacht der Wandlung und des Opferns in der Messe im Zentrum steht; das Bischofsamt wird in ihrem Zusammenhang oft nicht einmal erwähnt. Dies ist eine Verengung auch gegenüber dem Konzil von Trient, das – wie sich aus dem komplizierten Verlauf der Debatten ergibt – in seinen dogmatischen Aussagen keine umfassende Theologie des Amtes oder auch nur eine Umschreibung seiner Hauptfunktion beabsichtigte und in seinen Reformdekreten ein klares Bewußtsein von der Bedeutung der verkündigenden und pastoralen Aufgabe des Amtes zeigt. Die Einsichten der neueren Theologie entspringen dem Rückgang auf Schrift und Patristik. Erst in nachpatristischer Zeit trat mit dem Schwinden missionarischen Bewußtseins die kultische Vollmacht des Amtes an die Stelle der Verkündigung des Evangeliums. Luther stellte diese Funktion – wenn auch mit vereinseitigender Ausschließlichkeit – wieder als die primäre heraus. Mit der Lehre, daß in der Bischofsweihe die Fülle des sakramentalen Amtes übertragen wird, hebt das II. Vatikanische Konzil die Lehre vom Amt als Opferpriestertum aus den Angeln; die prophetische Aufgabe des Amtes ist nach seinen Aussagen grundlegend für die priesterliche und pastorale.

Die Aussagen des Konzils stehen den offenen und allgemeinen Aussagen des „Ordinal" näher als der einseitigen Theologie des Opferpriestertums, aufgrund deren dieses Weiheformular verurteilt wurde. Es ist seinerseits sicher nicht frei von jeder Einseitigkeit, aber auch nicht schlechter als andere Ordinale (die nicht alle die Opferfunktion erwähnen); und es drückt in seinem Vorwort klar seine Absicht aus, die seit der Zeit der Apostel bestehenden Ämter des Bischofs, Priesters und Diakons unverändert weiterzugeben. Auch in der Praxis gibt die anglikanische Kirche dieser Absicht stets einen völlig eindeutigen Ausdruck. Die Bestimmung des im Ritus übertragenen Amtes geschieht im „Ordinal" durch Schriftzitate, die sich – nach der damaligen Schriftauslegung – auf dieses Amt beziehen. Bei diesen Schriftzitaten geht es nicht so sehr um die inhaltliche Umschreibung einer Funktion, wie um den Hinweis auf dieses Amt in seinem apostolischen Ursprung. So geht es ja auch bei der Ordination nicht um die Übertragung bestimmter Vollmachten und Funktionen an den einzelnen, sondern um dessen Aufnahme in das Kollegium der Amtsträger in der Kirche. „Wenn feststeht", so schließt H., „daß die englischen Reformer beabsichtigten, das ‚Opferpriestertum' abzulehnen, so steht ebenso fest, daß sie beabsichtigten, das neutestamentliche Amt fortzusetzen" (239).

Aus der Aussageabsicht der Autoren des „Ordinal" leitet die Bulle Leos XIII. einen Defekt der anglikanischen Weihen in der Form ab; doch auch die dieser Aussageabsicht entsprechende Intention des Spenders der Weihen ist nach ihr defekt. Die beiden Kritikpunkte lassen sich, sagt H., nicht klar voneinander scheiden. Für den Spender ist nach allgemeiner Lehre nicht das rechte theologische Verständnis des Sakramentes erfordert, sondern nur die Absicht zu tun, was die Kirche tut bzw. was Christus aufgetragen hat. Das Argument der Bulle ist aber nach Clark, daß – vor allem bei der Weihe Parkers – die Bischöfe das „Ordinal" benutzten nicht nur aus einer irrtümlichen Lehrmeinung heraus, sondern mit dem positiven Willen, das auszuschließen, was die Kirche tut und was durch Christi Einsetzung zum Wesen des Sakramentes gehört. Clark meint, daß diese positive Absicht die andere, ebenso vorhandene, außer Kraft gesetzt habe, nach der diese Handlung eindeutig das apostolische Amt übertragen sollte. H. bemerkt, daß die letztere dieser beiden, einander widersprechenden Intentionen eindeutig das Übergewicht habe: die Reformatoren lehnten das Opferpriestertum ab, um so das apostolische Amt unverderbt zu erhalten; sie würden es bejaht haben, wenn sie es als Teil dieses Amtes erkannt hätten. Nach den Moraltheologen, deren Konsens Clark grob verfälscht wiedergibt, entscheidet von zwei widersprüchlichen Intentionen die auf solche Weise vorherrschende über den Wert der Handlung. Es handelt sich aber bei den Reformatoren überdies gar nicht um die positive Absicht, eine mögliche Wirkung ihrer Handlung auszuschließen, sondern um die Überzeugung, daß diese Wirkung grundsätzlich ausgeschlossen und der Glaube daran eine Perversion sei.

H.s Verdikt über Clarks Argument in der Frage der Intention: Es ist in sich falsch, wird von Clark durch entstellende Zitation gestützt und wäre auch, wenn es in sich zuträfe, auf den Fall der anglikanischen Weihen nicht applizierbar.

Abschließend berührt H. noch einige unterschwellig wirksame, irrationale Vorurteile, die die Nichtanerkennung der anglikanischen Weihen auf katholischer Seite mitbegründen. Der Wandel der Atmosphäre, den das Vatikanische Konzil mit sich gebracht hat und der sich überall immer stärker bemerkbar macht, sollte diese Vorurteile rasch beseitigen. So äußert H. auch die Hoffnung, daß die katholischen Bischöfe in England es bald nicht mehr für in ihrem Interesse liegend erachten, daß die anglikanische Kirche nicht als Kirche gilt.

H. hat sich zur Aufgabe gesetzt, die Ergebnisse der heutigen Theologie und Kirchengeschichte auf die Frage der anglikanischen Weihen zu applizieren. Dabei stützt er sich bewußt nur auf solche

Ergebnisse, die bereits eine gewisse allgemeine Anerkennung erlangt haben. Seine Sicht der Reformation gründet vor allem auf die Arbeiten von E. Iserloh und H. B. Meyer; in seinem theologischen Verständnis des Amtes greift er direkt auf die Schrift und die Aussagen des Vatikanum II zurück. Andererseits akzeptiert er bewußt – trotz der allmählich zunehmenden Diskussion darüber – die traditionellen, von „Apostolicae Curae" selbst angewandten allgemeinen Kriterien für die Gültigkeit sakramentaler Weihen. Vom Hintergrund der deutschen theologischen Diskussion her ergibt sich auf diese Weise wohl kaum ein neues Bild der Reformation bzw. der Theologie des Amtes, doch sichert er so seiner Argumentation eine feste Basis und die größtmögliche Wirkungsbreite. Originelle Arbeit leistet er vor allem in der Interpretation der englischen Apologeten sowie in der Diskussion um das Argument Clarks bezüglich des Defektes der Intention. Die klare Erfassung des Status quaestionis und der zielstrebige Aufbau seiner Argumentation, die Gesundheit seines Urteils und die unmißverständliche Formulierung der Ergebnisse sichern dieser Arbeit eine bleibende Bedeutung. Die Sprache ist erfrischend; zu fragen wäre nur, ob sich nicht einige Wiederholungen hätten vermeiden lassen.

Das Werk ist nicht nur eine solide wissenschaftliche Abhandlung; in Zielsetzung, Ansatz und Durchführung geht es um ein akutes Anliegen der kirchlichen Praxis. Welche Wirkung ist zu erhoffen? Sicher hat H. erwiesen, daß für ein Urteil wie das Leos XIII. – fragwürdig, wie es in seinem eigenen Kontext war – spätestens seit dem letzten Konzil keinerlei Begründung mehr gegeben wäre. Diese Tatsache sollte sich im allgemeinen Bewußtsein durchsetzen. Es bleibt aber zu fragen, ob eine Anerkennung des anglikanischen Amtes nach dem Konzil noch in der einseitigen und autoritären Weise geschehen könnte wie seine Verurteilung im Jahre 1896 und ob sie noch auf die isolierten Kriterien gültiger Sakramentenspendung gegründet werden könnte, die die Bulle Leos XIII. anwandte. Der Akt dieser Anerkennung selbst muß in Form und Begründung Ausdruck der Gemeinschaft und Einheit sein, die die getrennten Kirchen heute suchen; und auf der Basis der neuen Einsichten des Konzils kann man heute wohl nicht mehr theologisch argumentieren wollen, ohne auch die traditionellen Gültigkeitskriterien in Frage zu stellen. In dieser ökumenischen und theologischen Perspektive zeigt sich die Grenze von H.s Arbeit: Wie es sein Ziel ist, in der alten, schmerzhaften Kontroverse ein letztes, entscheidendes Wort zu sagen, so bleibt er in Ansatz und Durchführung der Situation dieser Kontroverse verhaftet. Er weist sie vielleicht – hoffentlich! – endgültig der Vergangenheit zu, legt damit aber doch nicht die ausreichende theologische Basis für einen positiven ökumenischen Schritt. Diese Grenze wird noch deutlicher, wenn man die emotionale Wirkung seines Buches in Betracht zieht: Neu an ihm ist, daß hier ein Mitglied der römisch-katholischen Kirche die Sache der anglikanischen Weihen verficht und daß er sich dabei durchweg auf Arbeiten katholischer Theologen und die Dokumente eines Vatikanischen Konzils berufen kann. Es war wohl notwendig, daß dies einmal demonstriert und damit zugleich der wachsenden Überzeugung großer Teile der katholischen Kirche Ausdruck verliehen wurde. Andererseits weiß H. selbst sehr genau, daß er die emotionale Front, wo sie besteht, noch nicht abbaut. Indem er sich zum engagierten Advokaten der anglikanischen Seite macht, kann er nicht das versöhnende Wort für beide Seiten sprechen; dies ist nur in einer Sprache möglich, in der sich das Bewußtsein beider wiederzufinden vermag.

Die Anglikanisch-Römisch-Katholische Internationale Kommission weist in ihren Vorschlägen zur Frage der anglikanischen Weihen einen anderen Weg: Über eine gemeinsam erarbeitete Theologie der Kirche und des Amtes und eine kritische Prüfung der Bedeutung des Begriffes „Gültigkeit" in diesem Zusammenhang sollen die beiden Seiten gemeinsam zur Anwendung ihrer Ergebnisse auf das heutige anglikanische Amt voranschreiten.[2] Die Kommission hofft offenbar, daß auf diese Weise die Kontroverse über die Vergangenheit des anglikanischen Amtes und die Stellungnahme zum Urteil Leos XIII. sich vermeiden lassen. Erfordert wäre nach ihr nur der Nachweis, daß innerhalb der römisch-katholischen Kirche bezüglich der theologischen Voraussetzungen der Bulle Leos XIII. eine legitime Lehrentwicklung stattgefunden habe, die – ohne den Prinzipien der früheren Lehre und Praxis zu widersprechen – heute ein anderes Urteil über das anglikanische Amt ermöglichte.[3] Solches Vorgehen würde dem Schriftwort entsprechen, das die Häupter der beiden Kirchen bei ihrer historischen Begegnung in Rom am 14. März 1966 über den von ihnen eingeleiteten Dialog stellten: „Wir vergessen, was hinter uns liegt und strecken uns aus nach dem, was vor uns liegt."[4]

Trier Johannes Lütticken O. S. B.

[2] Vgl. Malta-Report Nr. 19 (unveröffentlicht).

Schäfer, Rolf: **Ritschl. Grundlinien eines fast verschollenen dogmatischen Systems.** – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1968. VIII, 220 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 41) Lw. DM 30.–

Der Verf., Schüler von Gerhard Ebeling, schreibt im Vorwort seiner Habilitationsschrift: „Ritschls Theologie ist zugleich verschollen und gegenwärtig. Seine Schriften werden kaum mehr gelesen – nur dann und wann gedenkt man seiner als des alle Verkehrtheit seines Jahrhunderts vollendenden Ketzervaters. Wer sich jedoch der Mühe des Lesens unterzieht, findet unter der leichten Decke des altertümlichen Ausdruckes die kostbarsten Güter unserer zeitgenössischen Theologie ausgebreitet" (S. V). Mit dieser kühnen These tritt Schäfer der Auffassung Karl Barths entgegen: „Ritschl bedeutet eine Episode und gerade nicht eine Epoche in der neueren Theologie." (Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 3. Aufl. Zürich 1960, S. 598) Das Bild Ritschls, welches Barth zeichnet, hat seit dem ersten Erscheinen seiner Protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert die öffentliche Meinung bestimmt. So sieht sich der Verf. gezwungen, zunächst die neueren Deutungen der Ritschlschen Theologie sorgfältig abwägend zu untersuchen, um dann das theologische System Ritschls „in seinem Grundgerüst wiederzugeben" (7). Er geht dabei von der letzten Gestalt dieser Theologie aus und berücksichtigt heutige Fragestellungen.

In einem ersten Abschnitt wird der christologische Ansatzpunkt der gesamten Theologie Ritschls erörtert: Die Verkündigung des Reiches Gottes durch Jesus, – Ritschl deutet das Reich Gottes durch Schleiermachers Begriff des höchsten Gutes – sein öffentliches Wirken, sein Tod, erwachsend aus der „Berufspflicht" Jesu, seine Auferstehung und sein Verhältnis zur Gemeinde. Von diesem Ansatzpunkt her entwickelt Ritschl seine Gotteslehre. Er lehnt die natürliche Theologie ab und bestimmt den Begriff Gottes aus dem Gottesverhältnis Jesu. Aus der Liebe als dem Wesen Gottes ergibt sich dann das Verständnis von Schöpfung und Geschichte ebenso wie die Lehre von Gottes Eigenschaften. „Gott und sein Reich stehen so zueinander in Wechselbeziehung, daß die Attribute des einen sich in denen des anderen spiegeln" (71).

Aufgrund seines Offenbarungspositivismus versteht Ritschl die griechische philosophische Gottesspekulation als Reflexion auf die im Mythos geschehene Selbsterschließung Gottes, die natürliche Theologie als Fortbildung jenes Gedankens, der den geschichtlichen Mutterboden vergessen hat.

Von diesem Ansatz aus kritisiert Ritschl die bisherigen Theologien, welche die sittliche Weltordnung zumeist aus „scheinbar allgemein vernünftigen Verhältnissen unter Menschen" (92) entwickeln, statt auf die Gottesherrschaft als einziges Fundament zu rekurrieren. Von der sittlichen Grundanschauung des Reiches Gottes allein her wird infolgedessen Widersittliches oder Sündhaftes erkannt und bemessen, ebenso wie von dem durch Jesus ermöglichten Vertrauen auf Gott. Da es Sünde im eigentlichen Sinne nur im Umkreis der Gemeinde gibt, Sündhaftes setzt ja die Begegnung mit der geschichtlichen Offenbarung voraus, Sünde aber von Gott in Jesus Christus verziehen wird, so denkt Ritschl Sünde als Unwissenheit. Lediglich die endgültige Ablehnung Christi ist Sünde wider den Hl. Geist. Grundsätzlich ist Sünde durch Freiheit vermeidbar. Einen Urfall lehnt Ritschl ab.

Im Entwurf der Dogmatik schließt sich an die Sündenlehre nochmals eine Erörterung der Christologie an. Ritschl bestimmt hier den Ort Christi in der Offenbarungsgeschichte. Interessant ist die Kritik an der traditionellen Lehre von Christi Ständen und Ämtern. Ritschl bestimmt den Sinn der Gottesprädikation Christi vom unbedingten Glauben und Vertrauen der Gemeinde her, von der Seligkeit, die dem Christen durch seinen Erlöser zuteil wird, kurz durch den „Wert", welchen Christus für den Glaubenden darstellt.

Durch den gläubigen Bezug zu Christus wird der Mensch dem Reiche Gottes eingefügt. Dieses ist als höchstes sittliches Gut unsichtbar, da die Liebe, welche es bestimmt, der Beobachtung unzugänglich ist. In Fortführung Schleiermacherscher Gedanken fügt Ritschl seinen Ausführungen über das Reich Gottes seine Lehre vom Beruf als der jeweiligen Konkretion sittlicher Imperative ein. Das sittliche Lebenswerk erscheint als Fülle christlicher Existenz.

[3] Vgl. Nr. 16 und 17 der Arbeitsvorlage der Kommission über „Church and Ministry" nach ihrem zweiten Treffen (Sept. 1970 in Venedig), u. a. in: Theology, Vol. LXXIV, Febr. 1971 (S. 66f).

[4] Vgl. die Gemeinsame Erklärung von Papst Paul VI und Erzbischof M. Ramsey am 24. März in Rom: AAS 58 (1966) S. 286/288.

Das religiöse Verhältnis, welches mit der Begegnung Christi gegeben ist, konkretisiert sich in der sichtbaren Kirche. In der Gemeinde, welcher primär die Rechtfertigung Gottes gilt, wird auch der einzelne gerechtfertigt.

Die Trinitätslehre ist schließlich nach Ritschl die letzte Synthesis der Theologie. Ritschl lehnt zwar die metaphysisch begriffene Trinitätsspekulation ab, entwickelt aber eine funktionale, heilsökonomische Trinitätslehre, welche eine Wesenslehre einschließt.

Der Verf. beendet seine Darlegungen mit einer Erörterung der theologischen Prinzipienlehre Ritschls. Einige Beilagen aus den Dogmatik- und Ethik-Kollegs Ritschls ergänzen die Ausführungen.

Die gelehrte Arbeit, reich dokumentiert, durch theologiegeschichtliche Querverweise höchst aufschlußreich, führt den Leser schließlich doch mit einem gewissen Unbehagen bzw. einer Reihe von Fragen an den Schlußabschnitt. Die Fragen beziehen sich auf die einleitende These, unter der leichten Decke des altertümlichen Ausdrucks fänden sich die kostbarsten Güter unserer zeitgenössischen Theologie ausgebreitet (vgl. S. V). Zwar tauchen im Werk Ritschls immer wieder Problemstellungen auf, die sich der heutigen Theologie in ähnlicher Form stellen: Die Frage nach der Einheit von historischen Forschungsergebnissen und der Dogmatik, von Religionsgeschichte und dogmatischem Offenbarungsverständnis usw. Die zentrale Problematik heutiger Theologie scheint aber doch in einer tiefer zu erbohrenden Schicht zu liegen. Sicherlich schlummert sie auch tief irgendwo unter der Decke der Theologie Ritschls, aber dann müßte diese Theologie auf ihre Fundamente hin befragt werden. Es müßte kritischer bedacht werden, inwiefern die Theologie Ritschls das gängige Welt- und Menschenbild der Zeit verfestigt oder aufgesprengt hat.

Solchen Erwägungen wendet sich der Verf. erst auf den zwölf Seiten seines Schlußkapitels zu. Er spricht von der Doppelgesichtigkeit der Theologie Ritschls, welche einerseits durch einen Offenbarungsbegriff bestimmt ist, der die Offenbarung Gottes in Jesus Christus als vollständige Selbsterschließung versteht: „Gott hat sich in Christus v o l l s t ä n d i g o f f e n b a r t. Durch den Heiligen Geist, welcher in der von Christus gestifteten Gemeinde wirkt, erkennen wir die Tiefen Gottes, Mittel dazu ist das auf der Wahrhaftigkeit Gottes beruhende lesbare Wort Gottes. Von da aus ist nicht nur eine vollständige Erkenntnis Gottes möglich, sondern auch die Erkenntnis des von Gott gewollten zukünftigen Weltzieles – heute würde man auch sagen: des Erwartungshorizontes –, mithin des Planes der göttlichen Weltlenkung, in welcher die Offenbarung wieder den Knotenpunkt bildet" (179). Der Verf. zeigt überzeugend, wie dieser Offenbarungsbegriff die gesamte Theologie Ritschls konditioniert (vgl. Sachregister, S. 219, Offenbarung, Vollständige).

Auf der anderen Seite deutet der Verf. sehr summarisch und knapp Züge der Ritschlschen Theologie an, welche der Zukunft zugewandt sind. Die Alternative, vor der die heutige Theologie stehe, sei damit im Werke Ritschls vorgezeichnet.

Handelt es sich hier wirklich um eine Alternative für die heutige Theologie? Weist Ritschls Offenbarungsbegriff einen im Ernst begehbaren Weg? Hier wird doch die Präsenz Gottes und Erkennbarkeit seines Willens auf die Weise eines vorliegenden Sachverhaltes gedacht, der dem Glaubenden ähnlich zugänglich ist, wie dem Physiker – als Eingeweihten – physikalische Sachverhalte. Herrscht von diesem Offenbarungsverständnis her nicht eine solche Eindeutigkeit aller Glaubenssätze, daß die Dunkelheit des Glaubens, der Kirche wie des einzelnen, die Anfechtung hinweggedeutet sind? Wie steht es aber dann um die Selbstverständlichkeit, mit der Ritschl seine Berufsethik entwickelt? Wird hier tatsächlich mehr sichtbar als die Sanktionierung einer am Lebenswerk orientierten bürgerlichen Gesellschaft? Vielleicht hält sich der Verf. diesen Weg Ritschls offen, weil ihm die Alternative einen so schmalen Weg weist, daß auch er kaum begehbar erscheint? Dieser Weg wird dem Verf. zufolge gewiesen durch die Worte Glauben, verstanden im Sinne personalen Glaubens, und Gewissen. Hier werde Evidenz für die theologische Wahrheitsfindung erlebt. Diese Worte sind ehrwürdig durch ihre Geschichte, aber bedürfen sie nicht der Begleitung anderer Worte, die im Strom der Glaubenstradition ebenfalls Gewichtiges zur Sprache gebracht haben?

Man möge diese Anmerkung nicht mißverstehen. Sie entspringen keiner Lust an der Kritik. Sie entstammen der Sorge um die Entfaltung einer Glaubenslehre, welche die Probleme der Zeitgenossen aufnimmt und so Glaubwürdigkeit bei sich hat. Selten hatte der Rez. bei der Lektüre eines Buches so deutlich den Eindruck, daß eine solche Aufgabe nur durch eine gemeinsame, ökumenische Arbeit gelöst werden kann.

Münster Peter Hünermann

Maas-Ewerd, Theodor: **Liturgie und Pfarrei.** Einfluß der Liturgischen Erneuerung auf Leben und Verständnis der Pfarrei im deutschen Sprachgebiet. – Paderborn: Bonifacius-Druckerei (1969). 414 S. kart. DM 24.–

Theodor Maas-Ewert, 1964–1968 Assistent bei E. J. Lengeling am Liturgiewissenschaftlichen Seminar der Universität Münster, seither Pfarrer in der Nähe von Münster und Dozent für Liturgiewissenschaft am Priesterseminar Münster, legt hier seine Dissertation vor, die 1967 in Münster angenommen wurde. Die Arbeit untersucht, angeregt von der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, die „Wechselbeziehungen zwischen der liturgischen und der pastoralen Neubesinnung der vergangenen Jahrzehnte" (16). Die Untersuchung, äußerlich in drei Teile gegliedert, geschieht in sieben historisch orientierten Kapiteln und einem achten systematisch ausgerichteten.

Der erste Teil behandelt in drei Kapiteln den Weg, den die liturgische Bewegung in die Pfarreien hinein genommen hat, von einem seelsorglich nicht interessierten archäologischen Ausgangspunkt über die pastorale Wende durch Beauduin und Pius X. bis zur liturgisch akzentuierten Seelsorgspraxis deutscher Pfarreien unter dem nazistischen Verbot aller außerkirchlichen Betätigung. Das erste Kapitel (27–65) gibt eine knappe, zuverlässige Übersicht über die Entfaltung der liturgischen Erneuerung, konzentriert um die Namen Guéranger (Solesmes, Beuron), Beauduin („Mechelner Ereignis"), Herwegen (Maria Laach und der Akademikerkreis), Männer der katholischen Jugendbewegung. Das zweite Kapitel (66–115) zeigt an vier gut gewählten Paradigmen (Heilig-Geist in Frankfurt, St. Paul in München, St. Marien in Mülheim, St. Leopold in Wien-Gersthof), wie die liturgische Erneuerung in den Zwanziger und Dreißiger Jahren von der Ebene kleiner Gruppierungen in die Breite einzelner Pfarreien eindrang. Es nennt Impulse, die dazu beitrugen (Pius Parsch, den schlesischen Erzpriester Stephan von Marklissa, das Leipziger Oratorium). Ihre nachhaltige Wirksamkeit erklärt das dritte Kapitel (115–131) damit, daß sie der speziellen seelsorglichen Not dieser Jahre begegneten, wo Mängel und Grenzen der Vereinsseelsorge immer spürbarer wurden und die Seelsorge wieder mehr an den zentralen Lebensvorgängen der Kirche sich auszurichten begann, der Wortverkündigung und dem Sakrament.

Der zweite Teil der Untersuchung mit den Kapiteln vier bis sechs sucht das neue Verständnis der Pfarrei darzustellen, wie es sich unter dem Einfluß der liturgischen Erneuerung bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs in der deutschen theologischen Literatur ausbildete. Als Hintergrund dazu orientiert Kapitel IV (135–159) knapp und zutreffend über das durchaus pastorale, aber doch sehr organisatorisch bestimmte Verständnis von Pfarrei und Pfarrseelsorge in der Zeit vom Trienter Konzil bis ca. 1925, wo ein mehr organisches Verständnis der Pfarrei erwachte, wie es in den liturgischen Arbeiten von Athanasius Wintersig, Pius Parsch, Konrad Jakob, Johannes Pinsk und schließlich bei Constantin Noppel zu Tage trat. Die Gedanken dieser Männer werden im V. Kapitel (159–213) ausführlich dargestellt. Das sechste Kapitel (213–249) zeigt, wie dieses Verständnis der Pfarrei als einer um und vom Altar lebenden Gemeinde in die Breite und Tiefe wuchs durch zwei Faktoren: die äußere Bedrängnis der nationalsozialistischen Zeit und die innerkirchliche Auseinandersetzung um die liturgische Bewegung (Kassiepe, Doerner – Guardinis „Wort zur liturgischen Frage", die Sammelbände im Alsatia-Verlag).

Der dritte Teil der Arbeit will die Frage nach Wesen und Bedeutung der Pfarrei dann grundsätzlich klären. Auch hier behandelt ein Kapitel (das siebte: 253–320) zuerst historisch die liturgischen Argumente in der Diskussion um die Pfarrei, wie sie in den Nachkriegsjahren sich lebhaft entfaltete. Für die Heftigkeit dieser Kontroverse nennt M.-E. drei Gründe: die Verabsolutierung des Pfarrprinzips, das sich in der Nazizeit so bewährt hatte; die Besorgnis, die leidige „Vereinsmeierei" könne wieder aufleben; das unverbundene Nebeneinander des apologetischen und des dogmatischen Kirchenverständnisses in der Theologie. Die Diskussion gravitierte um die organisatorisch-praktische Frage („Pfarrprinzip": 259–266) und um die theologische Reflexion über Pfarrei („Theologie der Pfarrei" mit den Exponenten O. von Nell-Breuning und F. X. Arnold: 266–280). Eigentlich liturgische Argumente spielten in diesem Streit kaum eine Rolle und doch ist die liturgische Erneuerung die „indirekte Ursache" für die Wiederentdeckung der Pfarrei, weil erst sie die Pfarrei in der Gottesdienstfeier als lebendige Gemeinschaft, als Christusorganismus erleben ließ (280–283). Der Verfasser resumiert daraus mit Recht, daß es keine eigentliche „Theologie der Pfarrei" geben könne, wohl aber eine der in der Pfarrei lebenden Kirche (283–298), so daß das vorläufige Ergebnis dieser Auseinandersetzungen sich 1956 kristallisieren konnte in K. Rahners Aufsatz „Zur Theologie der Pfarrei", der in Wirklichkeit eine Theologie der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde bietet (298–230).

Das letzte Kapitel legt dann systematisch dar, wie Pfarrei heute aus der Sicht ihrer Gottesdienstfeier verstanden werden muß (320–382). In einem ersten Überlegungsgang zeigt der Verfasser, wie in der Liturgiefeier der Pfarrei „Kirche" zur Darstellung kommt (322–356); sein Grundgedanke ist: Die pfarrliche, vor allem sonntägliche Eucharistie versam-

melt die Gläubigen aller Schichten und Richtungen um den Altar und transzendiert so, anders als die Gottesdienste sonstiger Gruppen, alle menschlichen Verschiedenheiten; dadurch tritt Kirche im Gottesdienst der territorialen Pfarrei vollkommener in Erscheinung als in Gruppengottesdiensten.

Diese Tendenz, die schon in den voraufgehenden „Vorläufigen Ergebnissen" (310–320) anklingt, wird präzis so vertreten: „Zwar repräsentieren zweifelsohne auch die Gläubigen einer Personalpfarrei (Studenten, Soldaten usw.) und jede andere Gemeinschaft, die sich zum Gottesdienst zusammenfindet, die Kirche; aber aus den vorhergehenden Darlegungen dürfte deutlich geworden sein, daß die Bischofs-Kirche und somit „die über den ganzen Erdkreis hin verbreitete sichtbare Kirche" in der territorialen Pfarrei voller und deutlicher in Erscheinung tritt als in irgendeiner Gruppe oder Gemeinschaft, die jeweils nur Christen eines Standes, eines Berufszweiges, eines Geschlechtes oder eines Lebensalters verbindet. In der Pfarrei wird greifbar, daß und wie die Kirche hier ihre Kraft zu einer alle und alles umspannenden Gemeinschaft wirksam ausübt" (354).

In einem zweiten Überlegungsgang (356–382) fragt M.-E. umgekehrt nach der Bedeutung der Eucharistiefeier für die pfarrliche Seelsorge. Vor allem der sonntägliche Pfarrgottesdienst ist ihm der Ort, wo christliche Bruderschaft konkret und spürbar verwirklicht wird; denn „die Brudergemeinde der Christen besteht ... aus denen und nur aus denen, die wenigstens mit einer gewissen Regelmäßigkeit sich als Teilhaber an der Eucharistiefeier einfinden" (364 mit einem Zitat von J. Ratzinger). Solch volle, bewußte und tätige Teilnahme an der Eucharistie drängt und ermutigt die Gläubigen zur Ausübung ihres Dienstes und ihrer Sendung. Zwar muß der pluralistischen Gesellschaft von heute auch eine plurale Seelsorge entsprechen; doch bleibt die lebendige Mitte der Seelsorge die im Bistum lebende Pfarrei, die im sonntäglichen Gottesdienst alle sozialen Unterschiede überwindet und die Gläubigen als Kirche versammelt und zum Dienst am Heil der Welt befähigt. Die so erlebte Gemeinschaft in der Pfarrei gibt aller spezialisierten Seelsorge erst den notwendigen Rückhalt; sie ist „Wurzelboden und Mutterschoß der Ausgliederung" (381).

Die Arbeit im ganzen ist zunächst eine solide geschichtliche Untersuchung über die engen Beziehungen zwischen der liturgischen Erneuerung und der pastoralen Neubesinnung in unserm Jahrhundert. Quellen und die vorhandene einschlägige Literatur sind ausgiebig genutzt, das Material gut gesichtet und übersichtlich ausgebreitet, die Darstellung klar und flüssig zu lesen. Besonders erwähnt sei die verdienstliche und mustergültige Behandlung der vier ausgewählten Pfarrgemeinden (66–89). Materiale Vollständigkeit ist bei dieser Untersuchung weder nützlich noch intendiert (Ergänzungshinweis in der Besprechung durch W. Dürig in der MThZ 21 1970 165–166), wohl aber paradigmatische Richtigkeit; hier sind die Leitlinien der Entwicklung sicher richtig gezeichnet, die Akzente und Wendepunkte im Fluß der Bewegung richtig aufgespürt.

Das eigentliche Anliegen der Arbeit ist aber erkennbar nicht diese verdienstvolle geschichtliche Untersuchung, sondern die im letzten Kapitel systematisch vorgetragene These, die schon auf den vorausgehenden historisch orientierten Seiten immer wieder aufblinkt: In der Pfarrei, vor allem in deren sonntäglichem Gottesdienst, tritt die Kirche vollkommener in Erscheinung als in den gottesdienstlichen Versammlungen einer einzelnen Gruppe, weil die Pfarrei alle menschlichen Verschiedenheiten transzendiert, Männer und Frauen, Sklaven und Freie, Hellenen und Barbaren ohne Unterschied und Ansehen der Person um den Tisch des Herrn versammelt. An dieser Grundposition hakt berechtigte Kritik ein, etwa in der Besprechung durch H. B. Meyer in der ZkTh 92 1970 353–355 oder noch schärfer in dem Artikel „Liturgie und Pfarrei" von P. Lippert in der Zeitschrift „Theologie der Gegenwart" 13 1970 156–160. Es ist wirklich eine Frage, ob es heute gerade und fast nur die lokal umschriebene Pfarrei ist, die Kirche in ihrer einigenden Kraft in Erscheinung treten läßt; was der Verfasser von der Liturgie der Pfarrei sagt, gilt doch genau so von jeder brüderlichen Versammlung zum Gottesdienst, die im Raum des Bistums geschieht: „... gelehrt, die Liturgiefeier in der Pfarrei deutlicher als unter dem Oberhirtenamt des Bischofs gefeierte Liturgie zu sehen. Sie erscheint zunächst als Liturgiefeier mit dem Bischof, der sich in den Pfarreien regelmäßig und dauernd durch den generell beauftragten Pfarrer oder durch einen anderen Priester seines Presbyterkollegiums vertreten läßt. Die pfarrliche Liturgiefeier ist somit erkennbar als Liturgiefeier der bischöflichen Ortskirche. Über den Bischof, der in Kommuniongemeinschaft mit den anderen Bischöfen und ihren Kirchen steht, wird sie zur Liturgiefeier der Gesamtkirche" (346f). Ist etwa die Bergmesse, die von einem sonst in einem Spezialdienst stehenden Priester mit einer von überallher bunt zusammengewürfelten Schar von Bergfreunden gefeiert wird, nicht genauso gut und so sichtbar Gottesdienst der aus allen Völkern und Stämmen geeinten Gemeinde des Neuen Bundes? Es gibt darum tatsächlich, um mit dem Verfasser zu sprechen, keine „Theologie der Pfarrei" (293f), wohl aber eine „Theologie der liturgiefeiernden Gemeinschaft" (268), und die ist eben nicht an die Pfarrei gebunden. Die erlebbare Regelmäßigkeit, mit der die tätigen Glieder der „Pfarrgemeinde" (mit diesem Terminus bezeichnet der Verf. die Pfarrangehörigen, die die Liturgie in der Pfarrei mittragen, und hebt sie dadurch ab von der „Pfarrei" als der Summe der Katholiken, die im Pfarrgebiet wohnen: S. 23 Anm. 12) sich zum Gottesdienst versammeln, gibt der Pfarrei zwar ein Plus vor zufälligen Gruppierungen, die sich nur das eine oder andere Mal zum Gottesdienst zusammenfinden; aber auch diese Regelmäßigkeit ist keine Besonderheit nur und gerade der Pfarrei. Die diakonia, der brüderliche Dienst, der ein weiteres wesentliches Kennzeichen der neutestamentlichen Gemeinde ist, ist ebenfalls zwar in der Pfarrei institutionell stärker verankert, aber er kann in anderen Gemeinschaftsformen genauso lebendig, wenn nicht sogar intensiver geübt und bezeugt werden. So ist die konkrete Kritik von M.-E., „es wäre ein Widerspruch zum Neuen Testament, wenn man die Eucharistiefeier grundsätzlich und auf die Dauer an soziologische Gruppen ... binden würde" (330), durchaus richtig und wichtig; die Pfarrei ist unter diesem Gesichtspunkt ein ständig mahnendes Korrektiv für die vielfältigen Gruppierungen im Raum eines Bistums; aber ein Sonderwert der Pfarrei läßt sich daraus theologisch wohl kaum erheben. Der Glaube kann und muß seine Kraft, alle völkischen und sozialen Unterschiede in die eine Kirche Christi integrieren zu können, immer und überall beweisen, nicht nur im Gottesdienst der Pfarrei.

Des weiteren ist offensichtlich, daß unsere tatsächlichen Pfarrgemeinden kaum jemals „Gemeinden" sind und auch der pfarrliche Sonntagsgottesdienst im Normalfall nicht mehr alle Altersstufen, alle Interessenslagen und sozialen Stände an einem Tisch vereinen kann. Gerade das, was M.-E. als Proprium der Pfarrei hervorhebt, ereignet sich in der Pfarrei heute tatsächlich weithin nicht. Pfarrei behält trotzdem sicher ihre Bedeutung als am Ort sich ereignende Kirche; Haus, Heirat, Geburt der Kinder, Schule, Grab, solche Erlebnisse geben dem Menschen auch unserer Pendler- und Nomadenkultur eine Bindung an eine örtlich bestimmte Gemeinschaft, und in diesen Zusammenhängen hat der Gottesdienst oft wirklich noch integrierende Kraft. Aber neben diese überkommenen Komponenten menschlichen Lebens und Zusammenlebens treten in unserer Freizeitgesellschaft doch viele weitere Komponenten und diese lassen sich oft nicht auf der soziologischen Basis des Nebeneinanderwohnens in die Gemeinde einfügen. Darum ist die Pfarrei und ihr Gottesdienst heute wohl nur ein Teilweg und nicht d e r Weg, die Kirche präsent zu machen. Ich möchte deswegen meinen, es sei durchaus beabsichtigt, wenn nicht geradezu providentiell gewesen, wenn Artikel 42 der Liturgiekonstitution von den räumlich verfaßten Gemeinden sagt, sie stellten „in gewisser Weise (quodammodo)", und nicht wie der Entwurf sagte, „in sich vollkommener (in se perfectius)" [als andere Gruppen] die über den ganzen Erdkreis hin verbreitete sichtbare Kirche dar. Das „quodammodo" sollte nicht, wie das S. 338 geschieht, durch das „in se perfectius" interpretiert werden (die Genese der Änderung ist bis heute nicht geklärt).

Gerade im Zusammenhang dieser kritischen Bemerkungen behält die Arbeit von M.-E. ihre große Bedeutung. Sie markiert deutlich den Wendepunkt, auf den die in ihr geschilderte Entwicklung hinsteuert.

Allein die Tatsache der Untersuchung macht den Wandel deutlich: in herkömmlicher Einteilung ist sie eine pastoralgeschichtliche Untersuchung, und doch heißt sie mit Recht eine liturgiewissenschaftliche Arbeit; denn Gottesdienst wird heute nicht mehr in sich stehend betrachtet, als ein Geschehen, das nach eigenen inneren Gesetzen abläuft, sondern als entscheidende Lebensäußerung der Gemeinde, als Konkretion von Kirche. Das ist auch das Ergebnis des in der Arbeit untersuchten Entwicklungsprozesses: Gottesdienst kann nicht in Abstraktion von Gemeinde gefeiert und begriffen werden, kann ohne Einordnung in den lebendigen Zusammenhang der Gemeinde auch nicht adäquat untersucht und dargestellt werden; Liturgie lebt in und mit Kirche.

Hier setzt die gewandelte Fragestellung unserer Tage an, die in der Arbeit von M.-E. nicht mehr ausdrücklich angesprochen wird, zu der aber entscheidende Elemente einer Antwort mitgege-

ben werden: Wie muß der Gottesdienst gestaltet und gefeiert werden, damit die konkrete versammelte Gemeinde darin sich wirklich als von Gottes Liebe zusammengerufen erfährt, brüderliche Gemeinschaft erlebt und den Impuls bekommt, die ihr von Christus gegebene Sendung im alltäglichen Leben zu verwirklichen? In der Untersuchung ist der erste Schritt der pastoralen Wendung der Liturgie geschildert: die überlieferte Liturgie wird als festes Gebilde der Gemeinde zwar verständlich und erlebbar gemacht, aber ihr dabei einfach wie ein Gehäuse übergestülpt. Dem scheint heute ein zweiter Schritt der pastoralen Wendung zu folgen: die Gemeinde macht sich das Gehäuse plastisch und formt den Gottesdienst nach ihrem Zuschnitt. Daß auf diesem Feld im Augenblick viel Wildwuchs zu beklagen ist, ist offensichtlich. Die Untersuchung gibt hier ein wichtiges Korrektiv zur Hand und warnt zu Recht vor einem Gottesdienst, der nach dem Maß der einzelnen kleinen Gruppe zugeschnitten und damit verkürzt ist.

Der Wandel greift aber tiefer. M.-E. spricht in seiner Arbeit beiläufig selber davon: „Auf der Grundlage des bis zum Jahre 1956 Erreichten wurde inzwischen – besonders unter dem Einfluß der Pastoralsoziologie – die Diskussion um das sogenannte Pfarrprinzip fortgesetzt. In ihr dominiert die Frage nach der Wirksamkeit der Pfarrei in der heutigen Gesellschaft, in der sich als Teilfragen Überlegungen zur Reform des Pfarrinstituts abzeichnen" (257f). Es ist die Frage nach der Wirksamkeit aber nicht nur der Pfarrei, sondern viel grundsätzlicher nach der Wirksamkeit der Kirche; mit großem Ernst fragen heute die Christen, was denn nun die Aufgabe der Kirche in und an unserer Welt sein kann und muß. Es ist auch ganz offensichtlich, daß eine der konkreten Situation angepaßte und damit veränderte Aufgabenstellung zu neuen Organisationsformen führt, Pfarrei in ihrer bisherigen Form zum Teil sogar in Frage stellt. Aber das Grundprinzip muß auch in neuen Formen wirksam bleiben: Brüderliche Gemeinschaft, die im Gehorsam gegen Gottes Wort zusammensteht und in der Kraft des Heiligen Geistes Christi Dienst weiterführt. Damit bleibt der grundsätzliche Zusammenhang zwischen kirchlicher Gemeinschaft und Eucharistie, wie er im Fall der Pfarrei von M.-E. mit Recht herausgearbeitet worden ist, bestehen auch für andere mögliche Formen, in denen Kirche sich in Zukunft ereignen kann und ereignen muß, wenn sie in einer veränderten Welt sichtbar bleiben will.

Der Arbeit von M.-E. bleibt darum ein doppeltes Verdienst: eine übersichtliche und gut informierende Bestandsaufnahme des bisherigen Weges an einem deutlich erkennbaren Wendepunkt der Pastoration und die Herausarbeitung eines entscheidenden Gesichtspunktes (der Integration menschlicher Verschiedenheit in der einen Eucharistie) für alle Organisationsformen, in denen Kirche sich in Zukunft ereignen mag.

Sinnstörende Druckfehler: S. 22, lt. Absatz „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft", nicht: Literaturwissenschaft. S. 337, erste Anm.zeile: einem andern zuhört, nicht: zugehört. Im Literaturverzeichnis S. 396 sollte deutlich werden, daß MAYER A. (L.) und MAYER-PFANNHOLZ identisch sind.

Bad Tölz Rupert Berger

The Manual from Notmark. (Hrsg. v. Knud Ottosen). – Copenhagen: Verlag Gad 1970, 124 S. (Gl. kgl. Saml. 3453, 8°. Bibliotheca liturgica Danica, Series latina Vol. 1) kart. dkr 27.–

Das „Manuale von Notmark", ein handschriftliches spätmittelalterliches Rituale für den Weltklerus, stellt den Auftakt einer Reihe dar, welche in zwei Abteilungen gegliedert ist, und die Ausgabe „aller dänischen liturgischen Texte" im Auge hat. Die erste Serie, wozu das hier interessierende Buch zählt, will die lateinischen, eine zweite die dänischen Ordnungen, letztere speziell seit der Reformation, publizieren. Außer der Edition entsprechender Formulare (geplant sind jeweils eigene Bände) wird jedes Werk eine Einführung enthalten – die des vorliegenden ist von K. Ottosen erstellt – die sich mit historischen, geographischen und chronologischen Daten beschäftigt. Dabei darf es als erfreulich gelten, daß man den dänischen Texten eine Parallelübersetzung in einer der gegenwärtigen Hauptsprachen beizufügen gedenkt.

Bei der untersuchten Handschrift handelt es sich um eine lateinische Agende des 14./15. Jh., beheimatet in Notmark, einer kleinen Gemeinde der Insel Als (Süddänemark). Der südliche Teil der Insel gehörte im Mittelalter zur Diözese Schleswig, der nördliche, in dessen Bereich das erwähnte Notmark lag, zum Bistum Odense. Im Jahre 1669 besuchte König Friedrich III. von Dänemark die besagte Insel und erbat sich dabei zwei Bücher als Geschenk, eines davon unser Rituale. Das Werk wurde dann der königlichen Bibliothek in Kopenhagen unter der obigen Nummer eingegliedert.

Der Hrsg. geht in seiner Untersuchung zunächst auf die bibliographischen Befunde (Einband, Schließen, Schriftträger: Pergament, Linien, Schrift, Blattreiter, Zutaten) ein und gibt der Meinung Ausdruck, daß wir es mit einem vollständigen Exemplar zu tun haben. Nach einer kurzen Kennzeichnung des Inhaltes, wobei monastische Herkunft ausgeschlossen wird, begegnen uns Bemerkungen zur Datierung (14./15. Jh.).

Wichtig sind die folgenden Erörterungen zur Herkunft, wobei bemerkt sei, daß äußere Hinweise bzgl. Entstehung usw. fehlen. Auf Grund innerer Kriterien und Textvergleiche kommt der Autor jedoch zum Schluß, es müsse sich eindeutig um ein Rituale aus dem Bistum Odense handeln (23); bei einigen Sonderheiten scheinen Einflüsse von Evesham, England (20; 24f) vorzuliegen. Zur Unterbauung des zuletztgenannten Faktums werden zeitgeschichtliche Daten herangezogen. Beachtenswert, daß wir dabei auch auf andernorts feststellbare Phänomene wie Reform und Vereinheitlichungstendenzen stoßen (26f). Nach einem Blick auf die Schrift spricht Vf. über das Sondergut der Agende: eine *„Benedictio villae"* mit jährlicher Erneuerung. Sie ist von Unglücksfällen, etwa „schwarzem Tod" und (Tier-) Seuchen bedingt. Da solche Plagen in der damaligen Zeit nicht selten waren, ergeben sich zur Aufhellung der Hintergründe des Rituale keine weiteren Aspekte.

Der zweite Hauptteil des Buches umfaßt die liturgischen Formulare. Wir treffen dabei zunächst folgende Stücke: die Benedictio salis et aquae mit Besprengung, eine Benedictio maior salis et aquae, die bereits erwähnte Ordnung: „Qualiter benedicantur et villae" sowie die „Benedictio villae annuatim" (also jährliche Wiederkehr). Dazu kommen die Vorlagen für die Taufe, die Trauung (mit Messe), die Benedictio thalami, den Krankenbesuch (mit Wassersegnung, Beichte, Kommunion, Krankensalbung), die Speisesegnung (Brot, Fleisch, Schinken, Käse nebst Butter, Eier), die Osternachtsfeier (mit Feuer-, Osterkerzen- und Wassersegnung), die Litanei, das Begräbnis, die Kerzensegnung am Lichtmeßtag mit Prozession und die Palmensegnung. Die Grundsätze der Edition korrespondieren im wesentlichen mit dem auch sonst üblichen Verfahren. In Verbindung mit der Textausgabe wird versucht, für undurchsichtige Versionen oder offensichtliche Fehler akzeptable Lösungen vorzuschlagen.

Als nicht zu seinen Aufgaben gehörig (vgl. die vorgeschalteten Erläuterungen) betrachtet es Verf., auf hintergründige Probleme wie: Vorlagen, Ursprung usw. einzugeben. Es heißt, daß ein liturgisches Modell „authentisch" ist, wenn es nachweislich seinem Zweck entsprechend – d. h. in Ausführung eines kultischen Aktes – verwandt wurde. Wenn diese Begründung an sich auch zutrifft, stellt das Fehlen einer Durchleuchtung des Materials für ein wissenschaftliches Werk jedoch ein Desiderat dar. Zwar wird man zugeben, daß für Texteditionen gewisse (u. a. umfangsmäßige) Begrenzungen existieren, doch kommt den Fragen: Herkunft, Querverbindungen, Abhängigkeiten gerade im Sinne vergleichender Liturgiewissenschaft erhebliches Gewicht zu.

So wäre zu hoffen, daß Verf. oder ein anderer das vorgelegte Material (möglicherweise etwa kombiniert mit dem Gut der noch zu erwartenden Ausgaben dänischer Liturgie) auf Untergründe hin kollationiert. Der beigegebene „Index der Formeln" bedeutet eine gute Hilfe für ein solches Unternehmen. Als erstes müßte eine Suche nach Quellen erfolgen. Da in jüngerer Zeit mehrere Editionen von Ritualien und Pontifikalien erschienen, bieten sich technisch gesehen mancherlei Erleichterungen an. Von besonderem Interesse wäre es dabei, etwas über das Verhältnis zu den Pontifikalien des 10./12. Jh., speziell dem Pontificale Romano-Germanicum von St. Alban zu Mainz (um 950) zu erfahren, das ja als Fundus vor allem des (im umfassenden Sinne gemeinten) deutschen Bereiches samt Einflußgebieten überaus große Streuung besaß. In Verbindung mit dem Fragenkomplex „Nordische Mission" könnte eine solche Untersuchung manche wünschenswerten Einblicke bringen. Dies gilt vor allem deshalb, weil gerade die Zahl der erhaltenen handschriftlichen Ritualien diözesaner Prägung nicht sehr groß ist. Darüber hinaus kommt den Agenden des 14./15. Jh. in zweifacher Hinsicht Bedeutung zu: einmal weil die Editionen dieser Zeit als Vorlagen für die Druckagenden dienten, anderseits weil sich an ihnen der „Protest der Reformatoren" entzündete.

Da das besagte Werk also im Schnittpunkt zahlreicher Linien – nach vorwärts und rückwärts – steht, darf man die Edition und das gesamte Unternehmen sehr begrüßen. Generell gesprochen wäre festzuhalten, daß das Buch nicht nur für die Liturgiegeschichte (samt Problemen wie Liturgie im Wandel, Reform, Uniformierung), sondern auch für die Geschichte überhaupt, speziell etwa Kirchengeschichte und Ordensgeschichte, aber ebenfalls sonstige Sparten sowie die Gesamtbeurteilung dieser Zeit von Interesse ist.

Bamber Hermann Reifenberg

Dreißen, Josef, **Steffens,** Hans: **Eucharistische Wortgottesdienste.** – Donauwörth: Ludwig Auer 1971. 149 S. kart. DM 10.80

Diese 35 Wortgottesdienste intendieren ein tieferes Verständnis und eine stärkere tätige Teilnahme an der Eucharistiefeier. Durch diese Hinführung dazu sollen vor allem die eucharistischen Lebensbezüge deutlicher werden. Der Aufbau umfaßt Lied, Oration, Lesung, Meditation, Kehrvers und Fürbitten. Die Meditation bemüht sich um einen anthropologischen Bezugspunkt; sie interpretiert den biblischen Text nicht exegetisch, sondern thematisch. Es soll erfahrbar gemacht werden, daß es sich beim Vollzug des Paschamysteriums um die ureigenste Sache des Menschen handelt, daß er sich in Christus und seinem Heilswerk wiedererkennt. Ähnlich aufgebaut sind die von den gleichen Verfassern veröffentlichten Wortgottesdienste für die Fasten- und Passionszeit (2. Aufl., 144 S. DM 9.60), Wortgottesdienste für den Maimonat (4. Aufl., 112 S DM 7.80), Dreißig Wortgottesdienste zum Rosenkranz (4. Aufl., 88 S. DM 6.80).

Münster Klemens Richter

Sudbrack, Josef: **Motive – Modelle für ein Leben als Christ.** (Mit einem Vorwort von Sigurd Daecke). – Würzburg: Calwer-Echter 1970. 267 S. Sn. DM 14.–

Unsere Welt scheint das Glauben zu verlernen; Theologen bemühen sich auf verschiedenen Wegen um neue Formen der Ermöglichung des Glaubens. Es soll gezeigt werden, daß eine gelebte Beziehung zu Gott kein Hindernis sein muß für jemanden, der in den Gedankenbahnen der geistigen Exponenten unserer Zeit zu Hause ist und sich von ihnen bestimmen läßt. Sudbracks Arbeit kann in diesem Zusammenhang gesehen werden. Sie zeugt von einer umfassenden Kenntnis der Geistesgeschichte und ist intensiv in das geistig-spirituelle Milieu unserer Tage eingedrungen. Die ungewöhnliche Belesenheit des Autors macht den Reiz dieses Buches aus, das durch die vielen Hinweise eine Fülle von Anregungen bietet. Indem er die Ansätze der modernen Theologie aufgreift, gelingt es ihm immer wieder, Brücken zu schlagen vor allem im Hinblick auf die Struktur der Lebensvollzüge, die Evangelium und Welt, Glaube und modernes Leben miteinander verbinden. Er verläßt sich dabei nicht nur auf die vorgegebene theologische Literatur, sondern geht durchaus eigene Wege, auf denen er Verbindungen herzustellen versucht.

Das Buch ist zweigeteilt; zunächst wird die theologische Situation beschrieben mit den Motivationen, die heute maßgebend die Theologie bestimmen. Darin verwoben wird ein Kurzabriß der letzten Entwicklungen der Theologiegeschichte geboten. Im zweiten Teil behandelt Sudbrack die Realisation des Glaubens in einigen verschiedenen Modellen des Vollzugs.

Mir ist in der Aufteilung nicht ganz deutlich geworden, warum der letzte Abschnitt des ersten Teiles nicht auch schon zum zweiten gezogen wurde. Mir scheint es dort eigentlich mehr um Vollzugsfragen im Zusammenhang mit der Unterscheidung der Geister und der personalen Beziehung zu Jesus Christus zu gehen als um Situationsanalysen, wiewohl das nicht ganz zu trennen sein mag und bei Sudbrack ohnehin in dieser oder jener Form ein situatives Moment in der Darstellung immer spürbar ist – die Anspielungen auf modernes Denken durchziehen das ganze Buch.

Schon im ersten Teil geht es dem Autor nicht nur um eine bloße Situationsanalyse; diese wird vielmehr im Verlauf eines Gesprächs mit den verschiedenen Vertretern moderner Geistesrichtungen geboten. In diesem Gespräch aber wird bereits verglichen und gewertet; es werden Parallelen festgestellt. Dabei wird eine bestimmte Tendenz sichtbar, die auch von Sudbrack ausdrücklich formuliert ist: „Die Zukunft wird nur bewältigt, wenn die Vergangenheit eintritt in die Aufgaben der Gegenwart" (14); das ist eine Art programmatischer Satz, der auch methodische Konsequenzen hat. Auf S. 31 schreibt Sudbrack: „Ein dritter Bereich macht noch einsichtiger, wie eng sich in der Theologie der Hoffnung Alt und Neu verschränken..." Es wird sichtbar, daß eine – für den Theologen, der seinen Glauben nicht anders begründen kann als aus der Vergangenheit, unvermeidlich – Tendenz wirksam ist, die eigentlichen Grundprobleme in verschiedenem geschichtlichem Kontext aufzudecken und bei der Bewältigung dieser Grundprobleme die Parallelität der Vollzüge. Die Bezüge sind oft überraschend und frappant. Die Frage ist, ob in solchem Vorgehen nicht doch hier und da der vom Autor ausdrücklich an verschiedenen Stellen intendierte Blick auf die Sache selbst zu kurz kommt.

Sudbrack zeigt z. B., daß das, was von dem französischen Strukturalisten und Literaturkritiker R. Barthes über den Mythos als ein sekundäres semiologisches System gesagt wird, auch bei Thomas von Aquin in ähnlicher Bedeutung erscheint, „wenn er zeigt, daß der Christ nicht an das Dogma, sondern an die vom Dogma ausgedrückte Wirklichkeit glaubt" (39). Etwas später stellt er fest: Auch „die ‚negative Dialektik', die ‚Kritik der instrumentalen Vernunft' der Frankfurter Soziologenschule sind dem Christentum also nicht so fremd, wie es auf den ersten Blick scheinen mag" (40). Es wird formal Übereinstimmung festgestellt aber inhaltlich nicht näher entwickelt, was man hinsichtlich des eigenen Verstehens der Sache von dieser oder jener bedeutenden Schule wirklich gelernt hat. Hier ist eine Gefahr benannt, die sich an einzelnen Stellen auswirkt.

Der Duktus der Darstellung ist im übrigen von einer bewußt gesuchten Dynamik bestimmt. Kritische Distanz vom jeweils Erreichten, Offenheit nach vorn, immer neues Sich-überschreiten gehören zum Vollzug des Glaubens heute. Die Motive der Theologie der Hoffnung und auch der politischen Theologie sind aufgenommen und verarbeitet. Vielleicht müßte auch hier auf eine Spannungseinheit hingewiesen werden: Glaube ist zwar immer beständiges kritisches Überschreiten der eigenen Position, je neue Aktualisierung auf je bessere Chancen der Realisierung – aber er ist jeweils auch Besiegelung eines Bundes, der bleibt, ein Sich-Festmachen in Gott, ein Wachsen in eine immer mehr dauernde Entschiedenheit hinein. Dieser letztere Aspekt erlaubt auch – wenn nicht ein Ausruhen auf Lorbeeren, das sicher nie – so doch ein zur Ruhe kommen, eine ‚Lösung' in einem Sich-Ausschwingenlassen vor Gott, absichtsloses Dasein vor dem Rufenden gegenüber einer (wenn dieses Gegengewicht fehlt) überanstrengten Bemühung beständig kritisch rationalen Vollzugs, der eben gerade abgewertet würde, würde er sich absolut setzen. Ich bin mir bewußt, daß es in solchen Bemerkungen nur um Fragen der Akzentuierung gehen kann, daß daher solche Anmerkungen nicht sagen wollen, der Autor habe das nicht gesehen oder gar, er würde es leugnen; nur vielleicht soviel: Mir schien der eine Pol dieser Spannungseinheit vom Handeln und Ruhen, von Anstrengung und Entspannung etwas zu stark hervorgehoben.

Ausgezeichnet ist die Darstellung der Unterscheidung der Geister nach der Lehre des Ignatius von Loyola, die in einem wesentlichen Punkt über die Interpretation der Wahlregeln von K. Rahner[1] hinausgeht: Die Bedeutung der gelebten Beziehung zu Jesus von Nazareth für die Unterscheidung der Geister innerhalb der freien Entscheidung ist voll rezipiert. Damit ist die Aufnahme von Impulsen der neueren Theologie verknüpft, die ein erneuertes Interesse an der historischen Realität des Nazareners erkennen lassen. Die Übersetzung seiner Wirkweise in das Leben der Kirche ist die legitime Fortsetzung der Bemühung um das Leben Jesu, die nicht in reiner Retrospektive verharren darf. In einer Schlußbemerkung zu diesem Abschnitt tritt ein Grundzug der Arbeit J. Sudbracks zutage, der auch die anderen Kapitel mitbestimmt: Ein Optimismus, der mehr aufs Bejahen aus ist als aufs Klagen und auf Selbstbemitleidung. Er wirkt in einer Zeit, die voller Unkenrufe alle Zukunft dunkel und schwer sieht, weil schon die Gegenwart so schlecht ist, positiv aufmunternd.

Das erste Modell christlichen Lebensvollzuges, das der Verfasser im zweiten Teil seines Buches darstellt, geht aus von der uralten Forderung nach „Demut". Methodisch versucht er seine Darstellung breit anzulegen, verschiedene Ansätze vorzuschlagen: „Unsere Methode war", schreibt er zu diesen Modellen, „vielfältige Bezüge zur Vergangenheit und Gegenwart aufzuweisen; nicht um dies alles in seiner Eigengestalt zu bewerten... mittels der verschiedenen Überlegungen sollte Gelegenheit geboten werden, einen eigenen Weg zu finden, zu überprüfen und zu korrigieren..." Im Vollzug dieser Methode bietet der Autor eine Fülle von Anregungen.

Die Interpretation der Formel „simul iustus et peccator" im Zusammenhang mit der Beschreibung der Demut hat mich nicht ganz befriedigt. Die Frage ist, ob diese Formel dynamisierend oder statuierend wirkt. Es wird die berühmte Formulierung von der „felix culpa" des Augustinus, die im Exultet der Osterliturgie ihren Platz gefunden hat, herangezogen und so gedeutet: „Glücklicher ‚Sünder', der du gleichzeitig ‚Gerechter' bist." (111) Ich meine, hier sei der Sinn des Exultet nicht getroffen: Angesprochen ist darin das Glück des Gerechtfertigten, der von seiner Sünde erlöst ist. Der Text, wie auch die gesamte Osterliturgie lebt von dem Gedanken an den Exodus, der besagt, daß in der Erlösung wirklich etwas geschehen ist, das ein ‚Standortwechsel' stattgefunden hat. Die Seligpreisung bezieht sich auf die überwältigende Größe dieses Werkes, das im Exodus des einen den aller ermöglichte.

Daß damit auch für den Christen keine einfache Heilsgewißheit gegeben ist, steht dazu nicht im Widerspruch. Ob und wie er vor Gott letztlich dasteht, ist seiner Erkenntnismöglichkeit entzogen und von hierher erwächst jene Dynamik des je neuen Bemühens um die Hoffnung, die unser Pilgerdasein bestimmt. Ein jeweils restlos unveränderliches ‚simul iustus et peccator', aus dem es keinen erlösenden Exodus grundsätzlich auf diesem Wege gibt, scheint mir eher die Vorstellung eines immer gleichbleibenden Schwebezustandes zu implizieren, der aus sich wenig Energien für dynamische Veränderung freisetzt.

In der Parallelisierung von Schuld und Angewiesenheit (137f) ist zu sehen, daß es auch nichtschuldhafte Angewiesenheit gibt; andernfalls würde das Problem der Schuld im Grunde verharmlost (vgl. auch 120).

Im letzten größeren Abschnitt entwickelt Sudbrack vom Begriff der Information her eine neue Vorstellung von Meditation; er geht davon aus, daß es generell geäußerte Klagen gibt, die bedauern, daß der moderne Mensch in der Unrast seiner Zeit nicht mehr zur Besinnung kommen könne, daß er den Weg nach innen nicht mehr finde. Er setzt der dieser Klage entsprechenden Konzeption der Meditation, die diese als einen Weg nach innen beschreibt, eine solche entgegen, die er als „Meditation auf dem Weg nach Außen" bezeichnet (147). Er gibt einen theologischen Grund für die Betonung dieser zweiten Form an: Das Christentum ist die Religion, in der der Mensch grundsätzlich beim anderen sein soll und nicht primär bei sich selbst. „Die Struktur der christlichen Meditation ... hat dadurch, daß sie ... immer schon beim ‚anderen' ist, diese Distanz (zum äußeren Tun) grundsätzlich überwunden, wie sehr auch manche ihrer klassischen Gestalten der neuplatonischen Versuchung zur reinen ‚Innerlichkeit' erlegen sind." (151)

Die begrüßenswerte Tedenz wird noch deutlicher in folgendem Zitat: „Man möchte gewisse Wertungen, die von einer introvertierten Meditation sich nahe legen, geradezu auf den Kopf stellen: Identitätsfindung und Integration des eigenen Ichs bilden nicht das erste, von wo aus der Mensch in die Welt ausschreiten soll; sondern umgekehrt: Echte Auseinandersetzung mit dieser Welt und ihrem Anspruch sind der genuine Weg, auch die eigene Identität zu gewinnen." (159) Beim introvertiert Meditierenden ist das Band zwischen Actio und Contemplatio in Gefahr. Von daher muß der Meditation eine jeweils den Meditierenden übersteigende Intentionalität eigen sein; „intentional sein besagt: ausgerichtet sein auf sein Anliegen" (162).

Wenn hier auf das Band von Actio und Contemplatio angespielt wird, so würde die Verbindung beider nur auf dem Weg einer direkten und bewußten Intentionalität im Sinn eines „Anliegens" eine zu schmale Basis darstellen. Die Erfahrung zeigt, daß es Formen absichtsloser Meditation gibt, die den Menschen in einer Weise öffnen, daß er in Begegnungen vorurteilsfrei und bejahend auf den anderen aus sein kann – u. U. mehr, als wenn er mit ganz bestimmten Absichten auf ihn zugeht, mögen diese Absichten noch so gut sein.

Die hier vorgebrachte erwünschte ergänzende Akzentsetzung entspricht der oben erwähnten, die darauf hinwies, daß im Glauben immer ein Moment der Dauer steckt, von daher die Ermöglichung eines auch immer zu realisierenden Zur-Ruhe-kommens.

Ausdrücklich begrüßen möchte ich die positive Einbeziehung der Verarbeitung der Psychologie und auch der Soziologie in den Bereich der Meditation. Es scheint, daß diesbezüglich unsere Spiritualität bislang Grundgesetze des Menschlichen viel zu wenig beachtet hat. Man kann nicht die Lebensform, die konkrete soziale Eingebundenheit eines Menschen von seiner Spiritualität abheben, indem man dieser einen Bereich der reinen Innerlichkeit zuweist, ohne dem Menschen unrecht zu tun.

Die eigentliche Zielrichtung der Ausführungen dieses Abschnittes entspricht der Absicht des ganzen Buches, für das man dem Autor dankbar sein kann: „Der Einsatz im Leben strahlt zurück auf den Glauben und verankert diesen im Menschen. Je durchlässiger die Grenze zwischen Glauben und Leben ist, je mehr der ganze Glaube in die Aktivität des Lebens hineingenommen wird – ... desto fruchtbarer wird der Einsatz im Leben, desto mehr strahlt auch dieser Einsatz im Leben auf den Glauben selbst zurück" (180).

Anmerkung:

1) K. Rahner, Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis, in: F. Wulf (Hg), Ignatius von Loyola, seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis, Würzburg 1956, 343–405; ders. Aufsatz abgedruckt in: K. Rahner, Das Dynamische in der Kirche, Freiburg 1958, 74–148.

Paderborn Bernhard Fraling

Klostermann, Ferdinand: **Priester für morgen,** Innsbruck – Wien – München: Tyrolia 1970. 608 S. Lw. DM 68.–

Das umfangreiche Werk F. Klostermanns ist eine Sammlung verschiedener, zunächst unabhängig voneinander erschienener Aufsätze, die jedoch zu einer thematisch bestimmten Einheit zusammengefaßt werden konnten. In großer Ausführlichkeit wird informiert über alle Themen, die mit dem Problemkreis des Amtes in der Kirche zusammenhängen. Es ist so etwas wie ein Handbuch zu den Fragen der priesterlichen Sendung heute entstanden –, wenn man einem Handbuch zubilligt, nicht nur allgemein rezipierte Thesen zusammenzufassen, sondern auch eigenständige Meinungen des Autors zu artikulieren. Dieser hat der Thematik durchaus durch seine eigenen Konzeptionen den Stempel aufgedrückt.

Allerdings bemerkt er selbst, daß zum Nachteil einer solchen Sammlung verschiedener Äußerungen zum Thema „Wiederholungen nicht ganz zu vermeiden" (6) sind. Diesen Nachteil empfindet der Leser auch etwas im Hinblick auf die in den letzten Jahren in großem Umfange erschienene Literatur zu diesem Thema. Es läßt sich kaum vermeiden, daß bei einer solchen Vielzahl von Stellungnahmen zu einem Thema Überschneidungen der Aussagen vorliegen und nicht auf jeder Seite Neues gesagt werden kann.

Die auf den Seiten 55ff aufgenommenen Untersuchungsergebnisse[1] können z. .B als eine solche Wiederholung angesehen werden – sie wurden auch anderswo in einem sehr ähnlichen Zusammenhang verwertet[2]; ähnliches gilt auch von den darauf folgenden Darlegungen über die ntl. Grundlegung des Amtes, die die jüngsten Veröffentlichungen zu diesem Thema nicht mehr mit verarbeiten konnten.

Aber es entspricht auch nicht der Zielsetzung des Buches, nur neuere Forschungsergebnisse zu bieten; es soll vielmehr eine Zusammenfassung der Studien sein, die der Verf. im Lauf der letzten Jahre zu diesem Thema erarbeitet hat.

Der Autor geht aus von einer eingehenden Analyse der Entwicklung der „geistlichen Berufe" der letzten Jahre (13–54). Er beschränkt sich dabei nicht auf sein Land, sondern informiert umfassend über die Entwicklung der Nachwuchsfrage in den Ländern Westeuropas und wirft darüberhinaus einen Blick auf die Lage in den verschiedenen Teilen der Weltkirche. Inzwischen hat die faktische Entwicklung wahrscheinlich bereits manche Ergebnisse überholt. Aber einige Trends, die herausgehoben werden, dürften sich noch nach wie vor auswirken: „Die sogenannten ‚Spätberufe' nehmen fast durchwegs zu" (man würde hier vermutlich ‚anteilsmäßig' ergänzen müssen). „Sehr zu denken müßte uns geben, daß ein Wachsen der Seminaristenzahlen, aber auch der Priesterzahlen, fast nur noch in kulturell rückständigen Landstrichen zu verzeichnen ist, Industrialisierung und Verstädterung aber immer mit einem Rückgang der Priesterzahlen parallel gehen" (41).

Bei der Frage nach den Gründen dieses allgemeinen Rückganges kommt Klostermann auf die Institution der kleinen Seminare zu sprechen, deren Wirksamkeit er in Frage stellt, wenn sie zu einbahnig berufsbezogen konzipiert sind. Er nennt dazu einige weitere Gründe, die sich unmittelbar auf das Berufsbild des Priesters beziehen, ohne näherhin die Problematik der Stellung der Kirche in der heutigen Gesellschaft, die Möglichkeiten des Glaubens überhaupt und deren spezifische Schwierigkeiten zu erwähnen; sie dürften den von K. genannten Ursachen zugrundeliegen.

Der zweite Hauptabschnitt ist der „Entideologisierung des Priesterberufes und der Priesterberufung" (55–156) gewidmet. Die Grundlegung der Theologie des Priesterberufes vom Neuen Testament her führt Klostermann durch, indem er die ntl. Aussagen um die Vorstellung vom Vorsteheramt gruppiert. Hier liegt für ihn das Zentrum des ntl. Amtsverständnisses; er zieht dabei die Formulierung vom Vorsteheramt dem des Leitungsamtes vor (76), gibt die traditionelle Dreiteilung der Funktionen des einen Amtes auf und tritt für die Höherbewertung der Verkündigung gegenüber dem Dienst in der Liturgie ein. Das Ziel der Amtsfunktionen ist in jedem Fall der Aufbau der Gemeinde im Geiste Jesu Christi. Der Verfasser konnte die Aussagen des Schreibens der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt noch nicht einarbeiten; die biblische Grundlegung hätte hier weitere Anregung und von daher spezifische spirituelle Impulse gefunden.

[1] Lindner – Lentner – Holl, Priesterbild und Berufswahlmotive. Ergebnisse einer sozialpsychologischen Untersuchung bei den Wiener Mittelschülern. Wien 1963.

[2] J. Crottogini, Das Priesterbild der heutigen Jugend psychologisch gesehen; in: F. Enzler (Hg.), Priester – Presbyter, Beiträge zu einem neuen Priesterbild. Luzern – München 1968.

Sehr entschieden wehrt sich K. gegen die Meinung, es könne im Christentum die Wirksamkeit des Priesters mitbestimmt sein von der Tatsache, daß er einen Archetyp verkörpere, einen Menschen, der zum Göttlichen hin vermittle. Es ist die Frage, ob man diese Weise der Wirksamkeit a limine als unchristlich ausscheiden muß, auch wenn man vermutet, sie unmittelbar unserem Zeitgenossen nicht nahebringen zu können. Sicher muß alles an Magie erinnernde ausgeschaltet werden. Aber von einem Begriff der Zeichenhaftigkeit her, wie er in der Sakramententheologie anthropologisch vermittelt wird[3], kann ich mir eine Möglichkeit positiver Sinndeutung dieses Aspektes vorstellen. Wenn feststeht, daß das urtümlichste Zeichen der Vermittlung des Heiles, das der Mensch erfährt, immer der andere Mensch ist, wird ihm jeder andere möglicherweise zu einem ‚Mittler'. – Nun ist es Erfahrungstatsache, daß man in bestimmten Lebensbereichen einer Gemeinschaft von Menschen mehr an Vollmacht und Möglichkeit zutraut als dem einzelnen. Wenn man etwa an die Gerichtsbarkeit denkt, so ist selbst in einer Bandenjustiz noch spürbar, daß da, wo über andere Gericht gesprochen wird, mehr geschieht, als eigentlich in der Macht eines einzelnen als solchem liegt; einer kann nur richten als Beauftragter, im Namen einer Gemeinschaft, die ihrerseits an einen gemeinsamen höheren Wertkodex gebunden ist; die größere, so legitimierte Macht flößt in elementarer Weise Ehr-furcht ein. Im Bereich des Religiösen sind Parallelen denkbar; ausgehend von der ntl. gar nicht zu bestreitenden Tatsache, daß hier die Gemeinschaft als Ganze mehr ist als der einzelne, da sie zu Gott hin vermittelt, kann die These nicht abwegig sein, daß man dem der für diese Gemeinschaft spricht, in spezifischer Weise zutraut, Verbindung zu Gott herzustellen, – natürlich nicht anders als durch das wirksame Wort der Verkündigung, nicht magisch usw. aber doch so, daß von ihm in ähnlicher Weise eine Wirkung ausgeht, wie etwa von einem Richter, der über einen anderen befindet. Damit hätte man eben eine Wirkweise beschrieben, die etwas mit Archetypischem zu tun hat.

Im Anschluß daran legt K. eine Theologie der Berufung vor, die in erfreulicher Weise damit Ernst macht, daß es sich bei der Berufung nicht um ein Privileg bestimmter Stände handelt; jeder Getaufte ist bei seinem Namen gerufen. Es wird der geistlichen Berufung der Nimbus des „zu-Höherem-berufen-seins" genommen.

Die Berufungsgeschichten des Alten Testamentes und die verschiedenen Stadien der Berufungen zum Christentum im Neuen Testament werden im einzelnen behandelt. Das Fazit: Der eigentlich Berufende ist immer Gott; die meisten Berufungen werden durch Menschen vermittelt. Die Berufenen werden auf ihre eigenen Möglichkeiten hin aktiviert, aber jeweils so, daß sie sie in den Dienst der Gemeinde stellen. Der Ruf in einen Dienst ist jeder christlichen Berufung zu eigen. Es ist eine große Variationsbreite möglicher Berufungen festzustellen innerhalb der einen Berufung zum Heil. Dabei führt nicht jede individuelle Berufung auch zu einem „Beruf", der durchaus die ganze Arbeitsmöglichkeit eines Menschen ausfüllen muß. K. nimmt an, daß es nicht von Anfang so war, daß alle Ämter auf Lebenszeit vergeben wurden; im römischen Reich gab es Dauerämter und zeitlich begrenzte Funktionen amtlicher Art nebeneinander. Die Unwiderruflichkeit der Amtsfunktion sei im Christentum vor allem durch die bald einsetzende Sakralisierung des priesterlichen Amtes mitbedingt gewesen, also nicht notwendig mit diesem selber verbunden.

Im letzten Teil geht K. auf die praktischen Probleme des Berufungsgeschehens ein, das er in sinnvoller Weise als ein dialogisches Geschehen interpretiert. Die Frage des Verhältnisses von göttlicher und kirchlicher Berufung wird behandelt und die Konsequenz daraus für die Berufswerbung gezogen.

Priesterbild und Priesterbildung ist die Überschrift des nächsten Aufsatzes (157–235).

Hier geht es nicht so sehr um die theologische Grundlegung des geistlichen Amtes, obwohl auch hier kurz auf einige wesentliche Aussagen des Neuen Testamentes zurückgegriffen wird. Es geht vielmehr um „die konkrete Gestalt des kirchlichen Vorsteherdienstes heute" (Abschnittüberschrift, 178). Dabei wird Wert gelegt auf Vielfalt und Mobilität der Formen. Das bezieht sich einmal auf verschiedene Möglichkeiten von Funktionskoppelungen, zum anderen auch auf die unterschiedlichen Möglichkeiten, die sich aus einem haupt- und nebenberuflichen Priestertum ergeben könnten. Dabei wird betont darauf hingewiesen, daß es hier nicht um eine ‚billigere' Art priesterlicher Existenz gehen könne: „Dieses Amt muß ihre ganz christliche Existenz und Spiritualität mitprägen" (183).

Die Vielfalt der Formen priesterlicher Existenz sollte sich nach Meinung des Verfassers auch in der Zulassung Verheirateter zum priesterlichen Dienst äußern. Er tritt für eine Modifikation der Zölibatsgesetzgebung ein und gibt dafür eine Reihe sehr verschiedener Gründe an. Es fragt sich, ob er dabei genügend die soziologische Gesetzmäßigkeit berücksichtigt, nach der eine so schwere Entscheidung kaum von einzelnen (jenen hier postulierten Charismatikern) voll durchgetragen werden kann; es müßte überlegt werden, wie man zu einer Modifikation kommen kann, die aus diesem genannten Grund nicht von vornherein das Todesurteil für den gelebten Zölibat sprechen muß.

Im Blick auf die Versorgung von Teilgemeinden, die als notwendige Substrukturen der heutigen Großgemeinden anzusehen sind, entwickelt K. die Vorstellung nebenamtlich arbeitender Amtsträger, er läßt dabei offen, ob sie Diakone oder Presbyter sein könnten. Gleichzeitig möchte er die Verpflichtung der hauptamtlich tätigen Geistlichen „durchforsten", um sie vor allem mit den Aufgaben zu betrauen, in denen sie ihre seelsorglichen Möglichkeiten am besten verwirklichen können. K. postuliert dann auch den „Vorsteherdienst auf Zeit" (207ff). Ausdrücklich wehrt er sich gegen eine Mißdeutung seines Vorschlages, der darin eine Verletzung der Lehre vom sakramentalen Chrakter sieht.

Hinsichtlich der Amtszeitbegrenzung, der Ermöglichung eines Wechsels von Pfarrstellen wird der Vorschlag vielfache Zustimmung finden. Da wo er ausgedehnt wird auf einen Berufswechsel vor der Altersgrenze, hat er – vom Autor selbst benannten – Widerspruch gefunden. Hier scheint ein spirituelles Problem aufzutauchen. Natürlich kann es sein, daß einer, ohne persönliches Unrecht zu begehen, zu der Überzeugung kommt, daß er diesen Dienst für die Gemeinde nicht mehr tun kann. Es ist richtig, daß ihm geholfen wird, einen neuen Beruf zu finden. Aber kann man daraufhin gleich postulieren, daß eine solche Möglichkeit objektiv gleichrangig neben der anderen stehen solle, diesen Dienst mit dem Willen zur unwiderruflichen Treue auch in dem Sinn zu übernehmen, daß ich ihn auch in der faktischen Ausübung des Berufes erfülle (natürlich unter Einbeziehung aller Möglichkeiten, ausgleichende oder ergänzende Erfahrungen einzubeziehen in Urlaub, speziellen Praktika etc.). Dieser Wille muß nicht ideologisch mißverstanden werden, wie K. befürchtet. Er ist aber für eine Lebensentscheidung, in der ich mich ganz einbringen soll, eine Möglichkeitsbedingung; ich kann nicht gleichzeitig eine endgültige Entscheidung unwiderruflicher Art intendieren und mir die Möglichkeit eines Wechsels offenhalten wollen. Wenn der letztere aufgrund besonderer Umstände, die erkennen lassen, daß der Dienst für die Gemeinde nicht mehr sinnvoll getan werden kann, vollzogen werden muß, so kann er nicht von vornherein als Kalkül meiner eigenen Entscheidung wirksam sein, ohne ihr Gelingen als Totalentscheidung zu gefährden.

Auch hinsichtlich der Bestellung des einzelnen zum Vorsteherdienst hat der Autor neue Vorschläge: es sollten Wege gefunden werden, die Gemeinde in einem höheren Maß als bisher an der Bestimmung des Pfarrers zu beteiligen.

Im folgenden entwickelt K. dann ein Richtbild des Priesters und zieht aus diesen Überlegungen die Konsequenzen für die Priesterbildung.

Das Schema von Zielbild und Bildung daraufhin sollte m. E. ergänzt werden durch die dynamischere Vorstellung von der Einübung in einen Prozeß: Priesterausbildung als die Einübung in die Vollzüge der Seelsorge, weiterhin in einen weitergehenden Prozeß der Integration in die Wirksamkeit des Presbyteriums, die u. a. durch eine dauernde Bemühung um die theoretische Reflexion des eigenen Handelns (Ansatz für die Begründung der Weiterbildung) gekennzeichnet ist. Zu solcher Einübung würde also auch die Voreinstellung auf dauerndes Weiterstudium gehören, wobei sich das bisherige akademische Studium u. a. als eine ‚Initialzündung' für einen lebenslangen Prozeß der Weiterbildung ansehen ließe, nicht das letztere als Annex oder bloße Auffrischung des ersteren.

Überlegungen zur Reform der theologischen Studien bilden den vierten Teil des Buches (236–302). K. geht auch hier von einer Situationsanalyse aus und schließt daran seine Vorschläge an, nicht ohne umsichtig manche wichtige Gesichtspunkte der Entwicklung der theologischen Studien genannt zu haben. Es würde im Rahmen dieser Rezension zu weit führen, die einzelnen Thesen, die z. T. ihren Niederschlag in neuen Studienordnungen gefunden haben, einzeln zu nennen oder gar zu diskutieren. Bei den Überlegungen zur Priestererziehung wird auch nach einem außerseminaristischen Weg zu den Weihen gefragt bzw. nach einer starken zeitlichen Begrenzung der Seminarzeit. Über die Ziele einer solchen Innovation ist man sich schnell einig: Erziehung zu größerer Selbständigkeit, zur Fähigkeit initiativen Handelns, zu einer Synthese von Glauben und Leben. Man hat an einigen Stellen Modelle versucht, die den Vorschlägen Klostermanns teilweise entsprechen. Noch sind zu wenig Erfahrungen gesammelt, um end-

[3] Ich denke hier an den Begriff des ‚konstitutiven Zeichens', den Karl Rahner seinen Überlegungen zur Frage der Meßhäufigkeit zugrundelegt: K. Rahner – A. Häussling, Die vielen Messen und das eine Opfer, Freiburg 1966, 42–44.

gültige Urteile fällen zu können. Es ist jeweils genau zu fragen, ob neue Formen auf ihre Weise das vermitteln, was bislang im und durch das Seminar erreicht wurde.

Hinsichtlich der Spiritualität schien mir der Ort bzw. der Sitz im Leben geistlicher „Übungen" nicht deutlich zu werden; K. schreibt: „Um Übungen geht es hier zunächst überhaupt nicht, wenngleich sie dann dazugenommen werden", wenige Zeilen weiter heißt es: „Es besteht die große Gefahr, daß dann manche im Trubel der täglichen Arbeit immer mehr an geistlichem Leben aufgeben und ungeistlich zu leben beginnen." (298) Wenn man sich fragt, was aufgegeben wird, dann gewinnt man den Eindruck, daß an dieser Stelle die geistlichen Übungen geradezu mit dem geistlichen Leben identifiziert werden. Die zwei hier angeschnittenen Probleme sind äußerst schwierig: Einmal das Durchhalten bestimmter Grundbedingungen für ein „Leben aus dem Geist", die fraglos immer auch in der Einhaltung „geistlicher Übungen" bestehen und das Problem, im Seminar Formen geistlichen Lebens anzubieten, die sich in der Praxis bewähren sollen. Die letztere Frage kann nur zum Teil dadurch überbrückt werden, daß, dem Vorschlag Klostermanns entsprechend, der Spiritual des Seminars auch mit Kaplänen weiterhin Kontakt hat – es kann sich doch nur um Kontakte handeln, die sich aufgrund eines besonderen Charismas dieses Spirituals herausbilden. Es ist nüchtern zu sehen, daß ich in der völlig anderen Lebenssituation des Seminars nicht Vollzüge geistlichen Lebens einüben kann, die dann so in die völlig andere Kaplanssituation nahtlos übernommen werden können. Hier muß man auf die Notwendigkeit einer praxisbegleitenden Aus- und Weiterbildung hinweisen, die ‚vor Ort' den Schwierigkeiten zu steuern hätte, die in den ersten Seelsorgsjahren auftauchen. Subsidiäre Hilfe müßte hier Spiritualität in Verbindung mit einer Aufarbeitung von Berufs- und Lebensproblemen des jungen Geistlichen vermitteln. Losgelöst davon bliebe spirituelles Bemühen dann doch am Ende etwas, was sich in isolierten geistlichen Übungen abspielt. Zudem scheint mir das hier von K. zugrundegelegte Leitbild von Spiritualität zu individualistisch konzipiert zu sein. Es geht nicht primär darum, daß ein einzelner „geistlich lebt", sondern daß er im Kontakt mit anderen, mit den Gliedern seiner Gemeinde, seiner Ausschüsse etc. und von daher seinen Glauben realisiert.

Der Abschnitt E ist der pastoralen Ausbildung der Presbyter nach dem zweiten Vatikanum gewidmet (303–443). Es wird zunächst ein Bericht gegeben über das Zustandekommen des vatikanischen Dekretes zur Priesterausbildung. Sodann wird dieses inhaltlich entfaltet. Der pastorale Charakter der gesamten Ausbildung wird stark herausgestellt. Dabei wird im Hinweis auf die Praktika die Notwendigkeit der Praxisnähe betont. Über die Möglichkeiten eines diakonischen Jahres wird gesprochen und dann auf die besondere Bedeutung der Weiterbildung der Priester hingewiesen. Hier wäre ergänzend auf die Notwendigkeit einer Art „Supervision" in der ersten Zeit hinzuweisen, die wirksamer ein kontrolliertes und auf diese Weise fruchtbares Hineinwachsen in die seelsorglichen Aufgaben garantieren könnte.

Klostermann schließt diese Abschnitte mit dem Aufriß einer praktischen Theologie, der vollständig über das informiert, was in dieser Disziplin vermittelt werden sollte. Das umfangreiche Werk wird beschlossen durch eine vielseitige ergänzende Information über die verschiedenen Schritte, die in den Ländern Europas zur Reform der Priesterausbildung unternommen wurden.

Insgesamt wird im Werk Klostermanns eine umfassende Information geboten über die faktischen Tendenzen und auch die theoretischen Überlegungen im Bereich des angesprochenen Problemkreises. Zugleich ist man mit dezidierten Stellungnahmen konfrontiert, die eigene Entscheidungen herausfordern und begegnet einer Fülle verschiedenster Anregungen.

Paderborn Bernhard Fraling

Pfarrer ohne Ortsgemeinde. Berichte, Analysen und Beratung. – Hrsg. von Yorick Spiegel. Mainz – München: Grünewald-Kaiser 1970 320 S. (Gesellschaft und Theologie, Abt. Praxis der Kirche, 3) Sn. DM 19.80

Neben die fünfbändige Serie „Pfarrer in der Großstadt" (Studien und Materialien, hrsg. v. Dietrich Goldschmitt u. Yorick Spiegel. München 1969ff), die sich ausschließlich mit Berufspraxis und -problematik des heutigen Gemeindepfarrers auseinandersetzt, tritt mit dem vorliegenden Buch eine – nach Umfang und Intention – bescheidenere Darstellung der verschiedenen Sonderpfarrämter in der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Die zunehmende Spezialisierung und Differenzierung im Pfarramt im allgemeinen und die wachsende Zahl der funktionalen Pfarrämter sowie der Sonderpfarrer im besonderen haben diese Bestandsaufnahme schon fast überfällig gemacht, zumal deren Existenz weiter kontrovers bleibt („Flucht oder Neubeginn?", Y. Spiegel im einleitenden Beitrag).

Vier Absichten kennzeichnen das Buch: „Bestandsaufnahme, Information, Publizität und kritische Weiterentwicklung der Sonderpfarrämter" (10). Diese Intentionen fallen bei 22 Autoren, allesamt, vom Hrsg. einmal abgesehen, selbst in den von ihnen beschriebenen Funktionen tätig (gewesen), notwendig unterschiedlich aus. Der Leser erfährt, daß bis zu 30 Proz. aller Pfarrer in Sonderpfarrämtern tätig sind, daß es über 20 verschiedene Spezialpfarrdienste gibt, er wird über deren Bedeutung und Aufgaben informiert, und er kann sich über die tatsächliche Lage, die Ausbildung und Schwierigkeiten sowie über die theoretische (theologische) Begründung orientieren. Die Fülle des Materials und der gebotenen Informationen verbietet es dem Rezensenten, auch Details vorzustellen. Der Übersicht wegen sollen nur noch die Sonderpfarrämter genannt werden, die das Buch beschreibt. Der Bogen spannt sich von Sonderdiensten an Menschen, die noch in der Ausbildung stehen (Berufsschüler, Jugendliche, Studenten, zukünftige kirchliche Mitarbeiter) über Krankenhaus- und Beratungspfarrer, Seelsorger an berufs- und geschlechtsbestimmten Gruppen (Militär-, Gefängnis-, Sozial- und Männerpfarrer, Theologinnen in der Frauenarbeit), Pfarrämter, die die Kirche nach außen vertreten (Öffentlichkeitspfarrer, Rundfunk- und Fernsehbeauftragte, Missionarische Dienste, Missions- und Auslandspfarrer) bis zu Pfarrern in Leitungs- und Verwaltungsaufgaben in Kirche und Diakonischem Werk.

Die Stärke des Buches liegt in seiner berichtenden und analytischen Darstellungsweise; fast unterschiedslos wird umfassend informiert. Nicht mehr so unbesehen kann die beabsichtigte „Publizität" bestätigt werden. Mehr als eine „Gut-Wetter-Werbung" für die Sonderpfarrämter und ein sachtes Aufmerksammachen auf ihre Probleme und Nöte kann die vorliegende Publikation nicht leisten. Dazu bedarf es einer Reihe detaillierterer Veröffentlichungen. Kritisch wird es in der Tat bei der vierten Absicht des Buches, bei der kritischen Weiterentwicklung. Da die Autoren engagiert, d. h. „in eigener Sache" schreiben, können sie wohl eigene und Kollegenerfahrungen einbringen, überbewerten aber manchmal die eigene Tätigkeit (z. B. Heinz Doebert über die Krankenhauspfarrer); es fehlt ihnen die kritische Distanz (nicht dagegen dem einzigen „Außenseiter" Y. Spiegel in dem Beitrag „Pfarrer in der kirchlichen Mittelinstanz"). Die kritische Weiterentwicklung bleibt so, im Ganzen gesehen, im Aufzeigen von Gravamina stecken; eine echte Weiterführung kann und sollte sich erst an diese Veröffentlichung anschließen. Dabei gilt es auf folgende Probleme, die dieses Buch vernachlässigt hat bzw. nicht behandeln wollte, einzugehen:

1. (Theologie des Sonderpfarramtes?) Mit Recht haben nur ein gutes Viertel der Autoren eine eigene theologische Begründung ihres speziellen Pfarramtes geliefert; dort, wo es geschieht, wirkt es zuweilen peinlich: entweder entdeckt man trotz des gegenteiligen Anspruchs keine Theologie (im Beitrag von H. H. Ulrich über Pfarrer in Missionarischen Diensten) oder diese präsentiert sich als gewollt, wie von sehr weit herangezogen (H. Doebert, „Krankenhauspfarrer": „Inhaltlich geschieht dieser therapeutische Dienst durch den Vollzug des Glaubens an die Rechtfertigung durch Jesus Christus" [133]). Eigentlich bedarf es keiner anderen theologischen Begründung als der des Pfarrers im allgemeinen. Doch wenn der Pfarrer seine theologische Position von der Gemeinde bezieht, woher nimmt sie dann der Pfarrer ohne Ortsgemeinde, solange es weiterhin umstritten bleibt, ob diese Pfarrer es wirklich mit Gemeinden zu tun haben?

2. (Begriff „Sonderpfarrer") Den meisten Sonderpfarrern fehlt es nicht am nötigen Selbstbewußtsein, jedoch am notwendigen Selbstverständnis. Eine rein negativ bestimmte Definition „Pfarrer ohne Ortsgemeinde" mag als Übergangslösung dienen, zur Identitätsfindung wird sie wohl wenig beitragen. Dabei steht der Sonderpfarrer stärker als der Ortspfarrer in der Spannung zwischen Bedürfnis und Norm: nicht so sehr ein missionarisches Sendungsbewußtsein, sondern vielmehr die konkreten Bedürfnisse umschreiben Position und Funktion des Sonderpfarrers.

3. (Verhältnis zur Ortsgemeinde) Fast keiner der Autoren unterläßt es, das Verhältnis des jeweiligen Sonderpfarramtes zu den Ortsgemeinden anzugehen. Leider kommt man dabei kaum über einige pragmatische Vorschläge zu Kooperation und gegenseitigem Lernen (etwa Teampfarramt für Großgemeinden) hinaus. Eine Theologie der Gemeinde (bisher fast ausschließlich als Ortsgemeinde, als Parochie verstanden) wird in Zukunft nicht mehr ohne Reflexion über das Verhältnis zu den oft noch als „Paragemeinden" diskriminierten Arbeitsfeldern der Sonderpfarrer geschrieben werden können.

4. (Verhältnis zu den „Laien") Bei nicht wenigen der hier

geschilderten Aufgaben von Sonderpfarrern bleibt es diskussionswürdig, ob es sich tatsächlich um Pfarrer handelt, bzw. handeln muß. Die wachsenden Aufgaben der funktionalen Pfarrämter fordern immer weniger den theologischen Fachmann, sondern vielmehr den Spezialisten in den verschiedensten Humanwissenschaften und den wissenschaftlich ausgebildeten „sozialen Manager", den sog. „Laien" (etwa als Studienleiter an Akademien, als Dozenten, in Familien- und Lebensberatung, in der Öffentlichkeitsarbeit, als kirchlicher Rundfunk- und Fernsehbeauftragter oder als Anstaltsleiter). Selbstverständlich sichern Pfarrer in diesen Stellen einen adäquaten kirchlichen Einfluß, es bleibt aber fraglich, ob diese Pfarrer der Sache, der sie dienen wollen, gerecht werden können ohne ein zeitraubendes Zweitstudium. Je mehr unkonventionelle Aufgaben von Pfarrern übernommen werden, um so mehr werden Kirchenleitungen und Theologen vor die Alternative gestellt, entweder das Pfarramt theologisch und rechtlich neu zu umschreiben oder in den Verruf zu kommen, der Auflösung des Pfarramtes selbst Vorschub zu leisten.

5. (Spannung zwischen gesellschaftlicher Funktion und individueller Seelsorge) Es ist unmöglich, alle Sonderpfarrämter über einen Leisten zu schlagen: je nach Zielsetzung werden sie einmal mehr der gesellschaftlichen Seite (Sozialpfarrer) oder der privaten Seite der Seelsorge (Krankenhaus-, Beratungspfarrer) verpflichtet sein. Dennoch wird die Zukunft der Sonderpfarrämter – aber auch die der Ortsgemeinden – davon abhängen, ob man ihnen, trotz manch berechtigtem individuellen Ansatz, mehr gesellschaftliche und gesellschaftspolitische Funktionen geben wird als dies heute geschieht. Hervorragende Beispiele sind in diesem Buch die Beiträge von Otto Seeber, Berufsschulpfarrer, Reinhard Tietz, Studentenpfarrer und von Günther Schultz, Sozial- und Männerpfarrer. In den genannten Aufsätzen werden, angeregt durch eine vom gesellschaftlichen Kontext inspirierte Theologie, moderne Seelsorgskonzepte und Methoden entwickelt, die „Betreuung" und „Erfassung" nur noch als Fremdworte kennen. Den beiden Beiträgen von Dieter Frettlöh, Pfarrer im Strafvollzug und Hartmut Heinrici, Militärpfarrer hätte man sich etwas mehr gesellschaftspolitisches Bewußtsein und Engagement gewünscht.

Diese kritischen Bermerkungen – mehr im Anschluß als in der Auseinandersetzung vorgetragen – mindern keineswegs den Wert des besprochenen Buches, sondern unterstreichen seine Bedeutung als Grundlage und Anstoß für eine weitere Beschäftigung mit dem „Pfarrer ohne Ortsgemeinde".

Münster Manfred Enkrich

Lange, Ernst (Hrsg.): **Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit.** – Stuttgart: Kreuz 1968. 98 S. (Predigtstudien Beiheft 1) kart. DM 6.80

Das erste Beiheft zu den Predigtstudien ist das Ergebnis einer homiletischen Arbeitstagung. Es besteht aus drei Teilen, einem Referat von Ernst Lange, drei Stellungnahmen zu dem Referat von Hans Dieter Bastian, Henning Schröer und Roman Roessler, sowie aus kürzeren Diskussionsbeiträgen.

In zahlreichen Veröffentlichungen der letzten Jahre wird über die Predigtkrise lamentiert, wodurch die Unsicherheit der Prediger vergrößert wird. Es ist deshalb begrüßenswert, daß E. Lange in seinem Referat versucht, positive Ansätze aufzuzeigen und methodische Hilfen für die Predigt anzubieten.

Nur kurz wird auf „die gegenwärtige Problematik des Predigens" eingegangen (11–19), um dann die eigentliche homiletische Frage nach der „Funktion und der Struktur des homiletischen Aktes" anzugehen (19–32). Sie darf nicht relativiert oder „als bloß technisches Problem abqualifiziert" werden (20); sie ist vielmehr eine eigenständige Frage.

Der homiletische Akt wird bestimmt als „Verständnisbemühung. Gegenstand dieser Bemühung ist die christliche Überlieferung in ihrer Relevanz für die gegenwärtige Situation des Hörers und der Hörergemeinde." (20) Von der Hörersituation werden sowohl entsprechende Vollzugsformen der Verkündigung als auch bestimmte inhaltliche Ausführungen herausgefordert. Die Verkündigung wird „nur scheinbar, vorläufig und ungenau von dem Bibeltext" bestimmt. „Ihre eigentliche Bestimmung ergibt sich vielmehr aus der besonderen homiletischen Situation." (21) Dementsprechend ist die „eigentliche Aufgabe der predigenden Kirche ..., nicht Texte zünftig auszulegen, sondern diese Situation zu klären ..." (23) Gegenüber einer einseitig textorientierten Verkündigung wird mit Recht die Funktion der Situation aufgewertet.

Klärung der Situation „ist mehr als Erhellung. Im Schachspiel etwa erfolgt Klärung der Situation durch einen Zug, der aus einer Bedrohung herausführt, also durch eine reale Veränderung der Situation." (24) Auf die Predigt angewandt folgt daraus: die Predigt hat die Botschaft Jesu und die „Wirklichkeit miteinander zu versprechen, so daß verständlich wird, wie die Christusverheißung auch und gerade diese den Glauben bedrängende Wirklichkeit betrifft, aufbricht, in ihrer Bedeutung für den Glaubenden verändert ..." (25) Das wird dem Prediger jedoch nur gelingen durch eine vorbehaltlose Partizipation an der Situation des Hörers (28f).

Aus dem dargelegten Ansatz werden einige Konsequenzen für das „homiletische Verfahren" abgeleitet (32–43). Zum Schluß werden 6 Thesen zur Aufgabe der Predigthilfe aufgestellt.

Die Ausführungen E. Lange's verdienen Beachtung hinsichtlich des Ansatzes, wie der daraus abgeleiteten Konsequenzen. Sie werden in der Homiletik nicht ohne Wirkung bleiben.

H. D. Bastian beleuchtet die Ausführungen E. Lange's von der Informationstheorie und der Kybernetik her. Er verdeutlicht den Begriff Kommunikation und stellt den Vorgang der Verkündigung kybernetisch dar. Eine schwache Stelle in der Darstellung E. Lange's trifft er, wenn er bemerkt, daß der Begriff Überlieferung zu unkritisch gebraucht wird. So berechtigt und bedenkenswert die Anmerkungen H. D. Bastians sind, es bleibt zu fragen, ob eine einseitige kybernetische Betrachtungsweise nicht zu einer Verkürzung des Verkündigungsgeschehens führen kann.

H. Schröer stellt den Wert und die Funktion der Predigtmeditation für den homiletischen Akt heraus. Dabei entgeht er nicht ganz der Gefahr, die Predigtmeditation zu einbahnig vom Kerygma auf die Situation hin zu betrachten.

R. Roessler versucht die drei Begriffe Situationsbezogenheit, Sprachbemühung und Kommunikation einander zuzuordnen; auf der Seite des Hörers stehend hat der Prediger aus der aktuellen Situation heraus auf das Zeugnis der Schrift zu hören, um es so zu artikulieren, daß es zu einer Kommunikation kommt.

Zum Ganzen ist zu sagen: das Beiheft enthält wertvolle Anregungen. Es gehört zu den Büchern, die jeder Prediger nicht nur lesen, sondern studieren sollte.

Münster Erich Rohner OMI

Rahner, Karl: **Einübung priesterlicher Existenz.** – Freiburg – Basel – Wien: Herder 1970. 304 S. Lw. DM 28.50

Vorliegende Meditationen stammen aus einem „Exerzitienkurs für Weihekandidaten" (6) des Jahres 1961. Sie wollen „Mystagogie" (6) sein, also Hinführung zur Meditation und Selbstbesinnung, Einweisung ins Gebet und ins Leben. Sie folgen bewußt den „großen fundamentalen Betrachtungen der (ignatianischen) Exerzitien"; in der Mitte dieser vierundzwanzig gut untergliederten Betrachtungen stehen sieben Kapitel mit Erwägungen über das Priestertum (Verhältnis von Person und Amt, Obrigkeit, Ordenspriestertum, Menschsein, Anforderungen von heute, Gefahren). Die oftmals theologisch-technische Terminologie (diophysitistisch, unio hypostatica u. ä.) entspricht dem speziellen Publikum. Aber die Sprache ist einfach und – wenn man die Fachausdrücke übersetzt – allgemein zugänglich. Die Eigenart der Betrachtungen liegt dort, wo Rahners spekulativer Ansatz fruchtbar gemacht wird für das konkrete Leben. So wird es niemand verwundern, daß z. B. der ignatianische betende Umgang mit der Hl. Schrift kaum erwähnt wird. Aber was ergäbe sich aus einem Satz wie: „Das konkrete (!) Leben Jesu ist das letzte, nicht mehr von einer höheren Norm aus kritisierbare Gesetz unseres Lebens" (223; 199f)!

Es wäre falsch, diese Mystagogie als theologisches Nachschlagwerk zu benutzen. Schon sprachlich läßt der überarbeitete Text die Spontanität des gesprochenen Wortes durchblicken. (Man hätte die [den] Bearbeiter der Redlichkeit halber erwähnen sollen, wie es Rahner doch in ähnlichen Fällen mit J. B. Metz, H. Vorgrimler, H. Wulf oder K. Lehmann praktizierte). An einigen Stellen gibt es Verständnisschwierigkeiten (17: „Verhältnis thematischer Begrifflichkeit zu Gott getragen"; 158: „weil es real unmöglich war", ist keine grammatikalische Begründung, sondern eine parenthetische Apposition). Andere Aussagen hätte der Autor wohl – trotz des vorkonziliaren Sitzes im Leben – so nicht stehen gelassen. 133: „Im katholischen Priester, der nicht bloß Funktionär, sondern Apostel, Prophet, Gesandter, Werbender, Missionar ist, liegt notwendigerweise eine Tendenz auf das, was im Ordensleben konkret angelegt ... ist." Man tut dem heiligen Thomas eine seltsame Ehre an, wenn man ihn zum „ersten Theologen(!) und Philosophen

des Christentums" erklärt, „der die Kosmozentrik der Antike, des griechischen Geistes, umgekehrt" hat (28f).

Besonders bei der Behandlung des Gehorsams fragt man sich, ob er wirklich dort „eine sehr wesentliche, ja die wesentlichste, die radikalste, übernatürlich aszetische Bedeutung" erhält, „wo die Oberen oder sonst eine kirchliche Obrigkeit relativ zum apostolischen Zweck des Gehorsams gesehen, etwas sehr Problematisches, vielleicht Törichtes, sehr Falsches, sehr Altmodisches befehlen" (146). Ein Gehorsam, der „praktisch-konkret" nur als „Zusammenarbeit für das Reich Gottes" unter einer „Ordnung" und „Leitung" und eingefügt „in einer größeren Teamarbeit" aufgefaßt würde, stände „mindestens in Gefahr ... zu scheitern" (143). Umgekehrt aber wird auch gesagt, „Aszese als Entsagung und Opferung menschlicher Werte zum absoluten Maßstab des ganzen Lebens" zu erheben, sei „nicht christlich, sondern vielleicht buddhistisch" (147); niemand dürfe sagen, „weil der Obere seinen Segen gegeben hat, ist alles in bester Ordnung", sondern nur, „ich habe trotz meines Gehorsams eine absolute Verantwortung vor Gott, die mir die Oberen nicht abnehmen können" (149). Ob beide Aussagereihen negativ zu vermitteln sind, ist fraglich. Es klingt doch schon nach einer „Opera-supererogatoria-Ethik" (207 steht auch die dementsprechende Unterscheidung: „sinnvoll" oder „heroisch"), wenn es heißt: „Wo der Obere sagt: bis hierher und nicht weiter, hat er das Recht, und sein ‚Nein' wird beachtet. Aber darüber hinaus bleibt die Möglichkeit sehr verschiedener Dosierungen ..." (149).

Aber das Systematisieren und Beurteilen geht am *genus litterarium* der Betrachtungen vorbei. Wer schon theologisch hinblicken will, sollte den Text wie ein Tagebuch betrachten, das neben Rahners durchgearbeiteten Schriften läuft. Dann wird er auf zwei Grundeinsichten stoßen, die die Kraft dieses Exerzitienkommentars ausmachen. Einmal ist es die christologische Zentrierung: „Es gibt dann eigentlich nur das eine Grundmysterium, daß der absolute Gott in der Unbezüglichkeit und der Herrlichkeit seines eigenen, in sich selbst gründenden Lebens, derjenige also, der von nichts anderem abhängig ist, dennoch als er selber in das Nichtgöttliche ausgeht" (86f). Höhepunkt ist sein Tod: „Wir können einen solchen Tod nicht sterben, denn für uns ist die Finsternis ... etwas von uns", für den menschgewordenen Gott aber ist er reiner Widerspruch (253). Noch „höher" (soll man sagen tiefer?) reicht „die Qual vor der Sünde selbst"; „denn das Ungeheuerliche dieser Erfahrung in der Sünde, die unmittelbar, geschichtlich greifbar tötet, ist, daß er sie erfährt und sich nicht in eine Zone der eigenen Sicherheit gegen die Sünder zurückziehen kann. Wo man die anderen haßt und verachtet ..., dort hat man noch eine Situation, in der man sich von dieser andrängenden ... Gemeinheit retten kann, aber dies kann Jesus nicht" (241).

Der andere Akzent liegt, wie zu erwarten ist, auf „der echten, radikalen Individualethik des Findens des Willens Gottes" (30). Einerseits geht es hier – in vielen Kapiteln und unter verschiedenen Namen – um die religiöse Erfahrung. „Es gibt wirklich ein unmittelbares, ursprüngliches, noch nicht thematisch und begrifflich gewordenes Verhältnis zu Gott als Grund unserer Existenz" (195); „Geist und Erfahrung (gehen) viel mehr ineinander über, als es in mancher Theorie des religiösen Lebens zur Aussage kommt" (272). „Die Dynamik unserer Transzendenz überhaupt und jene göttliche Dynamis, die die naturale Dynamis ergreift und transzendiert ... sind nicht leicht voneinander abzugrenzen" (272). „Die Exerzitien rechnen mit der Unmittelbarkeit von Schöpfer und Geschöpf" (289).

In dieser „Transzendenzerfahrung" spielt sich dann die Entscheidung ab, „die mit rein rationalen Mitteln und rein objektiv sachhaften, essentiellen Prinzipien nicht mehr erreichbar ist" (200). Zwei Züge gewinnen gegenüber der „existentiellen Logik der Entscheidung" aus dem Jahre 1956 stärkeres Profil. Die Kontingenz und die Zeitlichkeit jeder Entscheidung: „Aber diese absolute Integration aller Momente unserer geistigen Existenz in die Liebe Gottes ... ist etwas, was wir noch niemals vollkommen geleistet haben" (203). Eng damit zusammen hängt die Hinordnung auf das Kreuz: „Dieses selbe Kreuz ist das innerste Existential in unserem Leben" (227). Andere Züge gewinnen von hier her ihre Präzision. Die Indifferenz z. B. als Übergabe „vom Verstandenen an das Unbegreifliche ..." (44), als Prozeß, in dem wir „nie indifferent (sind), wir werden es immer von neuem" (45), als eine Hingabe, die selbst die Kreuzesliebe noch überbietet (vgl. 210). Hierher gehört die geschilderte Gehorsamsauffassung. Auch das überscharf gezeichnete Priesterbild von „Individualapostel im Massenzeitalter", und „Mystagoge einer personalen Frömmigkeit" (164; 166) hat hier seinen Platz.

Theologische Präzision sollte man nicht so sehr suchen; auch nicht in solchen Nebensätzen, in denen Rahner von „häresoiden Strömungen" in der Kirche spricht und dabei auch Autorität und Papst nicht ausschließt (284). Aber einen Zugang zum „Sitz" der Theologie „im Leben" Karl Rahners bieten vorliegende Betrachtungen. Und das ist mehr! Einen Wunsch hätte ich: Ob der Autor nicht auch seine heutige theologische Arbeit ähnlich dringlich und überzeugend zur „Einübung" anbieten kann? Ob dann nicht seine Theologie der „relativen Zukunft" ihn nachsichtiger gegen „die Ideologie des mondo migliore" machen wird (270)? Ob nicht die „Christologie von unten", von denen seine Kurzformeln des Glaubens sprechen, die übersteile Exerzitienerfahrung von Gott-Mensch in einer anderen Landschaft ansiedeln müßte?

München Josef Sudbrack SJ

Ott, Heinrich: **Wirklichkeit und Glaube II:** Der persönliche Gott. – Göttingen/Zürich: Vandenhoek & Ruprecht (1969). 386 S. Lw. DM 42.–

In Abänderung seines ursprünglichen Plans hat H. Ott den zweiten Band seiner auf drei Bände berechneten Überlegungen über „Wirklichkeit und Glaube" nicht mehr einer Person, nämlich Martin Buber gewidmet – in Fortführung des Gesprächs mit Dietrich Bonhoeffer im ersten Band (vgl. Theol. Rev. 64 [1968] 7–9) –, sondern der „Sachfrage" nach dem persönlichen Gott. In der Tat ist damit eine der wichtigsten Fragen angesichts einer vielfach modischen Gott-ist-tot-Theologie aufgeworfen. Ott beantwortet sie von einer Analyse der „Erfahrung des Denkens" her, in der er den dialektischen Charakter des Denkens herausstellt, um über eine genauere Bestimmung „personaler Denkformen" zum „Glauben als Entdeckung Gottes" zu führen. In mehreren Schritten untersucht er die Strukturen des Glaubens, um danach im Rückgriff auf den transzendentalen Ansatz, wie Karl Rahner ihn vorgelegt hat, zu Überlegungen über das Gebet und die „Existenz vor dem dreieinigen Gott" vorzustoßen. Die Darstellung Otts orientiert sich vielfach an Bonhoeffer, an Buber, vor allem aber an Heidegger. In theologisch entscheidendem Zusammenhang findet sich ein Rückgriff auf Rahners Theologie, die Ott in einer existentialen Interpretation weiterzuführen sucht, sowie auf Gerhard Ebeling.

Das Buch wird dem „zu-sagen", der bereit und in der Lage ist, sich auf den Ansatz Otts einzulassen, nämlich auf die Aufweisbarkeit einer „‚transzendentalen' Erfahrung" (144). Wer dazu nicht in der Lage ist, wird die Aussage einfach nicht verstehen können: „Gottes Wort, gesprochen von Gott selbst durch die Vermittlung von Menschen, erzeugt jene integrierende, transzendentale Erfahrung des Glaubens" (151). Was ist, um ein Wort Bonhoeffers abzuwandeln, wenn es eines Tages deutlich wird, daß nicht nur das religiöse Apriori, sondern auch der transzendentale Ansatz selbst in einer existentialen Interpretation „eine geschichtlich bedingte und vergängliche Ausdrucksform des Menschen gewesen ist" und die Menschen auch in dieser Hinsicht „religionslos" werden (Widerstand und Ergebung, 178f)? Diese Frage stellt sich anläßlich des Buches von Ott mit äußerster Dringlichkeit.

Münster Ernst Feil

Personennachrichten

Folgende Professoren wurden an den Kath.-Theol. Fachbereich der Universität Augsburg berufen:

3. 11. 1970 – a. o. Prof. Dr. Walter Brandmüller
Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit
15. 10. 1970 – o. Prof. Dr. Eugen Fischer
Lehrstuhl für Kirchenrecht
24. 5. 1971 – o. Prof. Dr. Joseph Fischer
Lehrstuhl für Alte Kirchengeschichte und Patrologie
19. 4. 1971 – o. Prof. Dr. Rudolf Kilian
Lehrstuhl für Exegese des Alten Testaments
15. 10. 1970 – Prof. Dr. Hermann Lais
Lehrstuhl für Dogmatik
15. 10. 1970 – Prof. Dr. Engelbert Neuhäusler
Lehrstuhl für Exegese des Neuen Testaments
24. 5. 1971 – o. Prof. Dr. Fritz Rauh
Lehrstuhl für Grenzfragen der Theologie und der Naturwissenschaften
21. 6. 1971 – o. Prof. Dr. Anton Rauscher
Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Das Mandat der Theologie und die Zukunft des Glaubens. Sechs Aspekte zur Gottesfrage. Mit Beitr. von Helmut Angermeyer [u. a.] Hrsg. von Georg F. Vicedom. (Wilhelm **Andersen** zum 60. Geburtstag.) – Mchn: Claudius Verl. (1971). 220 S.; kart. DM 14,–.

Miscelánea Manuel **Cuervo López.** Homenaje de antiguos alumnos. Dirige: Horacio Santiago-Otero, Rafael Silva Costoyas. – Salamanca: (Universidad Pontificia) 1970. 574 p.; pes 395; p. 11–16: Santiago-Otero, Horacio: Bibliografía (del Padre Manuel Cuervo).

Glaube als Verpflichtung. Horizontale und vertikale Struktur des christlichen Glaubens. Hrsg. von Eugen Biser u. Paulus G. Wacker in Verb. mit Heinrich Döring [u. a.] (Josef **Hasenfuß** zum 70. Geburtstag...). – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1971. 189 S.; kart. DM 12,–; S. 173–189: Bibliographie der Veröffentlichungen von Josef Hasenfuß.

Nicolò **Cusano** agli inizi del mondo moderno. Atti del Congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano. Bressanone, 6–10 settembre 1964. – Firenze: Sansoni (1970). XXIII, 547 p. = Facoltà di Magistero dell' Università di Padova XII.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Jalones de la historia de la salvación en el Antiguo y Nuevo Testamento. XXVI Semana bíblica española. Coloquio bíblico internacional ‹Madrid, 6–11 Sept. 1965› I. II. – Madr: (Consejo sup. de Invest. Cient.) 1969. XVII, 466 p.; 357 p. = Consejo superior de Investigac. Científicas. Patronato "Menéndez Pelayo". Instituto "Francisco Suárez"; pes 850,–.

Brox, Norbert: Heilige Schrift und Geschichtlichkeit. – Geschichtlichkeit der Theologie, Sa/Mchn 1970, 41–52; S. 52–62: Diskussion.

Verduin, Leonard: Somewhat less than God. The biblical view of man. – GrR: Eerdmans 1970. 168 p.; $ 2,95.

Dacquino, Pietro: **Peccato originale** e redenzione secondo la Bibbia. La nostra misteriosa solidarietà con il primo e il secondo Adamo. – To-Leumann: Elle Di Ci (1970). 292 p.; Lire 1600.

Lyonnet, Stanislas – Léopold Sabourin: Sin, redemption, and sacrifice. A biblical and patristic study. – R: Biblical Institute Pr. 1970. XVI, 351 p. = AnBibl XLVIII; Lire 3900.

2. Altes Testament

Andersen, Francis I.: The Hebrew verbless clause in the **Pentateuch**. – Nashv/NY: Abingdon Pr. (1970). 128 p. = JBL. Monograph series XIV; $ 3,–.

Grelot, Pierre: Die Ursünde neu gesehen. Zur Interpretation von **Genesis 3** (Réflexions sur le problème du péché originel, dt.) – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1970). 131 S. = Offene Fragen.

Redford, Donald B.: A study of the biblical story of **Joseph ‹Genesis 37–50›**. – Leid: Brill 1970. XIII, 290 p. = SupplVT XX; Lw. hfl 56,–.

Laaf, Peter: Die **Pascha-Feier** Israels. Eine literarkritische und überlieferungsgeschichtliche Studie. – Bo: Hanstein 1970. XXVI, 187 S. = BBB XXXVI; kart. DM 32,80 [Diss., Bonn]

Schmidt, Werner H.: Das **erste Gebot.** Seine Bedeutung für das Alte Testament. – Mchn: Kaiser Verl. (1970). 55 S. = Theologische Existenz heute CLXV; kart. DM 5,–.

Paul, Shalom M.: Studies in the **Book of Covenant** in the light of cuneiform and biblical law. – Leid: Brill 1970. XII, 149 p. = SupplVT XVIII; Lw. hfl 56,–.

Carillo Alday, Salvador: El Cántico de Moisés ‹**Dt 32**›. – Madr: Consejo Sup. de Invest. Cient. Inst. "Francisco Suárez" 1970. XVIII, 166 p. = Bibliotheca Hispana biblica III; pes 200,–.

Kellermann, Diether: Die Priesterschrift von **Numeri 1, 1** bis **10, 10** literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht. – B: de Gruyter 1970. VI, 168 S. = ZAW, Beih. CXX; Lw. DM 48,– [Diss., Tübingen. Überarb.]

Yonick, Stephen, OFM: Rejection of Saul as king of Israel. According to **1 Sm 15**: Stylistic study in theology. – Jer: Franciscan Printing Pr. 1970. 68 p.

Stuhlmueller, Carroll, OP: Creative redemption in Deutero-Isaiah ‹**Is 40–55**›. – R: Biblical Institute Pr. 1970. XII, 300 p. = AnBibl XLIII; Lire 4500.

Nicholson, E[rnest] W.: Preaching to the exiles. A study of the prose tradition in the book of **Jeremiah**. – Oxf: Blackwell (1970). 154 p.; cloth sh 36.

Dahood, Mitchell, SJ: **Psalms.** III: **101–150.** Introduction, translation, and notes with an appendix: The Grammar of the Psalter. – Garden City: Doubleday 1970. LIV, 490 p. = The Anchor Bible XVII A.

Chouraqui, A.: **Le cantique des cantiques.** Suivi des psaumes. Trad. et présentés. – P: Pr. Univ. de France 1970. 364 p.; F 38,–.

Glasser, Étienne: Le procès du bonheur par **Qohelet.** – P: Éd. du Cerf 1970. 218 p. = Lectio divina LXI; F 24,–.

Gorssen, L.: Breuk tussen God en mens. Onderzoek naar de samenhang en de originaliteit van de hoofdthema's uit het boek "Prediker". – (Brug:) Desclée [&] de Brouwer 1970. 206 blz.; BF 330.

Reese, James M., OSFS: Hellenistic influence on the **Book of Wisdom** and its consequence. – R: Biblical Institute Pr. 1970. VIII, 197 p. = AnBibl XLI; Lire 3000.

Haran, Menahem: Biblical research in Hebrew. A discussion of its character and trends. Lecture delivered November 5, 1968 at the inauguration of the Yehezkel Kaufmann chair of Bible studies. – Jer: The Magnes Press, The Hebrew University 1970. 31 p.

Kaufmann, Yehezkel: Connaître la Bible. (Traduit par Liliane Touboul et Claude Duvernoy.) – P: Pr. Univ. de France 1970. 400 p. = "Sinaï". Collection des Sources d'Israël; F 32,–.

García Cordero, Maximiliano, OP: **Teología** de la Biblia. Tomo I: Antiguo Testamento. – Madr: Ed. Católica 1970. XIX, 743 p. = Biblioteca de autores cristianos CCCVII; pes 210.

Derousseaux, Louis: La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament. Royauté, alliance, sagesse dans les royaumes d'Israël et de Juda. Recherches d'exégèse et d'histoire sur la racine yârê. – P: Ed. du Cerf (1970). XXIII, 396 p. = Lectio divina LXIII; F 69,–.

Stolz, Fritz: Strukturen und Figuren im **Kult** von **Jerusalem.** Studien zur altorientalischen, vor- und frühisraelitischen Religion. – B: de Gruyter 1970. XI, 235 S. = ZAW, Beih. CXVIII; Lw. DM 58,– [Diss., Zürich]

Westermann, Claus: Der **Frieden** ‹Shalom› im Alten Testament. – Studien zur Friedensforschung. Bd I, Stu (1970), 144–177.

Cancik, Hubert: Mythische und historische Wahrheit. Interpretationen zu Texten der hethitischen, biblischen und griechischen **Historiographie.** – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1970). 133 S. = Stuttgarter Bibelstudien XLVIII; kart. DM 11,80.

Harrison, R. K.: Old Testament times. Picture editing, drawings and maps by Cornelius Lambregtse. – GrR: Eerdmans 1970. XVI, 357 p., 119 ill., 3 maps; $ 6,95.

Rainey, Anson F.: **El Amarna** tablets 359–379. Supplement to J. A. Knudtzon, Die El Amarna-Tafeln. – Kev: Butzon & Bercker; Neuk: Neukirchener Verl. 1970. VIII, 107 S. = Alter Orient und Altes Testament VIII; DM 38,–.

Ackroyd, Peter R.: Israel under Babylon and Persia. – (Lo:) Oxford Univ. Pr. 1970. XVI, 374 p. = New Clarendon Bible series; cloth sh 30.

Corbo, Virgilio, OFM – Loffreda, Stanislao, OFM – Spijkerman, Augusto, OFM: La **sinagoga di Cafarnao** dopo gli scavi del 1969. – Jer: Tipografia dei PP. Francescani 1970. 140 p., 25, 12 fig., 1 tav. = Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum. Collectio minor IX; $ 2,–.

Fast, H.: The **Jews.** The story of the people. – Lo: Cassel 1970. 352 p.

Neusner, J[acob]: A history of the Jews in Babylonia. Part V: Later Sasanian times. With an appendix by B. A. Levine on *The language of the magical bowls* and a cumulative index to parts I–V. – Leid: Brill 1970. XXIV, 462 p., 4 tabl., 3 maps = Studia post-biblica XV; Lw. hfl 64,–.

The formation of the **Babylonian Talmud.** Studies in the achievements of late nineteenth and twentieth century historical and literary-critical research. Edited by J[acob] Neusner. – Leid: Brill 1970. 199 p. = Studia post-biblica XVII; Lw. hfl 36,–.

3. Neues Testament

Delling, Gerhard: Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum. Gesammelte Aufsätze 1950–1968. Hrsg. von Ferdinand Hahn, Traugott Holtz, Nikolaus Walter. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 463 S.; Lw. DM 65,–.

Schlier, Heinrich: Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge. III. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1971). 319 S.; Lw. DM 40,–.

Stramare, Tarcisio, OSJ: Matteo divorzista? – Div XV, 1971, 213–235.

Zarella, Pietro, OFMCap: L'entrata di Gesù in Gerusalemme nella redazione di **Matteo** ‹21, 1–17›. – SC XCVIII, 1970, 89–112.

Achtemeier, Paul J.: Toward the isolation of pre-Markian miracle catenae. – JBL LXXXIX, 1970, 265–291.

Strecker, Georg: Die Makarismen der Bergpredigt. – NTSt XVII, 3, 1971, 255–275.

Lohfink, Gerhard: Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei **Lukas.** – Mchn: Kösel-Verl. 1971. 314 S. = Studien zum Alten und Neuen Testament XXVI; kart. DM 75,– [Diss., Würzburg]

Hill, David: The rejection of Jesus at Nazareth ‹Luke IV 16–30›. – NovT XIII, 1971, 161–180.

Malatesta, Edward: The literary structure of John 17. ‹Two folding charts.› – Bibl LII, 1971, 190–214.

O'Neill, J. C.: The theology of Acts in its historical setting. 2nd ed. revised and supplemented. – Lo: SPCK 1970. XIII, 194 p.; sh 50.

Feuillet, André: Loi ancienne et morale chrétienne d'après l'Epître aux **Romains.** – NRTh, A. CII = T. XCII, 1970, 785–805.

Bruner, Frederick Dale: A theology of the Holy Spirit: The pentecostal experience and the New Testament witness. – GrR: Eerdmans 1970. 390 p.; $ 8,95.

Jörns, Klaus-Peter: Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der **Johannes**offenbarung. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1971). 206 S. = Studien zum Neuen Testament V; Lw. DM 44,– [Diss., Göttingen]

Unnik, W. C. van: "Worthy is the lamb". The background of Apoc 5. – Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux, (Gembloux 1970), 445–461.

Ohlig, Karl-Heinz: Woher nimmt die Bibel ihre Autorität? Zum Verhältnis von Schriftkanon, Kirche und Jesus. – Düs: Patmos-Verl. (1970). 223 S. = Patmos-Paperback; kart. DM 16,80. [Diss., Münster. Teildr.]

Miegge, Giovanni: Il **Sermone** sul **Monte.** Commentario esegetico. Revisione, note e bibliografia a cura di Bruno Corsani. – Tor: Claudiana 1970. 284 p. = Collana della facoltà valdese di teologia X.

Suggs, M. Jack: Wisdom, christology, and law in Matthew's gospel. – Cambr/Mass.: Harvard Univ. Pr. 1970. 132 p.; $ 6,–.

Marshall, I. Howard: **Luke**: historian and theologian. – (Exeter:) Paternoster Pr. (1970). 238 p.; £ 1.75.

Stemberger, Günter: La symbolique du bien et du mal selon saint **Jean**. – P: Ed. du Seuil (1970). 273 p. = Parole de Dieu; F 24,–.

Schnackenburg, Rudolf: Der Jünger, den Jesus liebte. – Evang.-kathol. Kommentar zum Neuen Testament. Vorarbeiten II, (Eins/Zü/Köln, Neukirchen 1970), 97–117.

Casabó Suqué, José Maria, SJ: La teología moral en san Juan. – Madr: Fax (1970). LXXIX, 525 p. = Actualidad bíblica. La palabra y el espíritu XIV; pes 500,–.

Fee, Gordon D.: The use of the definite article with personal names in the gospel of John. – NTS XVII, 1971, 168–183.

Monaghan, Forbes J., SJ: Reflections on the synoptic gospels and their special design. – Staten Island, N. Y.: Alba House (1970). XVII, 204 p.; $ 4,95.

Hiers, Richard H.: The **kingdom** of God in the synoptic tradition. – Gainesville: Univ. of Florida Pr. 1970. 107 p. = University of Florida. Humanities monograph XXXIII; $ 2,–.

Capdevila i Montaner, Vicenç-Maria: Reflexió teològica sobre el problema de la fe a l'Evangeli i a les cartes de sant Pau. – AST XLII, 1969, Barc 1970, 5–75.

Gibbs, John G.: Creation and redemption. A study in Pauline theology. – Leid: Brill 1971. XII, 183 p. = Supplement to Novum Testamentum XXVI; hfl 48,–.

Giblin, Charles Homer, SJ: In hope of God's glory. Pauline theological perspectives. – NY: Herder and Herder 1970. XV, 424 p.; $ 13,50.

Trilling, Wolfgang: Zum **Petrus**amt im Neuen Testament. Traditionsgeschichtliche Überlegungen anhand von Matthäus, 1 Petrus u. Johannes. – ThQ CLI, 1971, 110–133.

Berger, Klaus: Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel. – NTS XVII, 4, 1971, 391–425.

Dunn, James D. G.: Baptism in the Holy Spirit. A re-examination of the New Testament teaching on the gift of the Spirit in relation to Pentecostalism today. – Lo: SCM Pr. (1970). VII, 248 p. = Studies in biblical theology II, 15; sh 50.

Alfaro, Juan, SJ: La gracia de Cristo y del cristiano en el Nuevo Testamento. – Gr LII, 1971, 27–63; p. 63–64: Summary: The grace of Christ and of the christian in the New Testament.

Gnilka, Joachim: Strukturen der Kirche nach dem Neuen Testament. – Die Kirche im Wandel der Gesellschaft, Wü (1970), 30–40; S. 258–272: Thüsing, Wilhelm: Die Botschaft des Neuen Testaments – Hemmnis oder Triebkraft der gesellschaftlichen Entwicklung?

Müller, Karlheinz: Methodische Voraussetzungen für einen sachgemäßen Umgang des Neutestamentlers mit den Qumranhandschriften. – Einführung in die Methoden der biblischen Exegese, (Wü, Innsbr-Mchn 1971), 261–302; ~ S. 303–310: Die Handschriften und Editionen der außerbiblischen Qumranliteratur.

Gero, Stephen: The infancy gospel of **Thomas**. A study of the textual and literary problems. – NovT LIII, 1971, 46–80.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Flückiger, Felix: Theologie der Geschichte. Die biblische Rede von Gott und die neuere Geschichtstheologie. – Wupp: Theol. Verl. Brockhaus (1970). 208 S.; kart. DM 16,80.

Rohlfes, Joachim: Kategorien des Geschichtsunterrichts. – GWissUnt XXII, 1971, 474–494.

Pelikan, Jaroslav: Historical theology. Continuity and change in christian doctrine. – Lo: Hutchinson 1971. XXIII, 228 p.; £ 4,–.

Trisco, Robert: Religious history at the thirteenth international congress of historical sciences. – CHR LVI, 1971, 649–660.

Meylan, Henri: L'historien et son métier. – RThPh XXI, 1971, 129–137.

Frank, Suso, OFM: Die Erforschung der Anfänge des Mönchtums und die Frage der Hermeneutik. – FStudien LIII, 1971, 28–44.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Lecler, Joseph, SJ: Bulletin d'histoire des doctrines ecclésiologiques. – RSR LIX, 1971, 289–305.

Die Handschriften der Badischen Landesbibliothek in **Karlsruhe**. Bd V: Die Reichenauer Handschriften. Bd 1: Die Pergamenthandschriften. Beschrieben und erläutert von Alfred Holder. Neudruck mit bibliographischen Nachträgen. – Wiesb: Harrassowitz 1971. XIII, 713 S.

Handbuch der Dogmengeschichte. Bd. I, 1 a: Offenbarung. Von der Schrift bis zum Ausgang der Scholastik. Von Michael Seybold mit Pierre-Réginald Cren, Ulrich Horst, Alexander Sand, Peter Stockmeier. Bd I, 2 b: Gössmann, Elisabeth: Glaube und Gotteserkenntnis im Mittelalter. Bd III, 3 c: Congar, Yves M.-J.: Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma. Bd III, 3 d: Congar, Yves M.-J.: Die Lehre von der Kirche. Vom abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1971. 152 S.; 130 S.; 192 S.; 127 S.; kart. DM 56,–, 46,–, 62,–, 42,–.

Mendoza Ruiz, Fernando: El pecado original en la homilía sobre la Pascua de **Melitón** de **Sardes**. – El pecado original. XXIX semana española de teología ‹Madrid, 15–19 sept. 1969›, Madr 1970, 127–140; p. 141–159: Argal Echarri, Miguel Angel: El lavatorio de los pies y el pecado original en san **Ambrosio**; p. 161–191: Vives Solé, José, SJ: El pecado original en san **Gregorio** de **Nisa**; p. 193–213: Morán Fernández, José, OSA: Presupuestos filosóficos del pecado original en san **Agustín**; p. 233–258: Turrado Turrado, Argimiro, OSA: **Lutero** intérprete de la doctrina de s. Agustín sobre el pecado original; p. 259–293: Fernández García, Domiciano, CMF: Doctrina del **Concilio** de **Trento** sobre el pecado original; p. 357–396: Alonso Antona, Joaquín Ma., CMF: **Schoonenberg** y su teoría del pecado original; p. 397–424: Gómez López, José: El pecado original en el catecismo holandés y en el credo del pueblo de Dios de Pablo VI.

Lanne, Jacques-Emmanuel: L'origine des **synodes**. – ThZ XXVII, 1971, 201–222.

Councils and assemblies. Papers read at the eighth Summer Meeting and the ninth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society. Ed. by G. J. Cuming and Derek Baker. – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1971. XIV, 359 p. = Studies in church history VII; £ 5,–.

Congar, Yves: La collégialité de l'épiscopat et la primauté de l'évêque de Rome dans l'histoire. – Angelicum XLVII, 1970, 403–427.

3. Alte Kirchengeschichte

La Bible et les Pères. Colloque de Strasbourg ‹1er – 3 octobre 1969›. – P: Pr. Univ. de France 1971. 280 p. = Bibliothèque des Centres d'études supérieures spécialisés. Travaux du Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg; F 50,–.

Barbel, Joseph: Geschichte der frühchristlichen griechischen und lateinischen Literatur. Geschichte der altchristl. griech. u. latein. Literatur. – Aschffbg: Pattloch (1969). 252 S.; 211 S. = Der Christ in der Welt XIV, 1 a/b; 1 c/d; kart. DM 9,–; DM 9,–.

Daniélou, Jean: Bulletin d'histoire des origines chrétiennes. – RSR LIX, 1971, 37–74.

Werner, Robert: Über Begriff und Sinn der Geschichte des Altertums. – GWissUnt XXII, 1971, 322–339.

Meersseman, Gilles Gerard, OP: L'insegnamento della storia ecclesiastica nel quadro delle discipline teologiche. – Problemi di storia della Chiesa. La Chiesa antica-sec. II–IV, (Mil 1970), 1–12; p. 13–31: Polverini, Leandro: Società antica e cristianesimo; p. 33–53: Sordi, Marta: Impero romana e cristianesimo; p. 55–83: Colson, Jean: L'organisation ecclésiastique aux deux premiers siècles de l'Église.

Frank, Karl Suso: Vita apostolica. Ansätze zur apostolischen Lebensform in der alten Kirche. – ZKG LXXXII, 1971, 145–166.

Aubineau, Michel: Dossier patristique sur Jean XIX, 23–24: la tunique sans couture du Christ. – La Bible et les Pères. Colloque de Strasbourg ‹1er – 3 octobre 1969›, P (1971), 9–50; p. 51–65: Barthélemy, Dominique: **Eusèbe**, la Septante et «les autres»; p. 67–78: Leroux, Jean-Marie: Relativité et transcendance du texte biblique d'après **Jean Chrysostome**; p. 79–96: Frede, Hermann Josef: Bibelzitate bei Kirchenvätern. Beobachtungen bei der Herausgabe der «Vetus Latina».

Frank, Isidor: Der Sinn der Kanonbildung. Eine historisch-theologische Untersuchung der Zeit vom 1. Clemensbrief bis Irenäus von Lyon. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1971. 224 S. = Freiburger theologische Studien XC; kart. DM 30,– [Diss., Freiburg/B]

Schendel, Eckhard: Herrschaft und Unterwerfung Christi. 1. Korinther 15, 24–28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts. – Tü: Mohr 1971. IX, 227 S. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese XII; brosch. DM 37,– [Diss., Bonn]

Neger, Avraham: Inscriptions hébraïques, grecques et latines de Césarée Maritione. ‹Planches I–IX›. – RB LXXVIII, 1971, 247–263.

Robillard, Edmond, OP: L'**épître** de **Barnabé**: trois époques, trois théologies, trois rédacteurs. – RB LXXVIII, 1971, 184–209.

Petzke, G.: Die Traditionen über **Apollonius** von **Tyana** und das Neue Testament. – Leid: Brill 1970. XII, 264 S. = Studia ad corpus hellenisticum Novi Testamenti I; hfl 56,–.

Rudolph, Kurt: **Gnosis** und Gnostizismus, ein Forschungsbericht. – ThRu XXXIV, 1969, 121–175. 181–231. 358–361; XXXVI, 1971, 1–61. 89–124.

Die Gnosis. Bd II: Koptische und mandäische Quellen. Eingeleitet, übers. und erläutert von Martin Krause und Kurt Rudolph, mit Registern zu Bd I und II versehen und hrsg. von Werner Foerster. – Zü u. Stu: Artemis Verl. (1971). 500 S. = Die Bibliothek der alten Welt. Reihe Antike und Christentum; Sfr 58,–.

Ullmann, Wolfgang: Gnostische und politische Häresie bei **Celsus**. – Theologische Versuche. Bd II, B [1970], 153–172.

Borsch, Frederick Houk: The christian and gnostic Son of Man. – Lo: SCM Pr. (1970). 130 p. = Studies in biblical theology II, 14.

Gunther, J. J.: Syrian christian dualism. – VigChr XXV, 1971, 81–93.

Vignolo, Roberto: Storia della salvezza nel Peri Pascha di **Melitone** di **Sardi**. – SC XCIX, 1971, 3–26.

Orbe, Antonio, SJ: San **Ireneo** y la parábola de los obreros de la viña: Mt. 20, 1–16. – EE XLVI, 1971, 35–62. 183–206.

Rousseau, Adelin, OCSO: La doctrine de saint Irénée sur la préexistence du Fils de Dieu dans Dém. 43. – Muséon LXXXIX, 1971, 5–42.

Diercks, G. F.: Some critical notes on **Novatian**'s De bono pudicitiae and the Anonymous Ad Novatianum. – VigChr XXV, 1971, 121–130.

Eijk, A. H. C van: The Gospel of Philip and **Clement** of **Alexandria**. – VigChr XXV, 1971, 94–120.

Broudéhoux, J(ean)-P(aul): Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie. – P: Beauchesne (1970). 238 p. = Théologie historique XI; F 34,50.

Floyd, W. E. G(regory): Clement of Alexandria's treatment of the problem of evil. – (Lo:) Oxford Univ. Pr. 1971. XXIII, 107 p. = Oxford theological monographs; £ 2,10.

Michaélidès, Dimitri: Sacramentum chez **Tertullien**. – P: Études Augustiniennes 1970. 388 p.; F 72,–.

Farina, Raffaello: Bibliografia **Origeniana 1960–1970**. – Sales XXXII, 1970, 619–702.

Rius-Camps, J.: El dinamísmo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes. – R: Pont. Institutum Orientalium Studiorum 1970. XVI, 512 p. = Orientalia christiana analecta CXXVIII.

Trevijano Etcheverría, Ramón: La didaskalía de Orígenes: caracteres de su doctrina. – ScriptVict XVIII, 1971, 5–34. 121–154.

Fahey, Michael Andrew, SJ: **Cyprian** and the Bible: a study in third-century exegesis. – Tü: Mohr 1971. V, 696 p. = Beiträge zur Ge-

schichte der biblischen Hermeneutik IX; brosch. DM 48,– [Diss., Tübingen]

Lascaris, A. F., OP: The «monastic» ecclesiology of the **Byzantine** church. – Communio III, 1970, 145–174.

Gastaldi, Néstor J.: **Hilario** de **Poitiers**. Exégeta del Salterio. Un estudio de su exégesis en los comentarios sobre los Salmos. – P: Beauchesne; Rosario: Apis 1969. 300 p. = Eglise nouvelle. Eglise ancienne. Institut Catholique de Paris. Thèses et travaux de la faculté de théologie. Série patristique I; F 26,–.

Bellini, Enzo: La Chiesa nel mistero della salvezza in san **Gregorio Nazianzeno**. – Venegono Inferiore: La Scuola Cattolica 1970. 111 p.

Jansma, T.: Narsai's dubbele erfenis. Enkele opmerkingen over de invloed van **Theodorus** van **Mopsueste** en van **Efraim** de **Syriër**. – NAkG LI, 1970, 1–15.

La Bonnardière, A.-M.: Les *Enarrationes in Psalmos* prêchées par saint **Augustin** à l'occasion de fêtes de martyrs. – Recherches Augustiniennes VII, 1971, 73–104.

Philips, G(erard): Saint Augustin a-t-il connu une «grâce créée»? – EThL XLVII, 1971, 97–116.

Vela, Luis, SJ: La incorporación a la Iglesia por el bautismo en San Agustín. – EE XLVI, 1971, 169–182; p. 207–231: Pegueroles, Juan, SJ: La libertad y la gracia en san Agustín.

Alonso del Campo, Urbano, OP: La conversión del corazón. Valoración analítica de la experiencia de San Agustín en el jardín de Milán. – Angelicum XLVIII, 1971, 139–170.

García, Roberto: El primado romano y la colegialidad episcopal en la controversia nestoriana. – Studium XI, 1971, 21–63.

Mandac, Marijan: L'union christologique dans les œuvres de **Théodoret** antérieures au concile d'Ephèse. – EThL XLVII, 1971, 64–96.

Liébaert, J.: L'évolution de la christologie de saint **Cyrille** d'**Alexandrie** à partir de la controverse nestorienne. – MSR XXVII, 1970, 27–48.

Blum, Wilhelm: Das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen nach **Salvian** von **Marseille**. – MThZ XXI, 1970, 327–341.

Diesner, Hans-Joachim: Kirche, Papsttum und Zeitgeschichte bei **Isidor** von **Sevilla**. – ThLZ XCVI, 1971, Sp. 81–90.

4. Mittelalter und Neuzeit

Pauly, Ferdinand: Siedlung und Pfarrorganisation im alten Erzbistum Trier. (Bd VIII:) Das Landkapitel **Mersch**. – Trier: Bistumsarchiv 1970. 237 S., 3 Ktn.-Beil. = Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier XXI; kart. DM 30,–.

Bach, Hedwig: **Bernhard** von **Clairvaux** und Martin **Luther**. – ErbAuftr XLVI, 1970, 347–351. 453–459; XLVII, 1971, 36–43. 121–125. 193–196.

Radler, Leonhard: Sühnekreuze, -bildstöcke, -kapellen und -kirchen im Kreise **Schweidnitz**. – ArSKG XXIX, 1971, 223–237.

5. Mittelalter

Repertorium fontium historiae medii aevi. Primum ab Augusto Potthast digestum, nunc cura collegii historicorum e pluribus nationibus emendatum et auctum. III: **Fontes**: **C**. – R: Istituto storico italiano per il medio evo 1970. XIX, 679 p. = Istituto storico per il medio evo. Unione internazionale degli istituti di archeologia, storia e storia dell' arte di Roma; Lire 22 500.

Schramm, Percy Ernst: Literaturbericht: Mittelalter. – GWissUnt XXII, 1971, 308–320. 367–384.

Ruello, Francis: Bulletin d'histoire des idées médiévales. – RSR LIX, 1971, 237–261.

Andersson-Schmitt, Margarete: **Manuscripta mediaevalia Upsaliensia**: Übersicht über die C-Sammlung der Universitätsbibliothek Uppsala. – Uppsala: Universitetsbiblioteket 1970. 158 S. = Acta bibliothecae R. universitatis Upsaliensis XVI; skr 45,–.

Chaney, William A[lbert]: The cult of **kingship** in **Anglo-Saxon England**. The transition from paganism to christianity. – (Manch:) Manch. Univ. Pr. (1970). IX, 276 p.; £ 2,75.

Nonn, Ulrich: Das Bild Karl **Martells** in den lateinischen Quellen vornehmlich des 8. und 9. Jahrhunderts. – FMSt IV, 1970, 70–137.

Dvornik, Francis: Byzantine missions among the Slavs. SS. **Constantine-Cyril** and **Methodius**. – New Brunswick/NJ: Rutgers Univ. Pr. (1970). XVIII, 484 p., 2 maps, 2 pl., 19 phot. = Rutgers Byzantine series; $ 12,–.

Palazzini, Pietro: Un avvenimento da ricordare. Il decreto del Concilio Romano del **1059** sull'elezione del Papa. – Div XV, 1971, 99–115.

Hartmann, Wilfried: **Manegold** von **Lauterbach** und die Anfänge der Frühscholastik. – DA XXVI, 1970, 47–149.

Richter, M.: Canterbury's primacy in Wales and the first stage of bishop Bernard's opposition. – JEH XXII, 1971, 177–189.

Ioannis de Forda: Super extremam partem Cantici Canticorum. Sermones CXX. (I: Sermones I–LXIX.) Ediderunt Edmundus Mikkers et Hilarius Costello. – Turnh: Brepols 1970. XXVI, 482 p. = Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis XVII; FB 1400.

Bynum, C. W.: **Stephen** of **Paris** and his commentary on the benedictine rule. – RBén LXXXI, 1971, 67–91.

Bougerol, Jacques-Guy: Saint **Bonaventure** et saint **Bernard**. – Antonianum XLVI, 1971, 3–79.

Bonnin, Francisco, SJ: El constitutivo de la felicidad según sto. **Tomás**, s. Buenaventura y Francisco Suárez. – EE XLVI, 1971, 63–85.

Arias Reyero, Maximino: Thomas von Aquin als Exeget. Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen. – (Eins:) Johannes Verlag (1971). 305 S. = Sammlung Horizonte. N. F. III; kart. DM 32,– [Diss., Regensburg]

Le Marier, Jean-Guy, OMI: Le traité de la loi dans une synthèse théologique. Enseignement qui se dégage de l'œuvre de s. Thomas d'Aquin. – EglTh I, 1970, 147–170. 291–312.

Montagnes, B.: Les activités séculières et le mépris du monde chez saint Thomas d'Aquin. Les emplois du qualificatif 'saecularis'. – RSPhTh LV, 1971, 231–249.

Les universités du **Languedoc** au **XIII**e siècle. – (Toul:) Privat (1970). 342 p. = Cahiers de Fanjeaux V; F 27,30.

Grüger, Heinrich: Die zisterziensische Architektur in Schlesien in den Jahren 1200–1330. Bemerkungen zu Marian Kutzner, Cysterska architektura na Śląsku w latach 1200–1330. – ArSKG XXIX, 1971, 1–31.

Constitutiones canonicorum regularium ordinis Arroasiensis. Edidit Ludovicus Milis, auxilium praestante Iohanne Becquet, OSB. – Turnh: Brepols 1970. LXXIII, 352 p. = Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis XX; FB 1200,–.

Walter, Ewald: Zur ältesten Baugeschichte und zum Patrozinium der abgebrochenen Kapelle zu den hll. **Maternus** und **Servatius** in **Breslau**. Mit 1 Taf. – ArSKG XXIX, 1971, 68–89.

Lamy de la Chapelle, Marie, OSB: L'unité ontologique du Christ selon saint **Albert** le **Grand**. – RThom, A. LXXVIII = T. LXX, 1970, 181–226. 533–559.

Hoffmann, Fritz: Einige Bemerkungen zu den Aufgaben einer „künftigen Mediaevistik" des 14. Jahrhunderts. – ThPh XLVI, 1971, 256–265.

Köhler, Theodor Wolfram, OSB: Der Begriff der Einheit und ihr ontologisches Prinzip nach dem Sentenzenkommentar des **Jakob** von **Metz** O.P. – R: Herder 1971. XXXIII, 540 S. = Studia Anselmiana LVIII; Lire 12 000.

Weiß, Bardo: „Gott ist anders" nach Meister **Eckhart**. – ThPh XLVI, 1971, 387–396.

Sanderlin, David: The mediaeval statutes of the **college** of **Autun** at the University of Paris. – Notre Dame: The Mediaeval Institute University of Notre Dame 1971. 117 p. = Texts and studies in the history of mediaeval education XIII.

Selge, Kurt Victor: Heidelberger Ketzerprozesse in der Frühzeit der hussitischen Revolution. – ZKG LXXXII, 1971, 167–202.

Eckert, Willehad Paul: **Nikolaus** von **Kues** und Johannes Reuchlin. – Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno. Atti del congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano. Bressanone, 6–10 settembre 1964, Firenze (1970), 195–209; S. 295–307: Haubst, Rudolf: Der Evolutionsgedanke in der Cusanischen Theologie; S. 49–72: Battaglia, Felice: Politica e religione in Nicolò da Cusa.

Meseguer Fernández, Juan, OFM: **Isabel** la **Católica** y los **Franciscanos** ‹**1451–1476**›. – AIA XXX, 1970, 265–310.

Weinstein, Donald: **Savonarola** and **Florence**: Prophecy and patriotism in the Renaissance. – Princeton, N. J.: Princeton Univ. Pr. 1970. VIII, 400 p.; $ 13,50.

Arnold, Klaus: Johannes **Trithemius** ‹**1462–1516**›. – Wü: Schöningh in Komm. 1971. XI, 319 S. = Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg XXIII; br. DM 35,– [Diss., Würzburg]

González, Nicolás: **Tomás** de **Villanueva**, predicador. – CD CLXXXIV, 1971, 5–35; ~ p. 189–213: La predicación según Santo Tomás de Villanueva.

6. Gesamte Neuzeit

Campania sacra. Studi e documenti I. – Nap: D'Auria (1970). VII, 230 p. = Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia meridionale. Sezione di Capodimonte; Lire 3200.

Kimmerle, Heinz: Typologie der Grundformen des Verstehens von der Reformation bis zu Schleiermacher. – ZThK LXVII, 1970, 162–182.

Bonazzi, Tiziano: Il sacro esperimento. Teologia e politica nell' America puritana. – (Bologna:) Il Mulino (1970). 515 p. = Saggi XCIII; Lire 6000.

Grünewald, Johannes: Zur Geschichte der katholischen Pfarrei **Goldberg** in neuerer Zeit (mit 2 Abb.). – ArSKG XXIX, 1971, 107–124.

Fischer, Eugen Heinrich: Zur Verfassungsgeschichte und Gegenwartslage der Phil.-Theol. Hochschule **Dillingen**. – Jahrbuch des Historischen Vereins Dillingen an der Donau LXX, 1968, 9–23.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Cameron, J. K.: Bibliographie de la Réforme **1450–1648**. Fasc. VII: Ecosse: ouvrages parus de 1940 à 1960. – Leid: Brill 1970. 18 p.; hfl 6,–.

Seebass, Gottfried: Bibliographia *Osiandrica*. Bibliographie der gedruckten Schriften Andreas **Osianders d. Ä.** ‹**1496–1552**›. Im Auftr. der Reformationsgeschichtl. Forschungsstelle an der Friedrich-Alexander-Univ. zu Erlangen-Nürnberg. Bearb. – Nieuwkoop: de Graaf 1971. XXIII, 243 S. mit Abb.; Lw. hfl 90,–.

Hillerbrand, Hans J.: Christendom divided: the protestant Reformation. – NY: Corpus 1971. XIV, 344 p.; $ 9,95.

Olsen, V[iggo] Norskov: The New Testament logia on divorce. A study of their interpretation from **Erasmus** to **Milton**. – Tü: Mohr 1971. VI, 161 p. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese X; Lw. DM 36,– [Diss., Basel]

Payne, John B.: **Erasmus**: His theology of the sacraments. – (Richmond, Virginia: Knox Pr. 1970.) 341 p. = Research in theology; $ 10,95.

Warners, J. D. P.: Erasmus, Augustinus en de retorika. – NAKG LI, 1971, 125–148.

Peremans, Nicole: Érasme et Bucer ‹1523–1536› d'après leur correspondance. – P: Éd. Les Belles Lettres 1970. 162 p. = Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège CXCIV; F 20,–.

Lohse, Bernhard: Die Lutherforschung im deutschen Sprachbereich seit 1966. – LuJ XXXVIII, 1971, 91–120.

Bayer, Oswald und Martin Brecht: Unbekannte Texte des frühen Luther aus dem Besitz des Wittenberger Studenten Johannes Geiling. – ZKG LXXXII, 1971, 229–259.

Buske, Thomas: Luther sub specie philosophiae. Eine Metakritik der Lutherforschung. – (Neustadt a. d. Aich: Schmidt 1971.) 45 S.; DM 3,–.

Delius, Walter: Luther und Huß. – LuJ XXXVIII, 1971, 9–25.
Schwarzwäller, Klaus: Zur Struktur von Luthers Pneumatologie. – LuJ XXXVIII, 1971, 26–58.
Schinzer, Reinhard: Die doppelte Verdienstlehre des Spätmittelalters und Luthers reformatorische Entdeckung. – Mchn: Kaiser 1971. 66 S. = Theologische Existenz heute CLXVIII.
Bayer, Oswald: Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1971. 376 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XXIV.
Mann, Frido: Das Abendmahl beim jungen Luther. – (Mchn:) Hueber (1971). 146 S. = Beiträge zur ökumenischen Theologie V; kart. DM 12,– [Diss., München]
Steitz, Heinrich: Martin Luther auf dem Reichstag zu Worms 1521. Zur 450-Jahrfeier des Wormser Reichstages 1971. – Ffm: Verl. Evangelischer Presseverband (1971). 155 S.; kart. DM 6,90.
Rogge, Joachim: Gratia und donum in Luthers Schrift gegen Latomus. – Theologische Versuche. Bd II, B [1970], 139–152.
Pöhlmann, Horst Georg: Rechtfertigung. Die gegenwärtige kontroverstheologische Problematik der Rechtfertigungslehre zwischen der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Kirche. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1971). 387 S.; Lw. DM 64,– [Habil.-Schrift, Heidelberg]
Bogdahn, Martin: Die Rechtfertigungslehre Luthers im Urteil der neueren katholischen Theologie. Möglichkeiten und Tendenzen der katholischen Lutherdeutung in evangelischer Sicht. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 296 S. = Kirche und Konfession XVII; kart. DM 35,– [Diss., Erlangen, Nürnberg]
Melanchthons Werke in Auswahl. Band VII, 1: Ausgewählte **Briefe 1517–1526**. Hrsg. von Hans Volz. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1971. 280 S; Lw. DM 48,–.
Iannarone, R. A.: La maturazione delle idee coloniali in **Francisco de Vitoria**. – Angelicum XLVII, 1970, 3–43.
Horst, Ulrich, OP: Das Verhältnis von Heiliger Schrift und Kirche nach Johannes **Dietenberger**. – ThPh XLVI, 1971, 223–247.
Strnad, Alfred A.: Breslaus Kardinalprotektor an der römischen Kurie, vornehmlich im 16. Jahrhundert. – ArSKG XXIX, 1971, 90–106.
Franzen, August: **Hermann** von **Wied**, Kurfürst und Erzbischof von Köln. – Der Reichstag zu Worms von 1521. Reichspolitik und Luthersache, Worms 1971, 297–315.
Gómez, Vito Th., OP: Crisis de la predicación en vísperas de la contrarreforma. La predicación dominicana en las actas de los capítulos generales ‹1450–1550› – Angelicum XLVIII, 1971, 171–196.
Yost, John K.: William **Tyndale** and the Renaissance humanist origins of the English *Via media*. – NAKG LI, 1971, 167–186.
Dat Avontmael ons Heeren, uitgegeven door J. Trapman. – NAKG LI, 1971, 149–166.
Beinert, Wolfgang: Neue Deutungsversuche der Eucharistielehre und das Konzil von Trient. – ThPh XLVI, 1971, 342–363.
Cochrane, Eric: New light on post-Tridentine Italy: A note on recent counter-Reformation scholarship. – CHR LVI, 1970, 291–319.

8. Neuere Zeit

Preus, Robert D.: The theology of post-Reformation Lutheranism: a study of theological prolegomena. – Lo: Concordia Publ. House 1970. 462 p.; £ 5,25.
Lindley, K. J.: The lay Catholics of England in the reign of Charles I. – JEH XXII, 1971, 199–221.
Hoenderdaal, G. J.: Remonstrantie en contraremonstrantie. – NAKG LI, 1970, 49–92; 4 tav.
Schulze, Harald: Bekenntnisbildung und Lehrverpflichtung in der Zeit der Aufklärung. – Theologische Versuche. Bd II, B [1970], 159–172.
Benrath, Gustav Adolf: Evangelische und katholische Kirchenhistorie im Zeichen der Aufklärung und der Romantik. – ZKG LXXXII, 1971, 203–217.
Phayer, Fintan Michael: Religion und das gewöhnliche Volk in **Bayern** in der Zeit von **1750–1850**. – (Mchn: Stadtarchiv; Wölfe in Komm.) 1970. X, 281 S. = Miscellanea Bavarica Monacensia XXI = Neue Schriftenreihe des Stadtarchivs München XXXVIII; kart. DM 12,50 [Diss., München]
Il giansenismo in Italia. Collezione di documenti a cura di Pietro Stella. I/2: **Piermonte**. – Zü: Pas Verl. 1970. 651 p. = Bibliotheca theologica Salesiana I, 3, 2; Lire 8500.
Schäfer, Philipp: Wissenschaft und Glaube. Das Theologieverständnis Ignaz **Thanners** ‹**1770–1856**›. – MThZ XXI, 1971, 313–326.
Little, David: Religion, order, and law: a study in pre-revolutionary England. – NY-Evanston: Harper & Row 1970. VIII, 270 p.; $ 7,–.
McManners, John: The French Revolution and the Church. – NY-Evanston: Harper & Row 1970. XII, 162 p.; $ 6,–.
Frielingsdorf, Karl, SJ: Auf dem Weg zu einem neuen Gottesverständnis. Die Gotteslehre des J. B. **Hirscher** als Antwort auf das säkularisierte Denken der Aufklärungszeit. – Ffm: Knecht 1970. XI, 199 S. = Frankfurter theologische Studien VI; kart. DM 29,–.
Moody, Joseph N.: French anticlericalism: Image and reality. – CHR LVI, 1971, 630–648.
Flynn, James T.: The role of the **Jesuits** in the politics of **Russian education 1801–1820**. – CHR LVI, 1970, 249–265.
Hajjar, Joseph: L'Europe et les destinées du Proche-Orient ‹**1815–1848**›. – (P:) Bloud & Gay (1970). IX, 632 p. = Bibliothèque de l'histoire de l'Église; F 75,–.
Die päpstliche **Autorität** im katholischen Selbstverständnis des **19.** und **20.** Jahrhunderts. Hrsg. von Erika Weinzierl. – Sa, Mchn: Pustet 1970. 291 S. = Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften. Forschungsgespräch XI; kart. DM 35,–.
Meinhold, Peter: Die **Mormonen** in ihrer geschichtlichen und soziologischen Bedingtheit. – GWissUnt XXII, 1971, 449–461.
Jedin, Hubert: Von Sedlnitzky zu Diepenbrock. Briefe von Ignaz Ritter an Augustin Theiner von 1841 bis 1847. – ArSKG XXIX, 1971, 173–204.
Riva, Clemente: Attualità di A. **Rosmini**. – R: Ed. Studium (1970). 216 p. = Cultura XL; Lire 1800.
Chapman, Raymond: Faith and revolt. Studies in the literary influence of the **Oxford movement**. – Lo: Weidenfeld and Nicolson (1970). 328 p.; £ 3,50.
Wangler, Thomas E.: John **Ireland** and the origins of liberal Catholicism in the **United States**. – CHR LVI, 1971, 617–629.
Müller, Gerhard: Das neulutherische Amtsverständnis in reformatorischer Sicht. – KuD XVII, 1971, 46–74.
Montalembert, Charles de: Catholicisme et liberté. Correspondance inédite avec le P. **Lacordaire**, Mgr de **Mérode** et A. de **Falloux** ‹**1852–1870**›. – P: Ed. du Cerf 1970. 447 p. = Centre d'histoire du catholicisme français. Université de Lyon; F 39,–.
Stallmann, Hermann: Lutherisches Bekenntnis in **Hessen-Nassau** und **Sachsen** vor 125 bzw. 100 Jahren. – Lutherischer Rundblick XIX, 1971, 2–14.
Ceccuti, Cosimo: Il Concilio Vaticano I nella stampa italiana ‹**1868–1870**›. Prefazione di Giovanni Spadolini. – (R:) Ed. Cinque Lune (1970). XXIII, 352 p. = Collana di storia del movimento cattolico XXVIII; Lire 3000.
Gagnebet, M. R., OP: L'**infaillibilité** du **Pape** et le consentement de l'Église au Vatican I. – Angelicum XLVII, 1970, 267–307. 428–455.
Panizza, Mario: Mons. Luigi Nazari di Calabiana e Mons. Paolo Angelo Ballerini al Concilio Vaticano I. – SC XCIX, 1971, 27–47.
Webersinn, Gerhard: Zwölf Laien in der Kulturkampfgalerie des Breslauer Diözesanmuseums. – ArSKG XXVIII, 1970, 138–152; XXIX, 1971, 141–156.

9. Neueste Zeit

Beyreuther, Erich: **Pius XII.** und die Juden. – Judaica XXVI, 1970, 204–245.
Hockerts, Hans Günter: Die **Sittlichkeitsprozesse** gegen katholische Ordensangehörige und Priester **1936/37**. – Mz: Matthias Grünewald-Verl. 1971. XXV, 224 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, 6; kart. DM 35,–.
Morsey, Georg: Kardinal **Kopp**, Fürstbischof von Breslau ‹1887–1914›. Kirchenfürst oder „Staatsbischof"? – WichmJ XXI–XXIII, 1967–1969, 42–65.
Skowronek, Alfons: **Sakrament** in der evangelischen Theologie der Gegenwart. Haupttypen der Sakramentsauffassungen in der zeitgenössischen, vorwiegend deutschen **evangelischen Theologie**. Mit einem Geleitwort von Albert Brandenburg. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1971. 268 S.; Lw. DM 28,– [Habil.-Schrift, Münster]
D'Ouince, René: Un prophète en procès. I: **Teilhard** de **Chardin** dans l'Église de son temps. II: Teilhard de Chardin et l'avenir de la pensée chrétienne. – P: Aubier-Montaigne (1970). 259 p.; 267 p. = Coll. Intelligence de la foi; F 36,–.
Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Exegese und Dogmatik in Karl **Barths** Theologie. Was meint: «Kritischer müßten mir die Historisch-Kritischen sein»? – Barth, Karl: Die Kirchliche Dogmatik. Registerband, Zü 1970, 649–676.
Berten, Ignace: Geschichte, Offenbarung, Glaube. Eine Einführung in die Theologie Wolfhart **Pannenbergs** (Histoire, révélation et foi. Dialogue avec Wolfhart Pannenberg, dt.) – Mchn: Claudius-Verl. (1970). 143 S.; kart. DM 8,–.
Huyssteen, J. W. V. van: Teologie van die rede. Die funksie van die rasionele in die denken van Wolfhart **Pannenberg**. – Kampen: Kok 1970. VII, 252 blz.; hfl 18,50.
Delhaye, Philippe: Le kérygma de la charité à Vatican II. – RTL I, 1970, 144–174.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Bibliografia missionaria. Anno XXXIV: **1970**. Compilata dal P. Giovanni Rommerskirchen O.M.I., con l'assistenza del P. Giuseppe Metzler O.M.I. e del P. Willi Henkel O.M.I. – R: Pont. Università Urbaniana 1971. 221 p.; Lire 1600.
Henry, A(ntonin)-M(arie), OP: Nouvelle orientation missionnaire: l'expérience de l'altérité. – Angelicum XLVIII, 1971, 210–225.
Caspar, Robert, PB: Le dialogue **islamo-chrétien**. Bibliographie. – Parole et Mission XIII, 1970, 369–374.
Sociologie et mission. Bibliographie. – Parole et Mission XIII, 1970, 465–473.
Henry, Antonin-Marie, OP: Le poids de l'Occident. – Parole et Mission XIII, 1970, 485–504. 556–560.
Brásio, António, CSSp: **Angola**. Vol. IV: ‹**1890–1903**›. Vol. V: ‹**1904–1967**›. – Lv: Nauwelaerts 1970–1971. XXIV, 789 p.; XXVII, 1039 p. = Spiritana monumenta historica. Series Africana IV–V.
Carrière, Gaston, OMI: Histoire documentaire de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée dans l'Est du Canada. Partie II: Dans la seconde moitié du XIX^{e} siècle ‹1861–1900›. Tomes VIII–IX. – Ott: Ed. de l'Université d'Ottawa 1969–1970. 361 p., 370 p.; $ 13,–.
Anckaer, Leopold: De evangelizatiemethode van de Missionarissen van **Scheut** in **Kongo** ‹1888–1907›. – Bruss: Koninklijke Akademie voor Overzeese Wetenschappen 1970. 307 p.
Ronan, Charles E., SJ: Carta de Carlo **Albrizzi**, S.J. ‹1733–1811›, misionero en el Marañón. – Revista de Historia de América n. LXIX, 1970, 85–105.
Campo del Pozo, Fernando, OSA: Historia documentada de los **Agustinos** en **Venezuela** durante la época colonial. – Caracas: Academia Nacional de la Historia 1968. 304 p. = Fuentes para la historia colonial de Venezuela. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia XCI.

Da Costa, Cândido F., CSSp: Cem anos dos missionários do Espírito Santo em **Angola** ‹1866–1966›. – Nova Lisboa 1970. 432 p.
Metodio da Nembro, OFMCap: Il pensiero missionario nell'ordine cappuccino durante il generalato di Bernardo da Andermatt. – L'Italia francescana XLV, 1970, 76–86. 228–238. 277–290. 351–358.
Urban, W.: L'œuvre des missions de l'Eglise catholique en **Pologne**. – Le millénaire du catholicisme en Pologne, Lublin 1969, 355–409.
Achúregui, P.S. de, SJ: Mission and development. – Manila: Ateneo University 1970. 179 p.; $ 3,–.
Mission und Entwicklung. – Mannh: Pesch-Haus 1971. 98 S. = Kirche und Dritte Welt IV; kart. DM 4,80.
Mbiti, John S.: New Testament eschatology in an African background. A study of the encounter between New Testament theology and African traditional concepts. – (Lo:) Oxford Univ. Pr. 1971. XI, 216 p.
Perché le missioni? Teologia della missione. Studi e dibatti. – Bol: Nigrizia 1970. 289 p.; Lire 2000.
Adalberto da Postioma, OFMCap: L'Africa attende un Cristo africano. – Mondo e Missione XCI, 1970, 504–526.
Nothomb, Dominique, PB: Mœurs bantoues et mœurs chrétiennes. – Parole et Mission XIII, 1970, 320–333.
Anastasius ab Utrecht, OFMCap: Breves animadversiones quoad S. Congregationis pro Gentium Evangelizatione in instituta missionalia competentiam. – Laurentianum XI, 1970, 91–108.
Moya, Raphaël, OP: De principio subsidiaritatis in iure missionali. – Acta conventus internationalis canonistarum, Romae diebus 20–25 maii 1968 celebrati, CdV 1970, 311–333.
Ting Pong Lee, Ignatius, CFM: Relationes inter Ordinarios locorum et Instituta missionalia. – ComRel LI, 1970, 34–54.
Die panasiatische Bischofskonferenz in **Manila** (23.–29. 11. 1970). – HerKorr XXV, 1971, 77–83.
Le monde et la mission en 1969. Chronique annuelle. – EglViv XXII, 1970, 187–328.
Gheddo, Piero, PIME: **Filippine**: L'unico paese cristiano dell'Asia. – Mondo e Missione XCI, 1970, 572–596.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Alich, Salih H.: International bibliography of the history of religions... 1965. 1966. – Leiden: Brill 1970. XIV, 124 p.; XV, 146 p.
Mensching, Gustav: Topos und Typos. Motive und Strukturen religiösen Lebens. Gesammelte Beiträge zur vergleichenden Religionswissenschaft. Hrsg. von Hans-Joachim Klimkeit. – Bonn: Röhrscheid 1971. 252 S. = Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte. N. F. VIII; kart. DM 48,–; S. 226–252: Bibliographie Gustav Mensching.
Historia religionum. Vol. II: Religions of the present. Ed. by C. Jouco Bleeker and Geo Widengren. – Leid: Brill 1970. VI, 715 p.; hfl 120,–.
Bowker, John: The problems of suffering in religions of the world. – NY: Cambridge Univ. Pr. 1970. XII, 318 p.; $ 9,50.
Bleeker, C. Jouco: The conception of man in the phenomenology of religion. – Man, culture and religion. Studies in religious anthropology = Studia missionalia XIX, R 1970, 13–38; p. 215–233: Bittinger, Desmond W.: Man: an anthropological-sociological approach; p. 177–191: Goetz, J., SJ: Anthropologie religieuse des primitifs.
Young, Robert D.: Encounter with world religions. – Phil: Westminster Pr. 1970. 223 p.; $ 7,50.
Otten, Heinrich: Ein **hethitisches** Festritual ‹KBo 19, 128›. – Wiesb: Harrassowitz 1971. X, 75 S. = Studien zu den Boğazköy-Texten XIII.
Scholem, Gershom: Die Krise der Tradition im **jüdischen Messianismus**. – Tradition und Gegenwart = Eranos XXXVII, 1968, Zü 1970, 9–44.
Vermaseren, M. J.: **Mithriaca** I: The Mithraeum at S. Maria Capua Vetere. – Leid: Brill 1971. XII, 51 p., 28 pl., 2 plans = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain XVI; hfl 64,–.
Bhattacharji, Sukumeri: The Indian theogony: A comparative study of **Indian** mythology from the Vedas to the Puranas. – NY: Cambr. Univ. Pr. 1970. 397 p.; $ 22,–.
Dhavamony, Mariasūsai, SJ: Love of God according to Śaiva Siddhānta. A study in the mysticism and theology of **Śaivism**. – Oxford: Clarendon Pr. 1971. XVII, 402 p.; £ 4,20.
Swearer, Donald K.: **Buddhism** in transition. – Phil: Westminster Pr. 1970. 160 p.; $ 5,50.
Graneris, Giuseppe: **Grecia** e **Roma** nella storia delle religioni. – R: Ed. della Pont. Accademia Teol. Romana; Città Nuova Ed. 1970. 393 p. = Studi e ricerche di scienze religiose I; Lire 4000.
Yamauchi, Edwin M.: Gnostic ethics and Mandaean origins. – Cambr: Harvard Univ. Pr.; Lo: Oxford Univ. Pr. 1970. VI, 120 p. = Harvard theological studies XXIV.
Burland, Cottie [Arthur]: Mythologie der **Indianer Nordamerikas** (North American Indian mythology, dt.) Mit 35 farb. u. über 100 einfarb. Abb. – Wiesb: Vollmer [1971]. 141 S. 4°; Pp. DM 12,80.
Müller, Werner: Glauben und Denken der **Sioux**. Zur Gestalt archaischer Weltbilder. Mit 66 Abb. u. 5 Ktn. – B: Reimer (1970). XII, 419 S.; brosch. DM 82,–.
Pease, Franklin: The **andean** creator God. – Numen XVII, 1970, 161–175.
Priester, Jürgen: Zur Religion der Pauserna-Guaraŝug'wä in **Ostbolivien**. – Anthropos LXV, 1970, 466–479.

VI. Religionsphilosophie

Viola, Coloman, SJ: La dialectique de la grandeur. Une interprétation du «**Proslogion**». – RThAM XXXVII, 1970, 23–55.
Wenzel, Siegfried: Robert **Grosseteste**'s Treatise on confession, "Deus est". – FStudies XXX, 1971, 218–293.
Weber, Édouard-Henri, OP: La controverse de **1270** à l'**Université** de **Paris** et son retentissement sur la pensée de s. Thomas d'Aquin. – P: Vrin 1970. 327 p. = Bibliothèque Thomist XL; F 69,–.
Prentice, Robert G.: The basis quidditative metaphysics of **Duns Scotus** as seen in his *De primo principio*. – R: Ed. Antonianum (1970). 230 p. = Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani XVI.
Maurer, Armand, CSB – Alfred P. Caird, CSB: The role of infinity in the thought of **Francis** of **Meyronnes**. – MS XXXIII, 1971, 201–227.
Lebrun, Gérard: **Kant** et la fin de la métaphysique. Essai sur la "Critique de la faculté de juger". – P: Colin 1970. 511 p. = Philosophies pour l'âge de la science; F 89,–.
Wagner, Falk: Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei **Fichte** und **Hegel**. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1971). 300 S.; Lw. DM 52,– [Diss., München]
Alvarez-Gómez, Mariano: Hegel: muerte de Dios y liberación del hombre. Crítica de las filosofías de la sujetividad ‹Kant, Jacobi y Fichte›. – Miscelánea Manuel Cuervo López. Homenaje de antiguos alumnos, Salamanca 1970, 501–554.
Kadenbach, Johannes: Das Religionsverständnis von Karl **Marx**. Hrsg. von Josef Hasenfuß. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1970. LXXX, 420 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. N. F. XXIV–XXVI; kart. DM 48,– [Diss., Würzburg]
Hertel, Wolf: Existentieller Glaube. Eine Studie über den Glaubensbegriff von Karl **Jaspers** und Paul **Tillich**. – Meisenheim a. Glan: Hain 1971. 179 S. = Monographien zur philosophischen Forschung LXXIV; kart. DM 19,80.
Ratschow, Carl Heinz: Atheismus im Christentum? Eine Auseinandersetzung mit Ernst **Bloch**. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1970). 119 S.; kart. DM 12,80.
Lablée, Yves: Le problème de Dieu dans la philosophie de la religion de H. **Duméry**. – RSPhTh LV, 1971, 393–431.
Livi, Antonio: Étienne **Gilson**: Filosofía cristiana e idea del límite crítico. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1970. 251 p. = Publicaciones de la facultad de filosofía y letras de la Universidad de Navarra. Col. filsófica XIV; pes 300,–.
Smith, Christopher: **Heidegger**'s critique of absolute knowledge. – NewSchol XLV, 1971, 56–86.
Wilson, Patricia: Human knowledge of God's existence in the theology of Bernard **Lonergan**. – Thomist XXXV, 1971, 260–275.
Richmond, James: Theology and metaphysics. – Lo: SCM Pr. (1970). XII, 156 p.; sh 40.
Pike, Nelson: God and timelessness. – Lo: Routledge & Kegan Paul (1970). XIV, 192 p. = Studies in the ethics and the philosophy of religion; £ 2,–.
Mavrodes, George I.: Belief in God. A study in the epistemology of religion. – NY: Random House 1970. 117 p.; $ 1,95.
Philipps, D.Z.: Faith and philosophical enquiry. – NY: Schocken 1971. VIII, 277 p.; $ 9,–.
Findlay, J.N.: Ascent to the absolute. – Lo: Allen & Unwin 1970. 271 p. = Muirhead library of philosophy; £ 3,–.
Seidel, George J.: Being, nothing and God. A philosophy of appearance. – Assen: Van Gorcum 1970. 118 p.; hfl 16,–.
Wittig, Hold: Über die „Objektivität" des Sprechens bzw. des Redens von, über, zu Gott. Versuch einer logisch-religionsphilosophischen Analyse des Problems. – Das Mandat der Theologie und die Zukunft des Glaubens..., Mchn (1971), 41–87.
Schleissheimer, Bernhard: Der Mensch als Wissender und Glaubender. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1970). 224 S.; Lw. DM 18,80. – [Habil.-Schrift, München]
Kuhn, Helmut: Hermeneutik und Ontologie. – Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft. Ein Forschungsgespräch, Sa u. Mchn (1971), 45–50; S. 55–61: Coreth, Emerich: Zur Beziehung zwischen Hermeneutik und Metaphysik; S. 67–77: Heintel, Erich: Verstehen und Erklären.
Vries, Josef de: Materie und Geist. Eine philosophische Untersuchung. – Mchn u. Sa: Pustet (1970). 136 S.; engl. brosch. DM 13,20.

VII. Fundamentaltheologie

Dulles, Avery, SJ: A history of apologetics. – NY: Corpus 1971. XI, 307 p.; $ 9,95.
Muschalek, G., SJ: Die theologische Wahrheit zwischen Theorie und Praxis. – ZkTh XCIII, 1971, 129–147.
Ebeling, Gerhard: Einführung in theologische Sprachlehre. – Tü: Mohr 1971. XV, 264 S.; kart. DM 14,80.
Molari, Carlo: La problematica del linguaggio teologico. – Il linguaggio teologico oggi. III congresso nazionale Sestri Levante, 2–4 gennaio 1969, Mil (1970), 39–95; p. 97–118: Martini, Carlo: Linguaggio biblico e situazione culturale.
Schillebeeckx, E., OP: Kritische theorie en theologische hermeneutiek: confrontatie. – TTh XI, 1971, 113–139: p. 139–140: Summary: Theological hermeneutics and social critical theory.
Niederwimmer, Kurt: Unmittelbarkeit und Vermittlung als hermeneutisches Problem. – KuD XVII, 1971, 97–112.
Sauter, Gerhard: Die Begründung theologischer Aussagen – wissenschaftstheoretisch gesehen. – ZevE XV, 1971, 299–308.
Gesché, Adolphe: Essai d'interprétation dialectique du phénomène de **sécularisation**. – RTL I, 1970, 268–288.
Ruiz Jurado, Manuel: Saecularismus, saecularizatio, desacralizatio. – PerRMCL LX, 1971, 157–196.
Fransen, P(iet), SJ: **Openbaring** en religieuze ervaring. – Collationes I, 1971, 5–34.
Smet, W. de: Openbaring, dogma en theologie. – CollBrugGand XVI, 1970, 67–86.
Dewart, Leslie: Die Grundlagen des **Glaubens** (Foundations of belief, dt.) Bd I: Historische Analyse. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1971). 182 S.; Lw. DM 19,80.
Panikkar, Raymond: Faith – a constitutive dimension of man. – JESt VIII, 1971, 223–254.

Winance, Eleuthère, OSB: Logical note on the coexistence of faith and reason. – Thomist XXXV, 1971, 276–292.

Jellouschek, H.: Zum Verhältnis von Wissen und Glauben. – ZkTh XCIII, 1971, 309–327.

Biser, Eugen: Der **Atheismus** als Problem der Theologie. Überlegungen zu einer theologischen Aporetik. – Glaube als Verpflichtung. Horizontale und vertikale Strukturen des christlichen Glaubens. (Josef Hasenfuß zum 70. Geburtstag), Mchn/Pad/Wien 1971, 17–60.

Bacht, Heinrich, SJ: Vom Lehramt der Kirche und in der Kirche. – Cath XXV, 1971, 144–167.

Sesboüé, B., SJ: Autorité du magistère et vie de foi ecclésiale. – NRTh, A. CIII = T. XCIII, 1971, 337–362.

VIII. Dogmatik

Lehmann, Karl: Zum Problem der Konzentration der Glaubensaussagen. – LebZeugn H. 3/4, 1970, 15–44.

Schneider, Theodor: Kurzformeln des Glaubens. Zur Problematik der Reduktion theologischer Aussagen. – Cath XXV, 1971, 179–197.

Ott, Heinrich: **Gott**. – Stu, B: Kreuz-Verl. (1971). 174 S. = Themen der Theologie X; Pp. DM 12,80.

Mildenberger, Friedrich: Gottes Namen und Gottes Geschichte. Zur Frage einer zeitgemäßen Interpretation der biblischen Rede von Gott. – Christsein in einer pluralistischen Gesellschaft . . ., Hbg (1971), 24–44; S. 58–75: Brunner, Peter: Die Endlichkeit des Daseins und die Wirklichkeit Gottes. Apologie einer Rede von Gott.

Flick, Maurizio, SJ – Zoltán Alszeghy, SJ: **Man** in catholic dogma. – Man, culture and religion. Studies in religious anthropology = Studia missionalia XIX, R 1970, 359–401.

Baumann, Urs: **Erbsünde**? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 314 S. = Ökumenische Forschungen II, 2; Lw. DM 38,– [Diss., Tübingen]

Galot, Jean: La conscience de Jésus. – (Gembloux:) Duculot; (P:) Lethielleux (1971). 255 p. = Théologie et vie; FB 180,–.

Antonio Bernad, Juan: La evasión del mundo, falsa solución de la soteriología cristiana. – Miscelánea Manuel Cuerva López. Homenaje de antiguos alumnos, Salamanca 1970, 355–379.

Theurer, Wolfdieter: Was heißt „Abgestiegen zu der Hölle"? – ThG XIII, 1970, 68–80.

Faynel, P(aul): L'**Église**. Tome I–II. – (P:) Desclée (1970). XVII, 288 p.; XIII, 248 p. = Le mystère chrétien. Théologie dogmatique; F 58,–.

Bouyer, Louis: Création et salut. II: L'Église de Dieu, corps de Christ et temple de l'Esprit. – P: Ed. du Cerf 1970. 704 p.; F 69,–.

Gherardini, Brunero: La Chiesa arca dell'alleanza. La sua genesi, il suo paradosso, i suoi poteri, il suo servizio. – (R:) Città Nuova Ed. (1971). 321 p.; Lire 2800.

Castaño, J. F., OP: Nueva perspectiva de la Iglesia como sujeto de «Personalidad internacional». – Angelicum XLVII, 1970, 137–175.

Ambrosanio, Antonio: Sacerdozio ministeriale ed eucaristia. – Il sacerdozio ministeriale. Natura, funzione, missione, Nap 1970, 108–146; p. 147–160: Pompei, Alfonso: Dimensioni ecclesiali e personali del carattere dell' ordine; p. 161–190: Marranzini, Alfredo, SJ: Spunti postconciliari per una teologia del sacerdozio.

Esquerda Bifet, Juan: Sacerdocio ministerial en la Iglesia particular. – El sacerdocio de Cristo y los diversos grados de su participación en la Iglesia. XXVI Semana española de teología . . ., Madr 1969, 361–392; p. 393–434: González Garnica, Miguel: Apostolado y sacerdocio de los fieles.

Philippe de la Trinité, OCD: Présence réelle eucharistique: mystère ou magie? – La Pensée catholique n° CXXX, 1971, 28–53.

Estebanez, Emilio G., OP: Naturaleza de las **indulgencias**. – CTom XCVII, 1970, 407–443.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Scott, William A.: Historical **Protestantism**: An historical introduction to protestant theology. – Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall 1971. IX, 229 p.; $ 6,95.

Benz, Ernst: Geist und Leben der **Ostkirche**. 2., durchges. u. verb. Aufl. – Mchn: Fink (1971). 206 S. = Forum Slavicum XXX.

Die Mennoniten. Hrsg. von Hans-Jürgen Goetz. (Übers. der engl. Beiträge: Karl Heinrich Langenbach.) – Stu: Evang. Verlagswerk (1971). 286 S. = Die Kirchen der Welt A, 8; Lw. DM 32,–.

Meyer, Harding: Konfessionelle Weltbünde zwischen Konfessionalismus und Entkonfessionalisierung. – UnSa XXVI, 1971, 51–59; S. 60–67: Motel, Hans Beat: Die Brüder-Unität – ein ökumenisches Modell.

Tillard, J.M.R., OP: Catholiques romains et Anglicans: L'Eucharistie. – NRTh, A. CIII = T. XCIII, 1971, 602–656.

Starkloff, Carl F.: **American Indian** religion and **Christianity**. Confrontation and dialogue. – JESt VIII, 1971, 317–340.

Jüdische Hoffnungskraft und christlicher Glaube. Hrsg. von Walter Strolz mit Beitr. von Erwin I. J. Rosenthal [u.a.] – Frb/B, Barc, Lo: Herder (1971). 278 S. = Weltgespräch bei Herder; kart. DM 30,–.

Fox, Helmut: Die Theologie Max **Thurians**. Ein Beitrag zum ökumenischen Dialog. – Tr: Paulinus-Verl. 1971. XXIV, 299 S. = Trierer theologische Studien XXVII; kart. DM 49,– [Diss., Trier]; S. 287–290: Das Schrifttum Max Thurians in chronologischer Übersicht.

Rendtorff, Trutz: Warum **Evian**? – LuthRu XXI, 1971, 139–147; S. 148–158: Hasler, August: Evian in ökumenischer Sicht. Gedanken eines Katholiken; S. 159–171: Nissiotis, Nikos A.: Evian in ökumenischer Sicht. Gedanken eines Orthodoxen; S. 172–179: Mobbs, Arnold: Evian in ökumenischer Sicht. Gedanken eines Reformierten.

Schiffers, Norbert: Möglichkeiten und Grenzen des Ökumenismus. Eine Handreichung für die Synode in Würzburg. – Cath XXV, 1971, 112–125.

Moritzen, Niels-Peter: Pluralismus im Welthorizont. Die Bedeutung der ökumenischen Bewegung für das Christsein. – Christsein in einer pluralistischen Gesellschaft . . ., Hbg (1971), 182–195.

Kromminga, John H.: All one body we: The doctrine of the **Church** in ecumenical perspective. – GrR: Eerdmans 1970. 227 p.; $ 3,95.

Nelson, J. Robert: Toward an ecumenical ecclesiology. – ThSt XXXI, 1970, 644–673.

Wacker, Paulus G., OSA: Die Kirche und das Heil der Anderen. – Glaube als Verpflichtung. Horizontale und vertikale Strukturen des christlichen Glaubens. (Josef Hasenfuß zum 70. Geburtstag), Mchn/Pad/Wien 1971, 151–171.

Höfer, Liselotte: **Interkommunion**: Standort und Ausblick. – FZPhTh XVIII, 1970, 450–462.

Kirchgässner, Alfons, [u.] Horst Bühler: Interkommunion in Diskussion und Praxis. Eine Dokumentation. – Düs: Patmos-Verl. (1971). 164 S. = Dokumente und Manifeste; kart. DM 10,80.

Langner, Albrecht: Gesellschaftliches Engagement und Kirchenbegriff der ökumenischen Bewegung. – JbChrSozWiss XII, 1971, 137–162.

Papandreou, Damaskinos: Einheit der Kirche aus orthodoxer Sicht. Überlegungen und Perspektiven. – OekRu XX, 1971, 262–282.

X. Moraltheologie

Magistero e morale. Atti del 3° congresso nazionale dei moralisti ‹Padova, 31 marzo – 3 aprile 1970› [per] A(tanasio) de Vos [e. a.] – Bologna: Ed. Dehoniana (1970). 398 p. = Collana Studi e ricerche VII.

Bartley, William Warren: Morality and religion. – (Lo:) Macmillan (1971). XI, 72 p. = New studies in the philosophy of religion; £ 0,65.

Davitt, Thomas E.: Ethics in the situation. – NY: Appleton-Century-Crofts 1970. XII, 253 p.; $ 3,50.

Du Roy, Olivier: La réciprocité. Essai de morale fondamentale. – P: Ed. EPI (1970). 299 p.; F 33,20.

Demmer, Klaus: Sein und Gebot. Die Bedeutsamkeit des transzendental-philosophischen Denkansatzes in der Scholastik der Gegenwart für den formalen Aufriß der Fundamentalmoral. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1971. XV, 254 S.; kart. DM 30,–. [Habil.-Schrift, Innsbruck]

Böckle, Franz: Natur als Norm in der Moraltheologie. – Naturgesetz und christliche Ethik. Zur wissenschaftlichen Diskussion nach Humanae Vitae, Mchn (1970), 73–90; S. 91–101: Wickler, Wolfgang: Ethologie und Ethik. Normenfindung oder Normenkritik?; S. 103–115: Böckle, Franz: Sittliches Naturgesetz in geschichtlicher Wirklichkeit.

Joest, Wilfried: 38 Thesen zur Frage der Verbindlichkeit ethischer Normen. – Christsein in einer pluralistischen Gesellschaft . . ., Hbg (1971), 289–303.

Schüller, Bruno, SJ: Zur Rede von der radikalen sittlichen Forderung. – ThPh XLVI, 1971, 321–341.

Vos, Atanasio de: Ermeneutica del fatto e delle norme etiche. – Magistero e morale. Atti del 3° congresso nazionale dei moralisti ‹Padova 31 marzo – 3 aprile 1970›, Bologna (1970), 27–56.

Gervais, Jacques, OMI: De la loi de contrainte à la loi de liberté. – EglTh I, 1970, 353–374.

Crotty, Nicholas, CP: Conscience and conflict. – ThSt XXXII, 1971, 208–232.

Glaser, John W., SJ: Conscience and superego: A key distinction. – ThSt XXXII, 1971, 30–47.

Scholz, Franz: Schuld, Sünde, Fehlhaltung. – Augsb: Winfried-Werk (1971). 135 S. = Christliches Leben heute XIII; kart. DM 5,80.

Hummel, Gert: Das **Vorurteil** als Problem theologischer Ethik. – ZEvE XV, 1971, 226–238.

Ramsey, Paul: The patient as person. Explorations in **medical ethics**. – NH: Yale Univ. Pr. 1970. XXII, 283 p.; $ 10,–.

Winter, Gibson: Grundlegung einer **Ethik** der **Gesellschaft**. Sozialwissenschaft, Ethik und Gesellschaftspolitik (Elements for a social ethic. Scientific and ethical perspectives on social progress, dt.) – (Mchn:) Kaiser Verl.; (Mz:) Grünewald-Verl. (1970). 302 S. = Gesellschaft und Theologie. Sozialwissenschaftliche Analysen III.

Ruf, Ambrosius K., OP: **Freizeit** als ethisches Problem. – NO XXIV, 1970, 280–290.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

The Cistercian spirit. A symposion. In memory of Thomas Merton. Ed. by M. Basil Pennington, OCSO. – Shannon: Irish Univ. Pr. 1970. XV, 284 p. = Cistercian studies series III; £ 4,–.

Braswell, Laurel: Saint **Edburga** of **Winchester**: a study of her cult a. d. **950–1500**, with an edition of the fourteenth-century middle English and Latin lives. – MS XXXIII, 1971, 292–333.

Schmucki, Octavianus, OFMCap: De initiatione in vitam franciscanam luce regulae aliorumque primaevorum fontium. – Laurentianum XII, 1971, 169–197.

Roberts, Augustine, OCSO: The developmental dynamics of the **Cistercian** reform. – The Cistercian spirit. A symposion. In memory of Thomas Merton, Shannon 1970, 66–87; p. 88–133: Leclercq, Jean, OSB: The intentions of the founders of the Cistercian order; p. 134–143: Leclercq, Jean, OSB: A sociological approach to the history of a religious order; p. 144–165: Diemer, Paul, OCSO: The witness of the early English Cistercians to the spirit and aims of the founders of the Order of Cîteaux.

Zender, Matthias: Entwicklung und Gestalt der Heiligenverehrung zwischen Rhein und Elbe im Mittelalter. – Ostwestfälisch-weserländische Forschungen zur geschichtlichen Landeskunde, Mstr 1970, 280–303.

Rapp, Francis: L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du moyen âge. – P: Pr. Univ. de France 1971. 381 p. = Nouvelle Clio XXV; F 30,–.

Futrell, John Carroll, SJ: Making an apostolic community of love. The role of the **superior** according to St **Ignatius** of **Loyola**. – Saint-Louis: The Institute of Jesuit Sources 1970. 231 p.; $ 8,50.

Rodríguez Molero, Francisco J., SJ: Dos santos, **Avila** y **Borja**, en Granada. – Manresa XLII, 1970, 253–278.

Sancta **Theresia** a **Jesu** doctor Ecclesiae. Historia, doctrina, documenta. – R: Ed. del Teresianum (1970). XVI, 424 p. = Bibliotheca Carmelitica II, 9; Lire 4000.

Garrido, Pablo M., OCarm: El magisterio espiritual de Santa Teresa de Jesús entre los Carmelitas españoles. – Carmelus XVIII, 1971, 64–121.

Dingjan, François: La pratique de la discrétion d'après les lettres de sainte **Catherine** de **Sienne**. – RAM XLVII, 1971, 3–24.

Gregorio, Oreste: Emanuele **Ribera** ‹1811–1874›: «Propositi, lumi, avvisi spirituali». – AItStP VII, 1970, 257–402.

Korff, Gottfried: Heiligenverehrung in der Gegenwart. Empirische Untersuchungen in der Diözese **Rottenburg**. – Tü: Tübinger Vereinigung für Volkskunde (1970). 188 S. = Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen XXIX; kart. DM 15,40. [Diss., Tübingen]

Bernard, Charles-André, SJ: Le projet spirituel. – R: Ed. de l'Univ. Grégorienne 1970. 310 p.; Lire 3000.

Guerra, Augusto, OCD: Una interpretación cristológica de la espiritualidad. – REspir XXX, 1971, 167–221.

Aumann, Jordan: Renewal and adaptation of christian spirituality. – Miscelánea Manuel Cuerva López. Homenaje de antiguos alumnos, Salamanca 1970, 381–394.

Beyer, Jean, SJ: Religious life and Secular Institute. – R: Gregorian Univ. Pr. 1970. 207 p.; Lire 1500.

Ruiz Salvador, Federico, OCD: Teología crítica de la oración personal. – REspir XXX, 1971, 7–30; p. 31–56: García Ordás, Angel Ma., OCD: La oración cristiana, escucha divina y compromiso humano.

Deussen, Giselbert, CSSp: Generationsprobleme in Ordensgemeinschaften im Lichte einer Meinungsumfrage. – Ordenskorrespondenz XII, 1971, 274–283; S. 284–304: Fehringer, Alfons, SAC: Das Ordensleben in den Sozialstrukturen der Gegenwart.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Saucerotte, Antoine: Révolution et contre-révolution dans l'Église. Doit-elle brûler saint **Augustin**? – P: Ed. Sociales (1970). 168 p. = Problèmes; F 14,60.

Quillet, Jeannine: La philosophie politique de **Marsile** de **Padoue**. – P: Vrin 1970. 295 p. = L'Église et l'État du moyen âge XIV; F 60,–.

Quillet, Jeannine: Le «Defensor pacis» de Marsile de Padoue et le «De concordantia catholica» de Nicolas de Cues. – Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno. Atti del Congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano. Bressanone 6–10 settembre 1964, Firence (1970), 485–506; p. 507–521: Sigmund, Paul E.: The concept of equality in the political thought of Nicholas of Cusa.

Zadei, Guido: Il pensiero socio-politico di **Lamennais**. – Nap: La Nuova Cultura Ed. (1969). 269 p. = Il pionieri della democrazia IV.

Schmolke, Michael: Die schlechte **Presse**. Katholiken und Publizistik zwischen »Katholik« und »Publik« **1821–1968**. – Mstr: Regensberg (1971). 428 S.; kart. DM 26,– [Habil.-Schrift, Münster]

O'Dea, Thomas F.: Sociology and the study of religion. Theory, research, interpretation. – NY, Lo: Basic Books Publ. (1970). X, 307 p.

Savramis, Demosthenes: Theologie und Gesellschaft. – Mchn: List (1971). 253 S. = [List-Hochschulreihe] 1621: List-Taschenbücher der Wissenschaft. Die Gesellschaft und ihre Wissenschaft; kart. DM 7,80.

Berger, Peter L.: Soziologische Betrachtungen über die Zukunft der Religion. Zum gegenwärtigen Stand der Säkularisierungsdebatte. – Hat die Religion Zukunft? (5. Salzburger Humanismusgespräch..., 22.–25. Sept. 1970...), (Graz, Wien, Köln 1971), 49–68; S. 69–82: Luckmann, Thomas: Verfall, Fortbestand oder Verwandlung des Religiösen in der modernen Gesellschaft?; S. 83–97: Gehlen: Arnold: Religion und Umweltstabilisierung.

Ruh, Hans: Sozialethischer Auftrag und Gestalt der Kirche. Ekklesiologische Konsequenzen der sozialethischen Forschung der letzten drei Jahrzehnte in Theologie und Ökumene. – Zü: Theol. Verlag (1971). VIII, 201 S.; kart. DM 26,80 [Habil.-Schrift, Bern]

Bormann, Günther – Sigrid Bormann-Heischkeil: Theorie und Praxis kirchlicher Organisation. Ein Beitrag zum Problem der Rückständigkeit sozialer Gruppen. – Opladen: Westdeutscher Verl. 1971. 381 S. = Beiträge zur soziologischen Forschung III; kart. DM 24,80.

Marsch, Wolf-Dieter: Das **Institutionen**-Gespräch in der evangelischen Kirche. Rückblickender Bericht über die Entwicklung eines interdisziplinären Problems. – Zur Theorie der Institution, (Blf 1970), 127–139; S. 141–153: Rendtorff, Trutz: Das Problem der Institution in der neueren Christentumsgeschichte. Ein Diskussionsbeitrag.

Massing, Otwin: Kommunikationstheoretische Überlegungen zum Orientierungsdefizit institutionalisierter Religion heute. – ThPr VI, 1971, 195–211.

Aubert, Jean-Marie: Morale sociale pour notre temps. – (P:) Desclée (1970). VIII, 160 p. = Le mystère chrétien. Théologie morale; F 18,70.

Deviance and respectability. The social construction of moral meanings. Edited by Jack D. Douglas. – NY, Lo: Basic Books (1970). 468 p.

Schiotz, Fredrik A.: Kirche und Staat in einer pluralistischen Gesellschaft. – Christsein in einer pluralistischen Gesellschaft..., Hbg (1971), 196–202; S. 203–217: Weiblen, William H.: Black theology in Amerika als Frage an die christliche Existenz.

Thunberg, Anne-Marie: Macht, Zwang und Gewalt – Notwendigkeit und Entartung. – ZEvE XV, 1971, 141–150.

Friedensforschung und Gesellschaftskritik. Hrsg. von Dieter Senghaas. – Mchn: Hanser 1970. 224 S.; kart. DM 9,80.

Howe, Günter: Gott und die Technik. Die Verantwortung der Christenheit für die wiss.-techn. Welt. Eine Vorlesung für Hörer aus allen Fachbereichen. Hrsg. von Hermann Timm. Mit e. Einf. von Heinz Eduard Tödt. – Hbg: Furche-Verl.; Zü: Theol. Verl. (1971). 234 S.

XIII. Kirchenrecht

Zapp, Hartmut: Die Geisteskrankheit in der Ehekonsenslehre Thomas **Sánchez**'. – Köln, Wien: Böhlau 1971. XII, 157 S. = Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht XI; kart. DM 32,– [Diss., Freiburg/B]

Müller, Hubert: Zum Verhältnis zwischen **Episkopat** und **Presbyterat** im Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine rechtstheologische Untersuchung. – Wien: Herder (1971). 456 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XXXV; kart. DM 42,– [Diss., Gregoriana Rom]

Brauns, Hans-Jochen: Staatsleistungen an die Kirche und ihre Ablösung. Inhalt, Grenzen, Aktualität. – B: Duncker u. Humblot (1970). 148 S. = Schriften zum öffentlichen Recht CXXIV; kart. DM 29,60. [Diss., Bochum]

Iurisprudentia supremi tribunalis Signaturae Apostolicae. – PerRMCL LX, 1971, 273–350.

Kein **Grundgesetz** der Kirche ohne Zustimmung der Christen. Text des Entwurfs und kritische Beitr. von Johannes Günter Gerhartz, Walter Kasper und Johannes Neumann. – Mz: Grünewald-Verl. (1971). 91 S. = Publik-Bücher; kart. DM 7,80.

Martín Sánchez, Carlos Isidoro: La razón de ser y el objeto del Derecho público eclesiástico. – REDC XXVI, 1970, 39–59.

Bassett, William W.: The office of **episcopal vicar**. – Jurist XXX, 1970, 285–313.

Walf, Knut: Die Kompetenzen der bischöflichen Vikare und stellvertretenden Generalvikare in den Diözesen der Bundesrepublik Deutschland. – ThQ CLI, 1971, 146–154.

Witters, Willibrord, OSB: **Droit monastique**. Problèmes et prospective. – AnCan XIV, 1970, 63–82.

Lesage, Germain, OMI: Les états de vie: missions d'Église. – StCan IV, 1970, 225–278.

Gaudemet, Jean: Le lien matrimonial: les incertitudes du haut moyen-âge. – Le lien matrimonial. Colloque du Cerdic, Strasbourg, 21–23 mai 1970..., Strasbourg 1970 (= RDC XXI, 1971), 81–105; p. 106–126: Fransen, Gérard: La formation du lien matrimonial au moyen-âge; p. 127–145: Huizing, Peter, SJ: La dissolution du mariage depuis le concile de Trente.

Graziani, Ermanno: La chiesa e il matrimonio. – EIC XXVI, 1970, 77–90.

Kaiser, Matthäus: Bedeutung der kirchlichen Eheschließung. – Cath XXV, 1971, 126–143.

Eupen, Th. A. G.: De onverbreekbaarheid van de huwelijksband: een eenstemmige traditie? – TTh X, 1970, 291–302; p. 302–303: Résumé: Dissolubilité du lien du mariage: une tradition unanime?

Cuschieri, A., OFM: De diversa terminologia in iure atque in medicina adhibita ad significandum statum mentalem eorum qui insania laborant. – Angelicum XLVII, 1970, 188–213.

Figueroa, Rafael: La "**persona standi** in **iudicio**" en la legislación eclesiástica. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1971. XXII, 292 p. = AnGreg CLXXIX = Ser. fac. iuris canonici; sectio B, n. XXIX; Lire 5500.

López Alarcón, Mariano: La ejecución de sentencias en el Derecho canónico y sus aspectos civiles. – REDC XXVI, 1970, 281–328.

Pirson, Dietrich: Juristische Personen des kirchlichen Rechts. – ZevKR XVI, 1971, 1–23.

Frank, Johann: Zur Frage der kirchlichen Ämter auf Zeit. – Kerygma und Melos. Christhard Mahrenholz 70 Jahre, Kassel [u.a.] – B, Hbg (1970), 435–456; S. 457–470: Brunotte, Heinz: Taufe und Kirchenmitgliedschaft; S. 471–482: Schade, Herwarth von: Zur theologischen Interpretation kirchlicher Verwaltung; S. 483–494: Sperling, Eberhard: Rechtsfragen der kritischen Kirche; S. 424–434: Ruppel, Erich: Die Mitwirkung der Synode bei der Leitung der Kirche.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Neue **Gemeindemodelle**. Hrsg. von Normann Hepp. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1971). 309 S. = Theologie konkret; kart. DM 24,–.

Aktion Gemeinde heute. Analysen, Berichte, Modelle. Hrsg. von Wolfgang Schneider. – (Wupp:) Jugenddienst-Verl. (1970). 430 S.

Kirche, Kader, Konsumenten. Zur Neuorientierung der Gemeinde. Hrsg. von Manfred Enkrich u. Adolf Exeler. – (Mz:) Grünewald-Verl. (1971). 147 S.; kart. DM 13,80.

Spiegel, Yorick: Kooperative und funktionsgegliederte Gemeindeleitung. – WissPr LX, 1971, 162–177.

Steinmüller, Wilhelm: Gemeinde und Gesellschaft. Die Zukunft der Kirche in einer demokratischen Gesellschaft. – UnSa XXIV, 1969, 175–188.

Hoßfeld, Paul: Sozial-ethische und sozial-religiöse Modelle. Ein Beitrag zur Seelsorgepraxis. – ThGl LXI, 1971, 47–62.

Stollberg, Dietrich: Seelsorge durch die **Gruppe**. Praktische Einführung in die gruppendynamisch-therapeutische Arbeitsweise. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 217 S.; kart. DM 19,80.

Adloff, Kristlieb: Die **Predigt** als Plädoyer. Versuch einer homiletischen Ortsbestimmung, erarb. am 2. Korintherbrief. – Hbg: Furche-Verl. (1971). VIII, 343 S.; kart. DM 24,– [Diss., Bochum]

Aufgabe der Predigt. Hrsg. von Gert Hummel. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1971. VII, 447 S. = Wege der Forschung CCXXXIV; Lw. DM 48,60.

Marhold, Wolfgang: Fragende Kirche. Über Methode und Funktion kirchlicher **Meinungsumfragen**. Mit einer Einf. von Norbert Greinacher. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1971). 195 S. = Gesellschaft u. Theologie. Abt.: Praxis der Kirche V; kart. DM 16,– [Diss., München]

Die Zukunft der Glaubensunterweisung. Hrsg. von Franz Pöggeler. (Adolf **Heuser** zur Vollendung des 70. Lebensjahres am 27. Okt. 1970.) – Frb/B: Seelsorge-Verl. (1971). 272 S.; Lw. DM 28,–.

Schmitt, Rudolf: Religiöse Erziehung, ohne Erfolg? Zielanalyse als Voraussetzung der Erfolgskontrolle. – Weinheim, B, Bas: Beltz (1971). X, 208 S. = Studien zur Erziehungswissenschaft VII: Allgemeine Erziehungswissenschaft; kart. DM 24,–.

Friedlingsdorf, Karl: Psychosoziale Aspekte der Religionspädagogik. – KatBl XCVI, 1971, 321–334; S. 342–348: Stachel, Günter: Situationen und Qualifikationen, Lernziele und Inhalte.

Gräßmann, Frithjof: Kirchlicher Strukturwandel am Beispiel des Religionsunterrichts. – Das Mandat der Theologie und die Zukunft des Glaubens . . ., Mchn (1971), 161–190.

Heinemann, Horst – Günter Stachel – Siegfried Vierzig: Lernziele und Religionsunterricht. Grundsätzliche Überlegungen und Modelle lernzielorientierten Unterrichts. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1971). 222 S. = Unterweisen und Verkünden XI; kart. DM 12,80.

Bohne, Gerhard, [u.] Hayo Gerdes: Unterrichtswerk zum Neuen Testament. 52 religionspädagog. Modelle. (Hrsg. von Hellmut Heeger.) – B: Verl. Die Spur (1970). 598 S.; Lw. DM 44,–.

Hiller-Ketterer, Ingeborg: Kind, Gesellschaft, Evangelium. Theologisch-didaktische und soziopolitische Überlegungen zu Unterrichtsversuchen in der **Grundschule**. – (Stu:) Calwer Verl.; (Mchn:) Kösel-Verl. (1971). 152 S.; kart. DM 14,50.

Gesellschaft, Geschlecht, Erziehung. Studien zur pädagogischen Praxis [Von] Hermann Stenger [u. a.]. – Mchn: Pfeiffer (1971). 215 S. = Pfeiffer-Werkbücher XCVII; kart. DM 15,80.

Braun, Walter: **Geschlechtliche Erziehung** im katholischen Religionsunterricht. Ein Beitrag zur Geschichte der kath. Religionspädagogik von der Reformation bis zur Gegenwart. – Tr: Spee-Verl. 1970. 242 S. = Incitamente; Lw. DM 22,– [Diss., Mainz]

Le Du, Jean: Katechese und Gruppendynamik (Catéchèse et dynamique de groupe, dt.) Ein praktisches Werkbuch für Gruppenkatechese. – Luz, Mchn: Rex-Verl. (1971). 109 S.; kart. DM 16,80.

XV. Liturgiewissenschaft
(einschl. Kirchenmusik und kirchl. Kunst)

Garrido Bonaño, Manuel, OSB: El pecado original en los ritos bautismales. – El pecado original. XXIX semana española de teología ‹Madrid, 15–19 Sept. 1969›, Madr 1970, 79–125.

Stenzel, Alois: Die Kindertaufe im Lichte der Liturgiegeschichte. – Christsein ohne Entscheidung oder soll die Kirche Kinder taufen?, Mz (1970), 96–107.

Cattaneo, Enrico: Liturgia e storia della Chiesa antica. Problemi. – Problemi di storia della Chiesa. La Chiesa antica-sec. II–IV, (Mil 1970), 335–358.

(Sacramentarium **Gregorianum**). Le sacramentaire grégorien, ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits. Ed. comparative. [Par] Jean Deshusses. I: Le sacramentaire, le supplément d'Aniane. – Frb/S: Ed. Universitaires 1971. 765 p. = Spicilegium Friburgense XVI; sfr 90,–.

Lewandowski, Bogumił: Evolutio ritus liturgiae confirmationis in Ecclesia **Hispanica**. – EL LXXXV, 1971, 97–120.

Dell'Oro, Ferdinando, SDB: Le Benedictiones episcopales del codice warmondiano ‹Ivrea, Bibl. Capit., Cod. 10 [XX]›. – ALW XII, 1970, 148–254.

Marböck, Johann: Das Eindringen der versio Gallicana des Psalteriums in die Psalterien der Benediktinerklöster Oberösterreichs. Für den Druck abgeändert. – Wien: Verl. Notring 1970. XVI, 117, 5 S. = Dissertationen der Univ. Graz V; kart. ÖSch 75,–.

Tüchle, Hermann: Das Kalendar von **Kempten**. – SM LXXXI, 1970, 1–21.

Stemmler, Theo: Liturgische Feiern und geistliche Spiele. Studien zu Erscheinungsformen des Dramatischen im Mittelalter. – Tü: Niemeyer 1970. VII, 339 S., 24 Abb. = Buchreihe der Anglia XV; Lw. DM 46,– [Habil.-Schrift, Erlangen-Nürnberg]

Whitaker, E. C.: Documents of the baptismal liturgy (2nd ed. revised and supplemented.) – Lo: SPCK 1970. XXII, 256 p.; sh 58,–.

Kavanagh, Aidan: Relevance and change in the liturgy. – Worship XLV, 1971, 58–72.

Andronikof, C(onstantin): Le sens des **fêtes**. Tome I: ‹Le cycle fixe›. – P: Ed. du Cerf (1970). 309 p. = Bibliothèque œcuménique XI.

Schmidt, Herman, SJ: Il linguaggio e la sua funzione nel culto cristiano. – RLit LVIII, 1971, 7–36; p. 37–48: Cuminetti, Mario: Per una riformulazione liturgica del mistero cristiano; p. 49–69: Valenziano, Crispino: Il linguaggio liturgico.

Metzger, Marcel: La place des liturges à l'autel. – RSR XLV, 1971, 113–145.

Lengeling, E. J.: Les options générales de la nouvelle liturgie des **heures**. – MD CV, 1971, 7–33; p. 34–45: Leclercq, Jean: Prière des heures et civilisation contemporaine; p. 46–65: David, Jean-Eudes: Le psautier liturgique œcuménique; p. 66–102: Rose, André: La réparation des psaumes dans le cycle liturgique.

Renié, J., OM: Missale Romanum et Missel Romain. – La Pensée catholique n° CXXXI, 1971, 10–35.

Jungmann, Joseph Andreas: Um den Aufbau des **"Gloria in excelsis"**. – LJ XX, 1970, 178–188.

Rüthy, Albert Emil: Bemerkungen und Erwägungen zu den altkatholischen Liturgien. Die Propriumstexte. – IKZ LIV, 1964, 215–224; LVI, 1966, 150–165; LVII, 1967, 120–131; LVIII, 1968, 109–121; LX, 1970, 19–34.

Quecke, Hans: Untersuchungen zum **koptischen Stundengebet**. – Louv: Univ. Cath. de Louvain. Institut Orientaliste 1970. XL, 552 p. = Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain III; FB 1100.

Buchowiecki, Walter: Handbuch der **Kirchen Roms**. Der röm. Sakralbau in Geschichte u. Kunst in d. altchristlichen Zeit bis zur Gegenwart. II: Die Kirchen innerhalb der Mauern Roms. Gesù crocifisso bis s. Maria in Monticelli. Mit 58 Abb. – Wien: Hollinek (1970). 924 S.; Lw. ÖSch 770,–.

Nandris, Grigore: Christian humanism in the neo-Byzantine mural painting of eastern Europe. – Wiesb: Harrassowitz 1970. XII, 295 p.; 16 p. illustr.; brosch. DM 62,–.

Dictionnaire des Églises de **France**. V: (France:) Nord et Est. Belgique, Luxembourg, Suisse. – (P:) Laffont (1971). 208 p., 144 p., 144 p., 176 p. avec illustr. 4°; F 150,80.

Espace sacré et architecture moderne [par] J(acques) Lercaro [e.a.] – P: Ed. du Cerf 1971. 143 p. = Lex orandi XLIX; F 15,–.

Verzeichnis der Mitarbeiter

Dr. Bonifacio Baroffio OSB, Via Romana di Castagna n. 11 A, I–16 148 Genova-Quarto (Italia); Prof. Dr. Johannes Baptist Bauer, A 8010 Graz (Österreich), Albertstr. 8; Pfarrer Dr. Rupert Berger, 817 Bad Tölz, Frauenfreithof 2; Prof. Dr. Wilhelm Breuning, 53 Bonn 1, Bonner Weg 16; Prof. Dr. José Comblin, Caixa Postal 735, Recife, Pe (Brasilien); Prof. Dr. Hermann Eising, 44 Münster, Besselweg 6; Lic. theol. Manfred Enkrich, 44 Münster, Nikolausstr. 25; Prof. Dr. Ernst Feil, 44 Münster, Pötterhoek 29; Prof. Dr. Bernhard Fraling, 479 Paderborn, Kamp 6; Prof. Dr. August Franzen, 7801 Kappel b. Freiburg, Petersbergstr. 10; Prof. Dr. Anton J. Gail, 4048 Grevenbroich/Ndrh., Meisenweg 7; Prof. Dr. Johann Gamberoni, 479 Paderborn, Theologische Fakultät; Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, 44 Münster-Angelmodde, Wagenfeldstr. 10 a; Wiss. Ass. Willi Geerlings, 74 Tübingen, Bei der Ochsenheide 8; Prof. Dr. Joachim Gnilka, 44 Münster, Kirchherrngasse 13; Dr. Erwin Gotenburg, 44 Münster, Hoher Heckenweg 109; Dr. Ernst Ludwig Grasmück, 463 Bochum, Am Trappen 17; Prof. Dr. Heinrich Gross, 84 Regensburg, Agnesstr. 13/V; Prof. Dr. Peter Hünermann, 44 Münster, Melcherstr. 59; Dr. Heinz Hürten, 401 Hilden, Schubertstr. 8; Hanns Huning, 7401 Hirschau b. Tübingen, Kreuzlinger Weg 3; Prof. Dr. Erwin Iserloh, 44 Münster, Krumme Str. 46; Prof. Dr. Klaudius Jüssen, 78 Freiburg/Br., Erbprinzenstr. 15; Johannes Lütticken OSB, 55 Trier, Abtei St. Matthias; Ass. Dr. Karlheinz Müller, 87 Würzburg, Oberdürrbacher Str. 4; Prof. Dr. Hermann Reifenberg, 86 Bamberg, Kunigundendamm 64; Lic. theol. Klemens Richter, 44 Münster, Marienthalstr. 28; Erich Rohner OMI, 44 Münster, Josefstr. 2; Dr. Wolfgang Speyer, 5 Köln 41, Raschdorfstr. 12; Prof. Dr. Hugo Staudinger, 479 Paderborn, Fürstenweg 50; Dr. Josef Sudbrack SJ, 8 München 19, Zuccalistr. 16.

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.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Bei einigen der letzten Hefte ist dieser Hinweis versehentlich unterblieben.

Theologie, Kirche und Gesellschaft

Friedensforschung

Annette Kuhn: Theorie und Praxis historischer Friedensforschung. Etwa 144 Seiten. Paperback DM 9.80. Reihe: Studien zur Friedensforschung, Band 7. In Zusammenarbeit mit dem Ernst Klett Verlag, Stuttgart.

Am Beispiel des religiösen Sozialismus der Deutschkatholiken in der Revolution 1848/49 zeigt Annette Kuhn die Aussagekraft historischer Forschungen für die gegenwärtige Diskussion des Friedensproblems. Die abschließende Dokumentation enthält schwer zugängliche Texte aus der Revolutionszeit, die zur Veranschaulichung der historischen Darstellung dienen.

Kriegstheologie

Karl Hammer: Deutsche Kriegstheologie (1870–1918). 384 Seiten. Leinen DM 58.–.

Hier wird zum ersten Mal eine breit angelegte Sammlung von Dokumenten deutscher Kriegstheologie vorgelegt. Karl Hammer analysiert die Verflechtungen von Staatsbewußtsein und kirchlicher Theologie in der wilhelminischen Epoche, die durch die Kriege von 1870–71 und 1914–18 begrenzt wird.

Sprachwissenschaft

W. A. de Pater: Theologische Sprachlogik. Etwa 192 Seiten. Paperback ca. DM 19.80.

Sprachphilosophie und Sprachwissenschaft sind in der Theologie bisher nur am Rande beachtet worden. Hier wird der entscheidende Versuch unternommen, diesem Mangel entgegenzuwirken. De Pater analysiert die Eigenart der theologischen Sprache, untersucht ihre Beziehungen zu anderen Sprechweisen und beschreibt ihre empirische Grundlage.

Exegese

Franz Schnider/Werner Stenger: Johannes und die Synoptiker. Vergleich ihrer Parallelen. 184 Seiten. Leinen DM 28.–. Reihe: Biblische Handbibliothek, Bd. 9.

Die beiden Verfasser behandeln die drei neutestamentlichen Motiv-Komplexe, die Johannes mit den Synoptikern gemeinsam hat: Tempelreinigung, Hauptmann von Kapharnaum bzw. der königliche Beamte, Brotvermehrung. Die Passion wird ausgenommen und die Redaktion der einzelnen Evangelisten wird einschließlich ihrer Quellen miteinander verglichen.

Exegese

Rupert Feneberg: Christliche Passafeier und Abendmahl. Eine biblisch-hermeneutische Untersuchung der neutestamentlichen Einsetzungsberichte. Etwa 160 Seiten. Kartoniert ca. DM 35.–. Reihe: Studien zum Alten und Neuen Testament, Band XXVII.

Am Beispiel der Abendmahlsberichte wird deutlich, daß die Evangelien weder historische Berichte sind noch der theologischen Reflexion eines Redaktors entstammen. Sie sind aus einem selbständig gewordenen christlichen Leben entstanden, das sich in seinem Vollzug als von Jesus begründet erfährt.

Alfons Weiser: Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien. Etwa 304 Seiten. Kartoniert ca. DM 78.–. Reihe: Studien zum Alten und Neuen Testament, Band XXIX.

Die besonderen Merkmale dieser Studien liegen in den reflektierten Vorentscheidungen, in der Einbeziehung jüdischen Vergleichsmaterials und in der sorgfältigen Einzelanalyse aller synoptischen Gleichnisse.

Kösel

Kohlhammer T-Reihe
Theologie für eine humanere Welt

Die neuen Titel im Frühjahr 1971:

Christian Gremmels/ Wolfgang Herrmann
Vorurteil und Utopie
Zur Aufklärung der Theologie. 126 Seiten.
Kartoniert DM 8,80

Theologie, die auf Kritik nicht bloß reagieren will, wird zur Kritik ihrer selbst, als solche knüpft sie an die Religionskritik des 19. Jahrhunderts an. Durch sie wurden ›Vorurteil‹ und ›Utopie‹ als gesellschaftskritische Kategorien anerkannt. Im Vorurteil wird gesellschaftliche Herrschaft manifest — Utopien dagegen bedeuten als Aufbruch nach vorn eine positive freilich ohnmächtige Antwort auf unerträgliche Verhältnisse. Gremmels und Herrmann zeigen anhand des historischen und soziologischen Befundes, daß nur durch eine Aufklärung der Theologie diese wirklich einen Beitrag zur Selbstverwirklichung des Menschen leisten kann.

Jörg Bopp
Unterwegs zur Weltgesellschaft
Die Ökumene zwischen westlichem Führungsanspruch und universaler Verantwortung
115 Seiten.
Kartoniert DM 8,80

Die Entwicklung der ökumenischen Friedensdiskussion und die ihr zugrundeliegenden sozialethischen Leitvorstellungen bilden ein Problemfeld, das bisher von der deutschen protestantischen Theologie weitgehend vernachlässigt worden ist. Bopp greift als Grundlage für seine theologischen Auswertungen Impulse der ökumenischen Bewegung, wie sie in den verschiedenen Konferenzen sichtbar wurden, auf und zeigt anhand von wenig bekanntem Material die Ambivalenz der Diskussionsergebnisse.

Leszek Kolakowski
Geist und Ungeist christlicher Traditionen
150 Seiten.
Kartoniert DM 9,80

Kolakowski konfrontiert in acht Essays Traditionen des christlichen Glaubens mit den Ansprüchen eines atheistischen Humanismus. Im Gegensatz zum marxistischen Programm der kompletten Verwandlung theologischer Fragen in weltliche und der restlosen Funktionalisierung religiöser Phänomene stößt er in seinen kritischen Durchgängen durch die Tradition notorisch auf Restposten, die sich dem ideologischen Ausverkauf verweigern. Er stößt auf bleibende Antinomien, auf resistente Widersprüche, auf Sperriges und Unverschluckbares. Kolakowski erinnert Christen und Atheisten an die Potentiale im Christentum, an dessen bessere Traditionen, von denen aus er Veränderungen zum Humanen hin für möglich hält.

Im Herbst 1971 werden erscheinen:

Hans Jürgen Benedict
Der neue Protestantismus
Motive und Formen der kirchlichen Kriegsopposition in den USA
Ca. 100 Seiten.
Kartoniert ca. DM 6,–

Christian Gremmels
Der Gott der zweiten Schöpfung
Ca. 110 Seiten.
Kartoniert ca. DM 7,–

Christian Link
Theologische Perspektiven nach Marx und Freud
Ca. 110 Seiten.
Kartoniert ca. DM 7,–

Interessenten steht ein ausführlicher Sonderprospekt zur Verfügung.



Verlag W. Kohlhammer
Stuttgart · Berlin · Köln · Mainz

„Unentbehrlich für alle, die mit dem liturgischen Dienst der Kirche zu tun haben . . .“

Rupert Berger

KLEINES LITURGISCHES WÖRTERBUCH

Kleinoktav, 496 Seiten, kart. lam. 6,90 DM.
Herderbücherei, Band 339.

„Daß eine zuverlässige Information über das ‚gottesdienstliche Leben der Christenheit und den augenblicklichen Stand seiner Erforschung‘ in der Originalausgabe als Taschenbuch erscheint, mag auf den ersten Blick schockierend wirken – aus pastoral-liturgischen Gründen ist die Absicht richtig und, da sie vertrauenswürdigen Händen, einem bewährten Mitarbeiter des Abt-Herwegen-Institutes, übergeben wurde, auch wohlüberlegt und, wie wir sogleich bemerken möchten, nach Darbietung und Inhalt gut gelungen . . . “

Archiv für Liturgiewissenschaft, Freiburg

„. . . kein trockenes, sich in ungezählte Einzelheiten verlierendes Sachbuch . . . , sondern ein Werk, das sich auf der Grundlage detaillierter Einzelaussagen mit dem großen liturgischen Anliegen unserer Gegenwart befaßt und gewichtige Anregungen zu geben weiß . . . “

Theologische Revue, Münster

HERDERBÜCHEREI

Handbücher für die Praxis

Hans-Dieter Bastian (Hg.)

Kirchliches Amt im Umbruch

Mit Beiträgen von G. Hasenhüttl, W. Neidhart, G. Siefer, R. Köster, W. Schöpping, G. Leich, K. Marti, E. Plünnecke, N. Wetzel, H. Harmsen, M. Flesch-Thebesius, H. Tenhumberg, G. Heintze, A. Hertz u.a.
Gesellschaft und Theologie/ Praxis der Kirche
296 Seiten. Snolin.
24,– DM

Angesichts vielfältiger kritischer Anfragen an das kirchliche Amt scheint es heute notwendig, theologische, soziologische und organisatorische Aspekte des Amtes einerseits und Erfahrungsberichte aus der Praxis, Reformerwartungen und Zukunftsperspektiven andererseits gegenüberzustellen und Informationen als Orientierungshilfe zur Profilierung des kirchlichen Amtes vorzulegen.

Howard J. Clinebell

Modelle beratender Seelsorge

Aus dem Amerikanischen von Christian Hilbig und Waldemar Pisarski
Mit einem Nachwort von Helmut Harsch
Gesellschaft und Theologie/ Praxis der Kirche
Ca. 280 Seiten. Snolin.
Ca. 18,50 DM

Dieses international bekannte Handbuch bietet eine gründliche Information zu den Problemen beratender Seelsorge. Seinen Nutzen als Hand- und Lehrbuch bekommt es durch klare Gliederung und knappe Aufzählung der jeweiligen Leitsätze einer Theorie, der Abfolge der Schritte, in der das seelsorgerliche Gespräch erfolgen sollte, wie der damit verbundenen Vorteile und Gefahren. Vorschläge für Praxis-Übungen in der Ausbildung sowie eine Auswahl von Leseratschlägen geben diesem Werk einen unmittelbar praktischen Wert.

Joseph W. Knowles

Gruppenberatung als Seelsorge und Lebenshilfe

Herausgegeben von Günter Hillmann. Mit Kommentaren von Günter Hillmann und Dietrich Stollberg
Aus dem Amerikanischen von Ursel Gwynnie Mantel
Gesellschaft und Theologie/ Praxis der Kirche
Ca. 192 Seiten. Snolin.
Ca. 16,– DM

Eine verständlich geschriebene Handreichung, die bis ins einzelne gehende Ratschläge zur Praxis und Methode der Gruppenarbeit – von der Auswahl der Teilnehmer bis zur Bewältigung von Krisensituationen – belegt und durch Tonbandprotokolle aus früheren Sitzungen veranschaulicht. Der Autor hat jahrelang junge Theologen in der Gruppenseelsorge ausgebildet und verfügt so über eine reiche Erfahrung.

Margaretta K. Bowers u. a.

Wie können wir Sterbenden beistehen

Aus dem Amerikanischen von Doris Meindl
Mit einer Einführung von M.-P. Engelmeier und Y. Spiegel
Gesellschaft und Theologie/ Praxis der Kirche
173 Seiten. Snolin. 13,50 DM

Der sterbende Mensch ist heute in erschreckendem Maße allein gelassen. Um ihm zu helfen, bedarf es der Hilfe für jene, die sich in der letzten Zeit therapeutisch um den Sterbenden bemühen.

In Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag · München, Matthias-Grünewald-Verlag Mainz

Meitinger Kalender für 1972



Im 20. Jahrgang erscheint

VOM ADVENT ZUM ADVENT

Wegweiser durch das katholische Kirchenjahr 1971/72 mit 64 Bildtafeln, davon 16 mehrfarbig 17,5 x 24 cm, mit Spiralheftung 9,80 DM fPr · herausgegeben von Josef Gülden



Im 15. Jahrgang erscheint

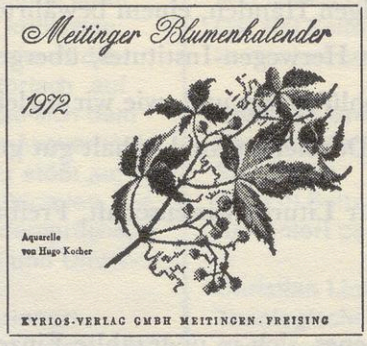
JAHR DES HERRN

Meitinger Spruchkarten-Kalender
Der Kalender kostet mit 29 zweifarbigen Spruchkarten (mit Postkartenlineatur auf der Rückseite) **4,20 DM fPr** · ab 5 Expl. Staffelpreise



MEITINGER SCHERENSCHNITT-KALENDER

Der Kalender kostet mit 28 Scherenschnittkarten (mit Postkartenlineatur auf der Rückseite) **4,20 DM fPr** · ab 5 Expl. Staffelpreise



MEITINGER BLUMEN-KALENDER

12 Aquarellkarten von Hugo Kocher
(mit Postkartenlineatur auf der Rückseite)
3,80 DM fPr · ab 5 Expl. Staffelpreise

KYRIOS-Verlag GmbH Meitingen · 805 Freising · Postf. 261

Neuerscheinung

FRIEDRICH HEILER

DIE OSTKIRCHEN

XX, 640 Seiten, davon 158 Seiten Literaturverzeichnis. Leinen ca. DM 65,—

Bei dem vorliegenden Werk handelt es sich um eine völlige Neubearbeitung, Ergänzung und im einzelnen Änderung des 1937 erschienenen Buches von Friedrich Heiler „Urkirche und Ostkirche". Wenn dieses einerseits durch Ausklammerung des Abschnittes „Urkirche" eine Kürzung erfahren hat, so ist es in anderer Hinsicht ausgeweitet und vertieft worden. Das gilt hinsichtlich der geschichtlichen Ereignisse in den östlichen Kirchen während der verflossenen Jahrzehnte; es gilt aber auch in bezug auf die Untersuchungen über die geistigen, die glaubensmäßigen Grundlagen dieser Kirchen. Den vielfältigen Einigungsbestrebungen der Vergangenheit und der Gegenwart ist jetzt ein besonderer Abschnitt gewidmet. Ferner sind nun auch die mit Rom unierten Kirchen des Ostens behandelt. Schließlich wird die seit Erscheinen von „Urkirche und Ostkirche" außerordentlich angewachsene Literatur (insbesondere im Literaturanhang) in umfassender Weite dargeboten.

Aus den Urteilen über „Urkirche und Ostkirche":

„Das intensive Studium der Ostkirche, wie es durch die ökumenische Bewegung verursacht wurde, hat seine reifste Frucht in dem Werk von Friedrich Heiler »Urkirche und Ostkirche« gefunden, welches als das Standardwerk der modernen ostkirchlichen Forschung angesprochen werden muß. Es gelingt Heiler, wirklich ein Bild der Ostkirche aus ihrem eigenen Selbstverständnis heraus objektiv zu zeichnen. Trotzdem verfällt Heiler aber nicht einer einseitigen Idealisierung."

Prof. Ernst Benz in seinem Werk „Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung"

„Man wird es begrüßen, daß wir eine umfassende, bis zur Gegenwart fortgeführte Darstellung der Ostkirche besitzen, die geeignet ist, weithin für diese in Deutschland so häufig verkannte Form des Christentums Verständnis, zum mindestens Interesse zu erwecken, eine Darstellung, nicht trocken und gelehrt, sondern »durchpulst . . . von einem starken affektiven persönlichen Erlebnis.«

Prof. W. Völker, in: Theologische Literaturzeitung

„Es ist die gründlichste, reichhaltigste und gediegenste Konfessionskunde der östlichen Kirchen, die wir in deutscher Sprache besitzen, glänzend geschrieben, die reife Frucht einer staunenswerten Gelehrsamkeit." *Prof. Dr. J. Schnitzer, in: Neue Zürcher Zeitung*

„Die Zusammenstellung und Verarbeitung der Literatur würde allein schon genügen, dem Werke einen dauernden Wert zu sichern." *Max Pribilla SJ., in: Stimmen der Zeit*

ERNST REINHARDT VERLAG MÜNCHEN UND BASEL

HABBEL AKTUELL

Das Wesen der Liebe

DIETRICH VON HILDEBRAND
Über die Liebe, das Wesen der Liebe

ca. 440 Seiten, Leinen ca. 34,— DM, Paperback ca. 21,— DM

Das Buch des bedeutenden Philosophen bietet in wissenschaftlicher, vertiefender Form eine Phänomenologie der Liebe in 14 ausführlichen Kapiteln. Es behandelt alle Ausprägungen der Liebe: Ehe, Freundschaft usw. in gründlichsten Analysen. Thematisch ist es wohl das zentralste und insofern das Hauptwerk des Philosophen und Krönung seines Schaffens. Mehr als ein Jahrzehnt hat er daran gearbeitet.

Aus dem Vorwort des Buches:

Das Ziel dieser Untersuchungen ist „das Wesen der Liebe da zu erfassen, wo es uns in seiner ganzen Fülle anschaulich gegeben ist. Wir wollen ferner versuchen, hier all die Unterschiede – wie eros und agape oder amor concupiscenciae und amor benevolenciae oder amour égoiste et amour desinteressé sowie physische und extatische Liebe (wobei physisch als scholastischer Terminus in keiner Weise körperlich meint) – genau überprüfen, immer in strenger Konfrontation mit der Wirklichkeit, mit dem uns anschaulich gegebenen Wesen der Liebe.
Viele Probleme, viele Alternativen, viele Schwierigkeiten, die historisch eine Rolle spielten, werden sich als Scheinprobleme und Scheinalternativen entpuppen, und so hoffen wir, diese Untersuchung der Liebe wird den Weg ebnen für eine philosophische Erkenntnis der Liebe, die diesem zentralsten und höchsten Akt gerecht wird."

Urbild und Abglanz

Urbild und Abglanz, Festgabe für Herbert Doms

Beiträge zu einer Synthese von Weltgestalt und Glaubenswirklichkeit, herausgegeben von

JOHANNES TENZLER

ca. 480 bis 500 Seiten, Subskriptionspreis 58,— DM, Ladenpreis 65,— DM

In dieser Festschrift versammeln sich zu Ehren des auch den Naturwissenschaften verbundenen Herbert Doms Forscher verschiedener Fakultäten von Rang und Namen mit den folgenden Themengruppen: Erkenntnisanalyse und Wissenschaftsmethode / Denkgeschichtliches / Naturwissenschaftliches Forschen und Erkennen / Menschenkundliche Erfahrungen / Humanität und Gesellschaft / Dogmatische Perspektiven / Moral- und pastoraltheologische Problematik / Priesterliche Lebensführung / Mensch und Kunst / Über Edelsteine / Unter dem Leitmotiv Theoria multiplex – unitiva synthesis.
Einige Namen: Josef Pieper / Gerda von Bredow / August Vetter / Werner Schöllgen / Karl Rahner / Joseph Ratzinger / Robert Wagner / Erwin Nickel.

Was heißt christlich?

EDUARD BIRRER S. J.
Was heißt christlich?

160 Seiten, kart. 12,— DM

Die Tätigkeit in Entwicklungsländern zeigte dem Verfasser die christliche Existenz durch die Gegenwart der Industrie so sehr in Frage gestellt, „daß wir unsere Arbeit von Grund auf überdenken mußten". Dieses Buch ist das Resultat davon, sehr unkonventionell, von großem Wert für jeden aktiven Christen. Ohne Zweifel wird es eine Diskussion auslösen.

Heute in der schweren Zeit des Umbruchs, auch innerhalb des Christentums, ist die Frage „Was heißt christlich?" mehr als aktuell. Sie brennt auf den Nägeln und man ist glücklich darüber, einen Menschen kennenzulernen, der im heißen Bemühen versucht, diese Frage zu beantworten. Eduard Birrer, ein Jesuit aus der Schweiz, war 8 Jahre als Missionar in Indien tätig. Seit 1962 ist er wieder in Europa, als Exerzitienleiter und als Berater in Jugendfragen. Bezeichnend für die Einstellung des Autors ist der allerletzte Satz in seinem Buch: „Und nur der dankende Mensch ebt beim lebendigen Gott."

Hanns Schröder

VERLAG JOSEF HABBEL REGENSBURG 9

Aus unserem Verlagsprogramm

Gerhard Bauer: Claustrum Animae

Untersuchungen zur Geschichte der Metapher vom Herzen als Kloster. Bd. I: Entstehungsgeschichte. Ca. 352 S. Ln. ca. DM 58,—.

Horst-Theoder Johann: Trauer und Trost

Eine quellen- und strukturanalytische Untersuchung der philosophischen Trostschriften über den Tod. *Studia et Testimonia Antiqua*, Bd. 5. 185 S. Ln. DM 38,—.

Hieronymus Lauretus
Sylva Allegoriarum Totius Sacrae Scripturae

Fotomechanischer Nachdruck der Ausgabe Köln 1681 mit einer Einleitung von Friedrich Ohly. 2°. Zus. 1192 S. Ln. DM 300,—.
1570 in Barcelona als mächtiger Folioband erschienen und bis 1744 immer wieder in Italien, Frankreich und Deutschland neu gedruck, ist die ‚Silva Allegoriarum' des Benediktiners Hieronymus Lauretus vom Montserrat das Schatzhaus eines guten Jahrtausends allegorischer Auslegung des Wortschatzes der Bibel. Dies größte alphabetische allegorische Wörterbuch bringt Zehntausende von jeweils mit Nachweis der Quellen vom 3. bis zum 16. Jahrhundert versehenen Belegen der spirituellen Auslegung der Dingwörter, Namen, Zahlen, auch Adjektive und Verben der Bibelsprache. Es ist eine Fundgrube für alle Philologien, die Theologie und die Kunstgeschichte (samt der Emblematik) Europas. Ein Register von 17000 Stichwörtern des allegorisch Bedeuteten befriedigt auch dies Interesse ohne Mühe. Die Einleitung von Friedrich Ohly behandelt den Autor, die Entstehung, die Anlage, die methodischen Grundlagen und die Leistungen des Werkes. Sein Neudruck befriedigt mehr als ein wissenschaftsgeschichtliches Interesse. Durch nichts Jüngeres überholt, ist es eher dazu bestimmt, moderner Mittelalter- und Barockforschung eine Bahn zu weisen.

Günther List
Chiliastische Utopie und radikale Reformation

Die Erneuerung der Idee vom Tausendjährigen Reich im 16. Jahrhundert. *Humanistische Bibliothek*. Reihe I (Abhandlungen), Bd. 14. Ca. 336 S. kart. ca. DM 48,—.

Peter von Moos: Consolatio

Studien zur mittelalterlichen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer. *Münstersche Mittelalter-Schriften* Nr. 3. 4°. Vier Bände (I: Darstellung; II: Anmerkungen; III: Testimonien; IV: Bibliographie und Register) mit zusammen 1260 S. Ln. DM 400,—

Als Fortsetzung der Arbeit von Favez über die patristische ‚consolatio mortis' gibt diese ausführliche Untersuchung der weitverzweigten, hauptsächlich lateinischen Trostliteratur des Mittelalters (von rund 500 bis 1250) ein sowohl diachronisches wie synchronisches Bild der Gesamtentwicklung und des Motivschatzes auf Grund einer hinreichend vollständigen Dokumentation. Zur Gattungsbestimmung verfolgt der Verfasser die literarischen Traditionen bis in die Antike zurück, findet jedoch das zentrale Bezugsschema nicht in einem formalen „Modell", sondern in einer inhaltlichen Grundsituation, der Polarität von Trauer und Freude im christlichen Auferstehungsglauben, und sucht daraus die fließenden Übergänge zu den Arten des Nachrufs und der Totenklage zu erklären. Die geschichtliche Darstellung ist mit Rücksicht auf das literarische Wertungsproblem so angelegt, daß fünf repräsentative Meisterwerke (von Agius von Corvey, Lupus von Ferrières, Petrus Venerabilis, Bernhard von Clairvaux und Aelred von Rievaulx) eingehend interpretiert und als Bezugsinseln der weiteren Überlieferung zugeordnet werden. In einem reichen „Testimonienapparat" werden die meisten Traditionsphänomene nach systematischen Gesichtspunkten subsumiert.

Hans-Jörg Spitz
Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns

Ein Beitrag zur allegorischen Bibelauslegung des ersten christlichen Jahrtausends. *Münstersche Mittelalter-Schriften* Nr. 12. 4°. Ca. 288 S. Ln. ca. DM 58,—.

Zwei Bücher von Ernst Benz

Wittenberg und Byzanz

Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche. Zweite Auflage mit einem neuen Vorwort des Verfassers und 11 Abb. auf Kunstdruck. *Forum Slavicum*, Bd. 6. Zusammen 300 S. kart. DM 38,—.
Inhalt: Melanchthon und Antonios Eparchos aus Corcyra – Melanchthon und Jakobus Heraklides Despota (Die Reformation in der Moldau) – Melanchthon und der Serbe Demetrios – Die griechische Übersetzung der Confessio Augustana aus dem Jahre 1559 – Caspar Peucers slavische Beziehungen (Das Verhältnis der Böhmischen Brüder zur Wittenberger Reformation) – Hans von Ungnad und die Reformation unter den Südslaven – Der älteste cyrillische Druck aus Hans von Ungnads Druckerei in Urach – Der Briefwechsel zwischen Hans von Ungnad und Landgraf Philipp von Hessen, die slavische Druckerei in Urach betreffend.
Eine vielseitige Richtigstellung der verbreiteten Fabel, die Reformation habe an den Grenzen der östlich-orthodoxen Kirche Halt gemacht. Es hat also sehr wohl eine innere Begegnung oder Auseinandersetzung zwischen beiden Konfessionen gegeben. Die seit der Weltkirchenkonferenz 1961 in New Delhi vertiefte gegenseitige Kenntnisnahme bei der gemeinsamen Behandlung theologischer Fragen und praktischer Aufgaben macht es notwendig, auf die geschichtlichen Grundlagen und Voraussetzungen dieser Begegnung zurückzugreifen und diese bis auf die Anfänge der Reformation selbst zurückzuverfolgen.

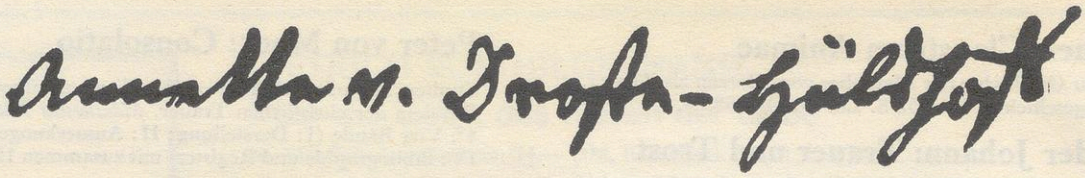
Geist und Leben der Ostkirche

Zweite, durchgesehene und verbesserte Auflage. *Forum Slavicum*, Bd. 30. Zusammen 212 S. Ln. mit Schutzumschlag DM 24,—, kart. DM 14,80.

Inhalt: Die orthodoxe Ikone – Liturgie und Sakramente – Dogma – Verfassung und Recht – Nationalkirchen, schismatische Kirchen, Emigrationskirchen – Das Mönchtum – Mission und Ausbreitung der orthodoxen Kirche – Die orthodoxe Kultur – die ethischen Ideen der Orthodoxie – Die politischen Ideen der Orthodoxie – Rom, Byzanz, Moskau – Rußland und Europa – Die Orthodoxie innerhalb der Ökumene heute – Größe und Schwäche der Orthodoxie – Bibliographie

Im Geschichtsbild des Abendlandes ist kein Gebiet der Kirchengeschichte von so vielen Vorurteilen und Schlagworten beherrscht wie das der östlich-orthodoxen Kirche. Diese Vorurteile sind gleichzeitig politischer und religiöser Natur und spiegeln die dramatischen Kämpfe wider, die sich im Verlauf der Begegnung und Auseinandersetzung des östlichen und westlichen Christentums in den letzten Jahrhunderten abgespielt haben und bis zum heutigen Tage abspielen. Fast alle heute noch herrschenden Urteile des römisch-katholischen und des protestantischen Westens über die östliche Christenheit sind kirchliche oder politische Kampfparolen, die in irgendeiner der verschiedenen geschichtlichen Kampfesphasen entstanden und sich im Bewußtsein des Westens stabilisiert haben. Dies gilt in einem besonderen Maße für Deutschland, für dessen Geschichte die Mittellage zwischen Ost und West schicksalhaft geworden ist. Die wissenschaftlichen Forschungen der letzten drei Jahrzehnte haben indes eine objektivere Darstellung und eine kritische Nachprüfung und Revision der verschiedenen Geschichtsmythen möglich gemacht. Eine zusammenfassende Aufarbeitung dieser wissenschaftlichen Errungenschaften, an denen Ernst Benz mit seinen eigenen Veröffentlichungen namhaften Anteil hat, bietet das vorliegende Buch.

WILHELM FINK VERLAG · MÜNCHEN 23



Geistliches Jahr

Historisch-kritische Ausgabe. Das Geistliche Jahr ist die bedeutendste religiöse Dichtung des 19. Jahrhunderts. Die Lieder dieses Jahreszyklus sind - trotz traditioneller Form - schonungsloses Selbstbekenntnis. Sie schwanken zwischen Verzweiflung und inniger Frömmigkeit. Zur privaten Erbauung frommer Seelen sind sie allerdings kaum geeignet. Sie habe, sagte die Droste in ihrer Vorrede, für jene geschrieben, deren Liebe größer als der Glaube sei. Von der Literaturwissenschaft und der Theologie lange Zeit totgeschwiegen, offenbart diese zukunftsweisende Dichtung erst heute ihre ganze Aktualität. Mit dieser Historisch-kritischen Ausgabe darf das Geistliche Jahr erstmals als vollständig entziffert angesehen werden.

Aschendorff Münster

Geistliches Jahr
Erste Hälfte: Text. Hrsg. von Karl SCHULTE KEMMINGHAUSEN † und Winfried WOESLER
Zweite Hälfte: Lesarten und Erläuterungen Hrsg. von Winfried WOESLER
Insgesamt 364 Seiten, 2 Faksimiles, Leinen 60,- DM
ISBN 3-402-03188-4. 6-seitiger Prospekt auf Wunsch

4 46

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 **1971** **67. Jahrgang**

Bernhard Kötting, Die Diskussion um den Zölibat . . . . . Spalte 425

Exegese des AT und NT

Schuttermayr: Psalm 18 und 2 Samuel 22 (Gross)
Wanke: Untersuchungen zur sogenannten Baruchschrift (Loretz)
Vollmer: Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja (Loretz)
Sehmsdorf: Die Prophetenauslegung bei J. G. Eichhorn (Loretz)
Schreiner: Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik (H. Schneider)
Wicks: The Doctrine of God in the Jewish Apocryphal and Apocalyptic Literature (Schreiner)
Lippert: Leben als Zeugnis. Die werbende Kraft christlicher Lebensführung nach dem Kirchenverständnis neutestamentlicher Briefe (Maly)

Kirchen- und Dogmengeschichte

Trummer: Anastasis. Beitrag zur Auslegung und Auslegungsgeschichte von I Kor. 15 in der griechischen Kirche bis Theodoret (Weiß)
Menis: Nuovi studi iconologici sui mosaici teodoriani di Aquileia (Franke)
Spidlík: Grégoire de Nazianze (Althaus)
Zemp: Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa (Daniélou)
Simonis: Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus (Camelot)
Decret: Aspects du manichéisme dans l'Afrique Romaine (C. Mayer)
Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte (Schröer)
Wehlt: Reichsabtei und König, dargestellt am Beispiel der Abtei Lorsch mit Ausblick auf Hersfeld, Stablo und Fulda (Angenendt)
Fellenberg gen. Reinold: Die Verehrung des Heiligen Gotthard von Hildesheim in Kirche und Volk (Schröer)
Kunzelmann: Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. Erster und zweiter Teil (Schröer)
Heinrich von Langenstein: Erchantnuzz der sund. Hrsg. von R. R. Rudolf (Sanders)
Schwager: Das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius von Loyola (G. Hoffmann)
Warszawski: Unicus universae Societatis Jesu Vocationum Liber Autobiographicus Poloniae provinciae proprius (1574–1580) (Rauscher)
Torsy: Die Weihehandlung der Kölner Weihbischöfe 1661–1840 (Schröer)
Wellmann: Kirche und Pfarramt bei Stephan Roth im Spannungsfeld von Politik und Sozialpädagogik (Stupperich)
Staatliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933, hrsg. von Kupper (K. Weber)
Kirchliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933, hrsg. von Volks (K. Weber)
Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der deutschen Reichsregierung, Bd. II 1937–1945, hrsg. von Albrecht (K. Weber)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Konfessionskunde

Kunz: Christentum ohne Gott (Mynarek)
Paillard: Christ und Atheisten (Mynarek)
Schleißheimer: Der Mensch als Wissender und Glaubender (Bleickert)
Gläßer: Konvergenz. Die Struktur der Weltsumme Pierre Teilhards de Chardin (Guggenberger)
Strunk: Politische Ekklesiologie im Zeitalter der Revolution (B. Casper)
Christ zwischen Kirche und Politik. Intern. Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg. Achtes Forschungsgespräch. Hrsg. von Schmölz (W. Post)
Frey: Mysterium der Kirche – Öffnung zur Welt (L. Karrer)
Keller: „Volk Gottes" als Kirchenbegriff (Hödl)
Koster: Volk Gottes im Werden. Gesammelte Studien. Hrsg. von Langer und Pesch (Hödl)
Kirche im Wachstum des Glaubens. Festgabe M. D. Koster zum siebzigsten Geburtstag. Hrsg. von Pesch und Langer (Hödl)
O'Connor: The Pentecostal Movement in the Catholic Church (Theurer)
Wadensjö: Toward a World Lutheran Communion (Theurer)

Moraltheologie

Lehmann: Ethik als Antwort (Ermecke)
Edmaier: Dialogische Ethik (Ermecke)

Pastoraltheologie

Merkert/Klaßen: Didaktik für praktische Theologen (Paul)
Heinemann/Stachel/Vierzig: Lernziele und Religionsunterricht (Paul)
Nastainczyk: Formalkatechetik – Maßgaben und Maßnahmen der Glaubenserziehung (Wittstadt)
L'apostolat des laïcs. Décret „Apostolicam actuositatem" (Sieverding)
Bühler: Die Kirchen und die Massenmedien (I. Hermann)
Schaller: Zum Informationsrecht im kirchlichen Raum (Roegele)

Philosophie, Naturwissenschaft, Literatur

Wagner: Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel (Verweyen)
Widmer: Gabriel Marcel et le théisme existentiel (Hasenhüttl)
Von Bertalanffy: ... aber vom Menschen wissen wir nichts (F. Mann)
Fällt Gott aus allen Wolken? Schriftsteller über Religion und Sprache. Hrsg. von Grabner-Haider und Kruntorad (Kienecker)

Hinweise

Rahner: Zur Theologie der Zukunft (Iserloh)
Madey: Le patriarcat ukrainien (Khoury)
Fragen zum Bibelunterricht (J. Müller)

Theologische Bibliographie

Die Diskussion um den Zölibat

Von Professor Dr. Bernhard Kötting, Münster

Wer sich vornehmen wollte, in einer nicht allzu umfangreichen Übersicht die Literatur vorzustellen, die in den letzten Jahren seit dem zweiten Vaticanum zum Thema „Zölibat" erschienen ist, der wird bald von der Unmöglichkeit seines Unterfangens überzeugt werden. Beim ersten Überblick muß er feststellen, daß in den letzten Jahren etwa 100 Titel zu diesem Thema erschienen sind, sei es in Einzelstudien, sei es in Beiträgen, die in Zeitschriften oder anderen Publikationsorganen veröffentlicht wurden. Aus diesem Grunde kann ich nur einige Werke herausnehmen und sie dieser Berichterstattung zugrunde legen. Wahrscheinlich ist damit kein großer Verlust hinsichtlich der Erfassung des Problems verbunden, da in den meisten Arbeiten längst bekannte Argumente für und gegen den Zölibat in ermüdender Wiederholung vorgetragen werden. In wohl fast allen Schriften steht nach dieser mehrjährigen Diskussion das Urteil über Wert oder Unwert des Zölibates von vornherein fest. Es werden aus der Geschichte und aus der theologischen, philosophischen und psychologischen Betrachtung des Phänomens Zölibat die entsprechenden Begründungen ausgewählt, die das eigene Urteil rechtfertigen. Da es sich bei dem Zölibat um die Lebensform des katholischen Priesters han-

23. DEZ. 1971

delt, ist die Wertung des Priesters im Hinblick auf seine Aufgabe, die ihm in der Kirche gestellt ist, eng mit der Beurteilung des Zölibates verbunden. Hemmt die Aufrechterhaltung des Zölibates sein priesterliches Wirken oder fördert sie es? Das ist letzten Endes die Wertfrage, von deren Beantwortung das Urteil über den Zölibat abhängig ist, mindestens bei solchen, die eine solche Wertfrage überhaupt zu beantworten vermögen. Deshalb ist auch ein Urteil, das nur mit statistischem Material arbeitet, das auf Grund einer Umfrage gewonnen wurde, wertlos, was schon Hieronymus herausstellte: „Es kommt recht oft vor, daß die Verheirateten, die den größten Teil des Volkes ausmachen, lieber Verheiratete als Priester wünschen, weil sie meinen, daß sie Unverheirateten nicht nachzustehen brauchen, wenn sie Verheirateten den Vorzug geben" (adv. Jov. 1,34).

Das umfassendste Werk, das sich der Frage nach der Bedeutung und Aufgabe des Priesters und seiner zölibatären Lebensform in einem Anlauf stellt, ist vor kurzem in französischer Sprache erschienen: Sacerdoce et Célibat[1]. Es handelt sich um einen Sammelband mit Beiträgen von 20 Mitarbeitern aus Belgien, Frankreich, Italien, Österreich, Deutschland usw., Beiträgen, die nicht alle das gleiche Gewicht haben. Da ich mich hier bei der Erörterung der Diskussion um den Zölibat streng auf ihn beschränken will, kann hier auch nur ein Referat und Urteil über den zweiten Teil des Buches (305–752) gegeben werden, der sich ausschließlich mit dem Zölibat befaßt. Die Aufsätze sind an einzelnen Stellen durch ausführliche Verbindungsstücke des Redaktionskommitees miteinander verbunden.

1) Der Aufruf des Herrn zur Jungfräulichkeit (L'appel du Seigneur à la virginité [309–314]. Das Ergebnis lautet: Von den Worten Jesu ist zur Begründung der Ehelosigkeit des Priesters nur Matth. 19.12 verwendbar, wo von denen die Rede ist, die um des Himmelreiches willen zur Ehe untauglich sind (bzw. sich untauglich gemacht haben).

2) L. Legrand, Paulus und der Zölibat (S. Paul et le Célibat [315–31]). Legrand meint, daß das Problem des Zölibats vom Neuen Testament her bis heute noch nicht erschöpfend studiert sei. Er setzt sich vor allem mit einem Buch auseinander, das die Anpassung der kirchlichen Dienste an die natürlichen Lebensformen, besonders der Familie, empfiehlt und sich dabei auf die Praxis in Gemeinden bezieht, deren Bild die Pastoralbriefe zeichnen. (J. P. Audet, Mariage et Célibat dans le service pastoral de l'église, Paris 1967). Audet vertrat die Meinung, in den Pastoralbriefen sei ebensoviel von seelsorglichem Geist zu finden wie in 1 Kor. Als Paulus 1 Kor. schrieb, war er ehelos. Die Gründe, weshalb er ehelos lebt, nennt Paulus in 1 Kor. 7 ebensowenig wie in 1 Kor. 9. Die Formulierung „zu gebrauchen als gebrauche man nicht", hat große Ähnlichkeit mit stoischen Lebensprinzipien, die sich bei Epiktet und Seneca finden. Auch hier wird die Ehelosigkeit empfohlen, um frei zu sein als „Bote und Herold der Gottheit". Legrand betont sehr, daß Paulus 1 Kor. 7, 32 sagt ὁ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, was in der Vulgata schon wiedergegeben ist „quomodo placeat deo". Mit Kyrios ist bei Paulus im allgemeinen Christus gemeint. Die Übersetzung der Vulgata läßt schon den platonischen Gegensatz Gott – Welt hervortreten. Für Paulus ist der Zölibat keine Folgerung aus dem Apostolat. Daß der Zölibat „frei macht", hat Paulus zwar mit den zeitgenössischen Stoikern gemeinsam, aber die „Freiheit" an sich wäre Egoismus. Paulus will die Freiheit nicht zum eigenen Nutzen, sondern um des Dienstes an der Sache Christi willen. Es ist eine von den Befürwortern und Gegnern des Zölibates in allen Jahrhunderten anerkannte Tatsache, daß der Zölibat nicht auf eine neutestamentliche Anordnung zurückgeht. Aber das Neue Testament atmet einen „Geist", und alle Untersuchungen, die sich ernsthaft mit der Entwicklung des Zölibates befassen und sich auch heute um eine zeitgerechte Begründung bemühen, stellen sich die Frage, ob die Einrichtung des Zölibates dem „Geist" des NT konform ist. Dabei ist allen klar, daß dieser „Geist" des NT nicht aus einer Stelle oder aus einem oder mehreren Texten erhoben werden kann, sondern daß es eines dichten Eindringens in die Grundvorstellungen der Intention Christi wie der Verf. der Schriften des NT bedarf, um die Konformität zu erweisen oder zu verneinen.

3) Als H. Crouzel seinen Beitrag schrieb, „Der Zölibat in der frühen Kirche" (Le Célibat dans l'église primitive [333–71]), brauchte er sich um die Auffindung des Materials nicht mehr zu bemühen. Denn gerade vorher war bezüglich der Geschichte des Zölibates in der Alten Kirche ein grundlegendes und in der Stoffülle nicht mehr zu überbietendes Werk von R. Gryson[2] herausgekommen. Bei dieser Arbeit handelt es sich nun keineswegs nur um eine Addition von rechtlichen Normen, wie sie für das Abendland seit dem Konzil von Elvira (ca. 310) und in der östlichen Kirche bald darauf in Synodalbeschlüssen und Erlassen festgesetzt wurden, sondern er hat weiter ausgegriffen und die Mentalität der frühen Epochen zu erläutern gesucht, in der die rechtlichen Vorschriften eingebettet waren. Denn die Enthaltsamkeit und die volle Jungfräulichkeit waren als christliches Ideal von der apostolischen Zeit her anerkannt. Sie wurden häufig in Predigten und Schriften empfohlen. Es wurde immer wieder darauf gedrängt, daß vor allem die Bischöfe und, seit es Priester in unserem heutigen Sinne gibt, auch diese sich um die Vollkommenheit bemühen sollen, aber die ersten 300 Jahre kennen keine verbindliche Rechtsvorschrift. Das alles wird dankenswerterweise ausführlich dargelegt. Am anfechtbarsten im Buch von Gryson ist der Satz, mit dem er das Schlußresumée einleitet: „Das Prinzip, das sich an den Anfängen des kirchlichen Zölibatsgesetzes findet, ist das Prinzip der rituellen Reinheit" (200; 203). Wenn ich den Satz und den ganzen Kontext recht verstehe, will Gryson damit sagen, daß die allgemeine Überzeugung von der Konformität des Zölibates mit dem Geist des NT die rechtliche Fixierung gefunden habe unter der von außen hereingetragenen Vorstellung, daß der Priester wegen seines Dienstes bei der Eucharistie im Kern der kirchlichen Gemeinschaft von jeder sexuellen Betätigung frei sein müsse, da Opfer und Gebetsdienst mit Geschlechtsverkehr unvereinbar seien. Diese These scheint mir die Frage sehr zu vereinfachen. Zur Komplexität und Bündelung der Motive, die schließlich zur rechtsverbindlichen Forderung des Zölibates geführt haben, habe ich mich selbst einmal geäußert (B. Kötting, Der Zölibat in der Alten Kirche, 2. Aufl., Münster 1970). An meiner Auffassung, daß nicht ein Motiv, sondern ein ganzes Bündel von theologischen Aussagen, die im NT verwurzelt sind, von wirkmächtigen Umweltanschauungen, die der jüdischen Überlieferung und der heidnischen Religiosität angehören, sowie von zeitbedingten Wertmaßstäben die rechtliche Fixierung herbeigeführt haben, möchte ich auch jetzt noch festhalten.

In unserem Sammelband liefert Crouzel in gewisser Weise eine Korrektur zum Werk von Gryson. Gryson bietet seine Texte und den Kommentar im zeitlichen Nacheinander. Crouzel möchte zur Erhellung und Synthese der einzelnen Motive kommen. So bringt er an Material nichts, was sich nicht auch bei Gryson fände, aber man sieht es in einer anderen Perspektive. Nach Crouzel hat sich der Zölibat in verschiedenen Stufen entwickelt. Im Anfang hat man keine Männer geweiht, die sich nach dem Tod ihrer ersten Frau wieder verheiratet haben. Man hat den Mitgliedern des höheren Klerus, die Witwer geworden waren, nicht gestattet, erneut zu heiraten. Für die Gesamtentwicklung des Zölibates ist diese Tatsache, der ich selbst vor 30 Jahren meine Dissertation gewidmet, und auf die ich in der eben erwähnten Schrift über den Zölibat in der Alten Kirche erneut hingewiesen habe, von großer Bedeutung. Denn in dieser Forderung zeigt sich die Tendenz, die Enthaltsamkeit (nicht im Sinne der vollen Virginität, sondern als eine Zweigtugend der übergeordneten Selbstbeherrschung) zu fordern, in deutlichem Licht. In einer weiteren Stufe hat man den Klerikern, die bei ihrem Eintritt in den Priesterstand noch unverheiratet waren, untersagt, nach der Weihe eine Ehe einzugehen. Bis zu diesem Punkt sind die östliche und die westliche Kirche einen gemeinsamen Weg gegangen. Danach hat man gefordert, daß ein Kleriker, der beim Eintritt in den Stand verheiratet war, enthaltsam lebe. Das wird dann im Westen seit dem Ende des 4. Jahrhunderts (die Päpste Damasus und Siricius) für den höheren Klerus gesetzliche Norm, im Osten seit Justinian nur für die Bischöfe.

Der vereinfachende Satz, daß sich mit der Einführung des Pflichtzölibates leibfeindliche manichäische Tendenzen im Christentum durchgesetzt hätten, geht an der komplizierten Entwicklung vollständig vorbei. Zu dem heute so viel berufenen Charisma als der Voraussetzung für die Durchführung des zölibatären Lebens und seiner Unverfügbarkeit kann man zur Erhellung auf eine analoge Vorstellung in der Alten Kirche hinweisen. In vielen Schriften der frühen Zeit tritt deutlich die Anschauung hervor, daß die totale Indienstnahme für Christus und sein Werk die entscheidende Umkehr (conversio) für den Menschen bedeutet. Derjenige, der diesem Anruf des Herrn am vollsten entspricht, ist der Märty-

[1] **Sacerdoce et célibat.** Études historiques et théologiques. Publiées par Joseph Coppens avec la collaboration de A. M. Charue, P. Chauchard, H. Crouzel, G. Cruchon, A. de Bovis, J. Folliet, J. Guitton, P. Hacker, L. Hödl, Card. J. Höffner, H. Jedin, J. Kosnetter, L. Legrand, L. Leloir, M. Marini. J.-P. Massaut, M. Nédoncelle, G. Rambaldi, A. M. Stickler, F. van Steenberghen. – Gembloux, Louvain: Duculot, Peeters 1971. VIII, 752 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXVIII).

[2] **Gryson,** Roger: **Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle.** – Gembloux: Duculot 1970. XII, 288 S. (Recherches et Synthèses, Section d'histoire, II) br. FB 300.–

rer. Immer wieder wird dann betont, daß es des Charisma bedarf, um diese existentielle Erprobung des Verbundenseins mit Christus zu bestehen. Weil man dieses Charisma nicht erzwingen könne, wird darauf hingewiesen, daß sich niemand zum Martyrium drängen, daß man die Heiden nicht provozieren dürfe, usw. Wenn man aber ohne eine solche Provokation doch vor den Richter geführt wird, dann, so ist die allgemeine Überzeugung, wird dem demütig Bittenden die Kraft von oben gegeben werden, dieses Zeugnis für Christus zu bestehen. Der Märtyrer ist deshalb in der theologischen Sprache der damaligen Zeit der wahre „pneumatikós", der „homo spiritualis". Als es nun keine Märtyrer mehr gab, rückte die „Jungfrau" an die erste Stelle. Es war ebenso allgemeine Überzeugung, daß auch sie die Kraft zu ihrer Lebensführung dem Charisma des Herrn verdanke. Man hat nie daran gezweifelt, daß die Entscheidung für diesen Lebensweg in voller Freiheit sich vollziehen müsse, aber schon bald, nachdem das jungfräuliche Leben sich einer allgemeinen Wertschätzung erfreute, ist man weder im Osten noch im Westen davor zurückgeschreckt, durch rechtliche Bestimmungen den auf charismatischer Gabe beruhenden Stand abzusichern. Aus dieser Vorstellung, daß der Priester wie die jungfräulich Lebenden ein „pneumatikós", ein „homo spiritualis" sein müsse, wenn er seine Hingabe an den Dienst des Herrn recht vollziehen wolle, erwuchs vor allem die rechtliche Normierung, wie sie sich im Zölibatsgesetz darstellt. Wer es nur als Ausfluß einer „präsumierten" Leibfeindlichkeit verstehen will, würde den Theologen des 4. und 5. Jh. ein schlechtes Zeugnis ausstellen.

Crouzel kennt wie kaum ein anderer Origenes, der auf die theologische Entwicklung namentlich in der griechischen Kirche einen so entscheidenden Einfluß ausgeübt hat. Origenes ordnet Paulus unter die „agamoi" ein, nicht unter die Jungfrauen. Er stellt ihn also in seiner Wertskala auf die zweite Stufe. Gryson tat nach Meinung von Crouzel Origenes Gewalt an, wenn er ihn so einfach zum Vorkämpfer des priesterlichen Zölibates macht. Die „eschatologischen Motive" spielen bei den Vätern eine verhältnismäßig geringe Rolle für die Begründung des Zölibates, wohl bei der Jungfräulichkeit. Das Freisein von der Familie wird nicht besonders oft betont, denn man gestattete den Verheirateten, die sich nach Empfang der Weihe des geschlechtlichen Verkehrs enthalten mußten, weiterhin das Leben in der Familie mit der Sorge für Frau und Kinder. Das so heiß umstrittene Problem bzgl. der Forderung nach kultischer Reinheit in den das Christentum umgebenden Religionen und ihr Einfluß auf die Zölibatsgesetzgebung wird von Crouzel ausführlich behandelt (s. 345–52). Die Väter sind sich der Bedeutung dieses keineswegs allgemeinen Gebotes in der griechisch-römischen Umwelt wohl bewußt. Die dort geforderte Keuschheit ist mehr magischer als moralischer Ordnung. Auch das weiß man und es ist bei der rechten Beurteilung sehr wohl zu beachten, wie sehr man in allen Schriften gegen magische Anschauungen vorgeht. Paulus wendet sich in 1. Kor. 7,5f an alle Korinther, nicht etwa an Kleriker. Crouzel meint, daß hinter dem Rat des Apostels Paulus nicht der Gedanke von der kultischen Reinheit steht, denn dann hätte er ein Gebot aufstellen müssen. Die Kommentare der Väter zu dieser Stelle sind sehr zahlreich. Sie laufen darauf hinaus, daß der Priester, der ununterbrochen Gebete für die Gemeinde Gottes darbringen müsse, sich aus diesem Grunde, dem Rate des Apostels Paulus willig folgend, auch des ehelichen Verkehrs zu enthalten habe. Denn der Priester muß täglich beten, taufen, das Opfer darbringen, also muß er auch dauernde Enthaltsamkeit üben.

Diese Auffassung, daß der Rat des Apostels Paulus, der für die meisten Christen nur von Zeit zu Zeit eine Befolgung heischt, für den Priester zu einer dauernden Forderung wird, wird eine der Grundlagen für die theologische Begründung des Zölibates im Westen (Damasus, Siricius, Hieronymus, Innocenz I.) R. Kottje, Das Aufkommen der täglichen Eucharistiefeier in der Westkirche und die Zölibatsforderung = ZKG 82 (1971) 218–28, gelangt zum gleichen Ergebnis wie ich, daß seit der 2. Hälfte des 4. Jh. im Abendland die tägliche Meßfeier in Übung kam und daß dieses Faktum mit der Forderung nach zölibatärer Lebensweise des Klerus zeitlich zusammenfällt. (Für die Verfeinerung dieser Erkenntnis, die eine Kritik an meiner These, daß „bloß" in der verschieden häufigen Eucharistiefeier der Unterschied zwischen West und Ost in der Zölibatsgesetzgebung zu sehen sei, enthält, bin ich dankbar). Vermutlich ist der Osten dieser Entwicklung nicht gefolgt, weil es dort keine täglichen Gottesdienste gab. Erst Justinian (527–65) schreibt die volle Enthaltsamkeit für den Bischof vor, und Timotheus v. Alexandrien (6. Jh.) rät den Gläubigen, nicht zu kommunizieren nach dem Geschlechtsverkehr, und verlangt, sich am Samstag – Sonntag zu enthalten, „am Vorabend und am Tag, an dem man Gott ein geistiges Opfer darbringt".

Die Stellen des AT, die die levitische Reinheit fordern, werden von den Vätern im allgemeinen auf geschlechtliche Enthaltsamkeit hin interpretiert, die als Dauerinstitution dem AT unbekannt ist (Kottje 225_{45}). Aber wie kommen die Väter zu dieser neuen Interpretation? Das ist ein komplexer Vorgang: 1. Die Auseinandersetzung um die Weitergeltung vieler Vorschriften des AT als ethische Normen war in vollem Gange. Das Ritualgesetz des AT galt nicht weiter, ebensowenig die levitischen Reinheitsbestimmungen, die sich auf das alttestamentliche Opfer bezogen; das wußte man. Man hätte sie durch rituelle Waschungen beseitigen können. 2. Das *quanto magis*-Prinzip gegenüber dem AT (ebenso wie gegenüber den ethischen Forderungen der griechischen Philosophie) tat sein übriges. „Wenn schon im AT solche äußere Reinheit gefordert wurde, um wie viel mehr mußte dann..." 3. Die Christianisierung dieses Prinzips im paulinischen Sinne als „Freiheit für Christus" mischte unter den äußeren Mantel der rituellen Vorschrift einen neuen Geist. Denn die theologische Vertiefung des priesterlichen Lebens auf das *alter — Christus — esse* hin forderte vom Priester Gehorsam und Opfer, wie er sie brachte, und die Hingabe Christi an den Vater schien wohl vereinbar mit der Hingabe für das ganze Menschengeschlecht, aber nicht mit der selektiven Hingabe an eine andere Person (Ehe). Der Einfluß der zeitgenössischen Philosophie, namentlich im Hinblick auf die Bewertung der Ehe, ist auch nicht unbedeutend gewesen. Es ist weithin die Anschauung der außerchristlichen Ethik in der frühchristlichen Periode (darin sind sich Stoiker, Pythagoräer und Platoniker einig), daß die Ehe wegen ihrer starken Bindung in allen Bereichen des leiblichen Lebens, nicht nur im Hinblick auf die Sexualität im engeren Sinne den Flug des Geistes behindere. Der Neuplatoniker Porphyrios, ein scharfer Gegner des Christentums, bleibt Zölibatär während seines ganzen Lebens nach seinem Grundsatz: „Je mehr man sich von der Liebe zum Körper entfernt, um so mehr nähert man sich Gott" (ad Marc. 16f). Bei den Vätern findet man neben der christlichen Begründung sehr viele stoische und neuplatonische Gedankengänge, um die Forderung für die dauernde Enthaltsamkeit des Priesters zu begründen; dazu kommt die Bewertung der Lust: Niemand kann zwei Herren dienen. Nur die Kindererzeugung rechtfertigt die Lust in der Ehe; das ist stoische und allgemein-philosophische Wertvorstellung in den gebildeteren Schichten, denn die Lust verhindert leicht die Erreichung des höchsten sittlichen Zieles, die Ruhe des Geistes. Der Einfluß der philosophischen Strömungen ist sehr diffuser Art gewesen. Am stärksten hat er gewirkt auf christliche Splittergruppen, denn eine Verurteilung der Ehe konnte die Kirche wegen der Aussagen über sie im NT nicht billigen. So muß man die erstaunliche Tatsache feststellen, daß bei denselben Schriftstellern, die harte Urteile über den Geschlechtsverkehr abgeben, sich auch großartige Texte über den Wert der Ehe finden. Die Beurteilung der Ehe und des Geschlechtsverkehrs steht auch in Beziehung zum Gottesverständnis, ob man sich dadurch Gott nähert oder von ihm entfernt. Die Antwort auf eine solche Frage kommt aus tieferen Persönlichkeitsschichten als der der theologisierenden Vernunft. Das war schon bei den Vätern so.

Auch in der frühen Zeit sind schon Gründe gegen die Forderung nach voller Enthaltsamkeit für den Priester vorgebracht worden. Immer wieder wird der Einwand des Bischofs Paphnutius erwähnt, den er auf der Synode von Nicäa (325) erhoben hat (daß die Ehe im NT volle Billigung erfahre), von dem aber nicht in den Akten, sondern nur im Bericht eines Historikers die Rede ist. Ein persisches Konzil (486) wandte sich mit einer von da an im Laufe der Geschichte immer wiederholten Begründung gegen den Zölibat: Es sei schädlich für die Kirche, wenn sie eine Verpflichtung aufstelle, die von vielen nicht erfüllt würde. Es wird hier volle Freiheit für Ehe, bzw. Ehelosigkeit gefordert, bewußt im Widerspruch zu der früheren „nützlichen" Ansicht (Gryson 106–9).

4) Der Entwicklung des Zölibates im Abendland während des Mittelalters ist der Beitrag von A. M. Stickler gewidmet (Le Célibat en occident au moyen âge [373–442]). Für diesen Zeitabschnitt kann die generelle Feststellung gelten: „Es gibt keine Norm, die so oft eingeschärft worden ist durch Konzilsbeschlüsse und Dekrete." Sie beweisen auch, daß das Zölibatsgesetz oft übertreten wurde.

Stickler, einer der besten Kenner der kanonischen Rechtsgeschichte, hat das gesamte Material, das er in den Canones der Synoden, in den Bußbüchern, in den Darlegungen der Theologen und Kanonisten vorgefunden hat, geordnet. Charakteristisch für diese Periode ist u. a. der Versuch der Einweltlichung des Göttlichen in eine vollständig vom Geiste Christi durchwirkte irdische Ordnung mit dem Ziel der Aufhebung der Grenzen und der Austauschbarkeit der Funktionen in den getrennten kirchlich-sakralen und weltlich-religiösen Räumen. Speziell in Anwendung auf den Priester ist es verbreitete Ansicht, daß ihm keine besondere Lebensform vorgeschrieben werden sollte. In den reformerischen kirchlichen Texten tritt in Reaktion dagegen deutlich die Ansicht hervor, Heirat und Beschäftigung mit irdischen, säkularen Dingen fangen den Priester ein und halten ihn ab von der Hingabe an Christus. Die wichtigste Periode in diesem Abschnitt ist die sogenannte gregorianische

Reform, die ihren Namen vom Papst Gregor VII. (1073–85) erhalten hat, obschon die Ansätze zu dieser Reform, auch im Hinblick auf die Erneuerung des Zölibatsgesetzes, vor Gregor VII. liegen. Die Forderung nach der ehelosen Lebensführung des Weltklerus wurde zu einer Kernfrage der Reform. Es ist der erste, in breiter Öffentlichkeit ausgetragene Streit um den Zölibat, der in Progapandaschriften seinen Niederschlag gefunden hat, die eine weite Verbreitung suchten. Dieser Literatur hat C. Mirbt schon vor mehr als 70 Jahren eine eingehende Studie gewidmet (Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII.; III, 1 Priesterzölibat [Leipzig 1894] 239–342), die einen tiefen Einblick in die Heftigkeit und Emotionalität der Auseinandersetzung gewährt.

Die Haupteinwände, die damals gegen den Zölibat vorgebracht wurden, sind von da an mit nur geringer Abwandlung immer wieder vorgetragen worden.

1. Man berief sich auf Texte des AT, nach denen die Heirat des Priesters nicht nur erlaubt, sondern gefordert war. Der Stammbaum Christi zeige, daß auch aus schuldhaften Verbindungen ausgezeichnete Diener der Kirche hervorgehen könnten.

2. Im NT sei nirgendwo die Ehe verboten, im Gegenteil, an manchen Stellen (1 Tim. 3,2–12; Tit. 1,6) werde die Ehe des Bischofs, Priesters und Diakons vorausgesetzt. 1 Kor. 7,2 werde die Ehe zur Vermeidung der Unkeuschheit empfohlen, und Matth. 19,11f und 1 Kor. 7,25 werde die Enthaltsamkeit als Rat genannt, nicht als Gebot gefordert.

3. Man wies hin auf Bestimmungen, die den Priestern untersagten, ihre Frauen wegzuschicken unter dem Vorwand der Frömmigkeit (Canones Apost. 5; Gryson 101), und die die Gläubigen verurteilten, die sich weigerten, die Sakramente von verheirateten Priestern zu empfangen (Gangra, can. 4; Gryson 94), denn Quell der Gnade sei Christus und nicht der menschliche Diener.

4. Man berief sich auf den Bericht über den Einspruch des Bischofs Paphnutius auf dem Konzil von Nicäa, dem die anderen Väter gefolgt seien.

5. Ein Verzicht auf die Ehe könne nicht auferlegt, sondern höchstens empfohlen werden.

6. Die strenge Forderung des Zölibates würde pharisäische Heuchelei bewirken, weil die kirchlichen Oberen selbst nicht fehlerfrei seien. Das Zölibatsgesetz bewirke bei vielen ein schlechtes Gewissen oder Sünde, Schäden, die eine kleine Gruppe von treuen Klerikern nicht ausgleichen könne.

7. Eine so allgemeine Verpflichtung wie die Enthaltsamkeit könne man nicht auferlegen, da sie nicht durch göttliches, sondern durch menschliches Gesetz befohlen würde und bei den Betreffenden das Vorhandensein eines Charismas voraussetze, das Gott nicht jedem verleihe. Deshalb sage der Apostel (1 Kor. 7,9), es sei besser zu heiraten, als vor Begierde zu brennen.

8. Die Ehe sei als Sakrament eine heilige Sache; jeder sei durch die Taufe Glied des mystischen Leibes Christi. Deshalb könne die Ehe für den Kleriker nicht etwas Unziemliches sein.

9. Wer vor der Weihe durch eine Ehe gebunden sei, sei durch ein unauflösliches Band gebunden, das durch keine Autorität gelöst werden könne, wie es durch das Zölibatsgesetz geschehe.

Die Erwiderungen bezogen sich in der Sache auf zwei wesentliche Punkte. 1. Der Inhalt des Zölibatsgesetzes entspreche dem Geist des Evangeliums, 2. die Verteidiger betonen besonders die Freiheit des Eintrittes in den Klerikerstand wie bei der Ablegung der Mönchsgelübde; sie fordern allerdings die Möglichkeit der Rückkehr, wenn an der Freiheit der Entscheidung Zweifel bestehen. Die Verweltlichung und die Aussicht, im Klerikerstand ein gutes Auskommen und gesicherte Lebensexistenz zu haben, seien die Hauptgründe für die Mißachtung der Zölibatsvorschriften.

Auch die sogenannten Dekretisten (12.–14. Jh.) waren sich darüber einig, daß die Enthaltsamkeit kein apostolisches Gebot sei, aber die Apostel seien „facto et exemplo" für die Enthaltsamkeit eingetreten. Allgemein verbindliches Gesetz sei der Zölibat erst seit dem Papst Siricius. Aber in dieser kirchlichen Entwicklung offenbare sich der Geist Christi, der seine Gemeinschaft stufenweise zu höherer Vollkommenheit dränge. Die Enthaltsamkeit könne auch nicht durch Gesetz allen auferlegt werden; sie werde unter freiem Vorbehalt geboten, jeder könne sich in Freiheit dem Gesetz fügen oder die Weihe ablehnen. Es sei wie bei den Mönchen; auch dort werde keiner gezwungen, in das Kloster einzutreten, aber nach dem Eintritt sei eine Entkoppelung von Besitzlosigkeit und Leben in der Mönchsgemeinschaft wiederum nicht möglich. Nicht die Kirche, sondern der Ordinand lege sich das Gesetz in Freiheit selbst auf. Auch das Baseler Reformkonzil (1431–37) trat für das Zölibatsgesetz ein. Die Gegenstimmen betonten hauptsächlich, daß es trotz der kirchlichen Gesetze nicht gelungen sei, das Konkubinat der Kleriker aus der Welt zu schaffen. So schlug damals der berühmte Nikolaus de Tudeschis gegen die Ansicht der Mehrzahl der Kanonisten vor, den Ordinanden die freie Wahl der Ehelosigkeit zu überlassen. Das Konzil entschied sich anders. Die Reformatoren wandten sich heftig gegen den Zölibat. Der sakramentale Charakter des Ordo wurde bestritten, das Priestertum aller Gläubigen betont und damit dem Zölibatsgesetz der Boden entzogen. Es sei nicht schriftgemäß, darum entbehre es der eigentlichen Grundlage. Die Kaiser und Fürsten sprachen sich in der damaligen Zeit allgemein für eine Milderung aus. Die Humanisten, die einer theologischen Begründung weithin abhold waren, traten aus menschlichen Erwägungen für eine Milderung ein, Erasmus auch aus ökumenischer Rücksicht; um der Wiedervereinigung willen solle man sich auf das göttliche Recht beschränken. Dagegen wandten sich im allgemeinen und weithin die Bischöfe, denn keine Zugeständnisse hinsichtlich der Ehe würden die Priester von ihren neuen theologischen Ansichten abbringen; die innerkirchliche Reform dagegen werde dadurch verwässert und hinausgeschoben. Dieser Periode ist auch die Studie von A. Franzen, Zölibat und Priesterehe, (2. Aufl. Münster 1970) gewidmet, der vor allen Dingen der Auseinandersetzung um den Zölibat in der Vorreformationszeit, während der Reformation und in der katholischen Reformbewegung nachgeht.

5) Der Diskussion um den Zölibat während der Reformationszeit sind in unserem Sammelband zwei ausführliche Aufsätze gewidmet, die die Ansicht von zwei bedeutenden Vertretern des Humanismus erläutern. Beide gehören nicht zum Lager der Reformatoren. Der eine, Erasmus von Rotterdam, setzt sich für die Lockerung der kirchlichen Disziplin ein und für eine Milderung des Gesetzes; der andere, Jodokus Clichtoveus vertritt den traditionellen kirchlichen Standpunkt (J. Coppens, Érasme et le Célibat [443–58]; J. P. Massaut, Le Célibat selon Josse Clichtove [459–506]). Beide sehen als eine der Hauptwurzeln für die Mißstände die übergroße Zahl der Kleriker an.

Alle Gründe, die heute angeführt werden für eine Entkoppelung von Priestertum und Zölibat oder für eine Abschaffung des Zölibates überhaupt, finden sich auch schon bei Erasmus. Er geht bei seiner Argumentation von der Ehe aus. Der Mensch bedürfe der ehelichen Bindung; das sei ein Naturgesetz, der menschlichen Seele eingepflanzt. Wer diesem Gesetze nicht gehorche, werde nicht ein vollkommener Mensch und sei kein guter Bürger; ohne Ehe zu leben, sei inhuman. Erasmus will daraus keinen Zwang zur Ehe ableiten; Jungfräulichkeit zieme sich für Bischöfe und Priester, um sie disponibler zu machen für den Apostolat; er kennt auch die Jungfräulichkeit als sogenanntes „eschatologisches Zeichen", aber das gelte nur für wenige. Den Kandidaten für das Priestertum müsse erstens freie Entscheidung für ihren Beruf gegeben werden, ihnen sei zweitens in der Vorbereitung das Bild einer glücklichen Ehe zu zeigen, und drittens müsse die Dispens für die, die nicht durchzuhalten vermögen, erleichtert werden. Er fürchtet keineswegs, daß die Ehe der Priester eine Katastrophe der Kirche herbeiführen würde. Gewiß, auch die verheirateten Priester könnten ein ungeordnetes Leben führen, aber gegen sie sei leichter einzuschreiten. Die kirchliche Autorität solle Gesetze ändern, sobald sie nicht mehr zu den geschichtlichen Gegebenheiten paßten. Trotz seines Votums für die Befreiung der Priester vom Zölibat spottete Erasmus über die eilfertigen Eheschließungen der Häupter der Reformation. Er würdigt auch die Gründe für den Zölibat, daß er eine größere Freiheit für den apostolischen Dienst gewähre, daß er ein Zeugnis für den Glauben bedeuten könne usw. Aber seine Grundeinstellung richtet sich auf die Freigabe des Zölibates von jeder gesetzlichen Festlegung.

Die Stellungnahme von Clichtoveus nimmt sich teilweise aus wie eine moderne Diskussion über das Problem „sakral – profan". Er berührt auch schon insofern unsere heutige Fragestellung, als er als die erste und wichtigste Aufgabe des Priesters den „Dienst am Altare" ansieht, dem entschieden eine höhere Bedeutung zukomme als dem „Dienst in der Gemeinde". Die Entwicklung des Zölibates, die er genau kennt, harmonisiert er mit dem notwendigen Vollkommenheitsstreben, das die Glieder der Kirche bekunden müßten und das über die Steigerung „gut – besser – vollkommen" verlaufe. Dieses Bewußtsein von der Vollkommenheit der priesterlichen Lebensführung habe sich in der Kirche allerdings erst seit dem 5. Jh. durchgesetzt. Das Wesen des Priesters sieht er in erster Linie in der Mittlertätigkeit, daß er Gott im Namen der Gemeinde das Opfer darbringe, erst in zweiter Linie sei es sein Auftrag, als Bote Gottes ins Volk hineinzugehen. Die Schwierigkeit der Situation in der damaligen Zeit sieht er vor allen Dingen begründet in der ungenügenden Vorbereitung auf das Priestertum.

6) Der nächste Beitrag stammt von dem Bochumer Dogmatiker L. Hödl (La lex continentiae. Une Étude sur le problème du Célibat [507–533]). Es handelt sich um die französische Übersetzung einer Arbeit, die schon vor 10 Jahren in deutscher Sprache erschienen ist (Die lex continentiae. Eine problem-geschichtliche Studie über den Zölibat = ZKTh [1961] 325–44). Hödl geht der

Frage nach, wie es dazu gekommen ist, daß die ursprüngliche Aussage, die Jungfräulichkeit sei ein Charisma, zu einem Gesetz der Enthaltsamkeit werden konnte. Enthaltsamkeit als Teil der Selbstbeherrschung galt als natürliche Tugend und nach der allgemeinen Anschauung der philosophischen Ethik kann Tugend durch Übung (Askese) erreicht werden. Christliche Enthaltsamkeit ist Tugend und Gnade; zur Tugend ist Gnade notwendig, die Gott dem gibt, der darum bittet.

7) Es folgt darauf ein Beitrag des Redaktionsausschusses über die weitere geschichtliche Entwicklung vom Trienter Konzil bis auf den heutigen Tag (Le Célibat de Trente à nos jours [537–45]).

Die Arbeiten über diese Periode sind nicht zahlreich und umfangreich. Durch die katholische Reform, insbesondere durch die Arbeit des Jesuitenordens schien der Zölibat gefestigt zu sein. Aber im Lauf der Geschichte kam es immer wieder zu Versuchen, ihn abzuschaffen. Wenn man überschauend zusammenfassen will, kann man einen viermaligen Vorstoß in dieser Hinsicht feststellen: 1. Zur Zeit der Aufklärung, 2. in Auswirkung der französischen Revolution, 3. im Zusammenhang mit der geistigen Strömung des Modernismus und 4. in der heutigen Zeit. In diesen vier Anläufen ging es jedes Mal nicht nur um die Trennung von Priestertum und Zölibat, sondern im Kern der Diskussion stand immer die Frage nach dem Wert der Jungfräulichkeit überhaupt. Das sieht man schon daran, daß in diesen kritischen Perioden der Prozentsatz der Ordensleute, die das Kloster verlassen haben, erheblich höher liegt, als der der Priester, die den Zölibat aufgegeben haben. Die Haupteinwände gegen den Zölibat in diesen Auseinandersetzungen lassen auf vier Grundfragen zurückführen. 1. Es wird hingewiesen auf die geschichtliche Bedingtheit der Einführung des Zölibates. 2. Mit besonderer Betonung wird der Wert der christlichen Ehe für die Vertiefung des sittlichen und religiösen Lebens herausgestellt. 3. Es wird betont, daß der Priester zum Volk gesandt sei und in allem das Leben der Menschen zu teilen habe. 4. Es entspräche der Forderung des Evangeliums nach Freiheit der Entscheidung, daß der Zölibat nicht einem Gesetz unterworfen werde. Die Verteidiger sind mit den von der Tradition her bekannten Argumenten diesen Ansichten entgegengetreten.

8) In dem Beitrag des Redaktionskommitees über die Aussagen des Zweiten Vaticanums (La doctrine sur le Célibat à Vatican II [547–54]) werden kurz die biblischen Grundlagen erörtert. Die Konzilsväter berufen sich auf die biblischen Stellen Matth. 19,11f; Luk. 20,35f (erstaunlich); 1 Kor. 7,32–4; 2 Kor. 11,2 (Verwertbarkeit umstritten); Joh. 1,13 (erstaunlich). Neben dem Konzilsdekret „Presbyterorum ordinis", das sich im Kapitel 16 mit dem Zölibat befaßt und diese fünf Stellen erwähnt, wird noch auf die Enzyklika „Sacerdotalis Celibatus" (1967) hingewiesen", sondern von der „Angemessenheit" nicht von der „Notwendigkeit", sondern von der „Angemessenheit" des Zölibates geredet. Von dieser „Affinität", die zwischen dem priesterlichen Dienst und der enthaltsamen, zölibatären Lebensweise besteht, ist auch die ganze Studie durchdrungen, die E. Schillebeeckx unserem Problem gewidmet hat (Der Amtszölibat. Düsseldorf 1967). In den Verlautbarungen kommt der Ausdruck ‚Charisma' nicht vor, wohl aber wird betont, daß Gott dem mit seinen Gaben beistehen werde, der sich in freier Wahl entschieden habe.

9) Von nicht besonders großem Gewicht ist der folgende Beitrag von J. Kosnetter, dem Wiener Neutestamentler, der über die augenblicklichen Diskussionen über den Zölibat referiert (Reflexions sur les discussions actuelles concernant le Célibat [555–71]).

Kosnetter hebt u. a. Meinungen von Nietzsche und F. Förster hervor, die den sozialen Wert eines Priestertums betonen, da man bei ihm seine Sorgen und Nöte „begraben" könne; dann seien sie „vergessen" und trügen nicht mehr zur Vergiftung der Seele bei. Kosnetter trägt auch die modernen Einwände vor, die im Grunde genommen schon altbekannt sind.

Es scheint mir jedoch, daß man ein Problem erörtern sollte, das in früheren Perioden noch nicht aufgetaucht ist. Wir erleben in unserer freien gesellschaftlichen und staatlichen Gemeinschaft eine immer stärker sich abzeichnende Kluft zwischen sittlicher Ordnung und Rechtsordnung (zwischen Ethos und Jus). Die Rechtsnormen werden nach einer Loslösung von der Verpflichtung durch das Gewissen allmählich nur noch geachtet, so weit sie durch Macht erzwingbar sind. Die Kirche kann aber keine Gewalt ausüben, um ihre Rechtsnormen zu erzwingen, sie bleibt an das Gewissen als ‚Vollzugsgewalt' gebunden. Wenn das Gewissen in breiten Schichten, auch innerhalb des Klerus, aber nicht mehr gewillt ist, positive Rechtsnormen als verbindlich anzuerkennen, dann wird das seine Auswirkung auch auf die Bewertung des Zölibates haben, selbst wenn man eine solche Bindung an ein Gesetz früher freiwillig übernommen hat.

10) In den folgenden Beiträgen werden in französischer Übersetzung 1. die 10 Thesen von Joseph Kardinal Höffner mit seinen Erläuterungen geboten, 2. weiter die Erklärung der deutschen Bischöfe zum Zölibat vom 19. Februar 1970 und 3. eine kurze Besprechung der Rundfunkdiskussion über Höffners Thesen, die am 30. Mai 1970 stattfand und inzwischen in Buchform erschienen ist (Über den Zölibat der Priester. Josef Kardinal Höffner diskutiert seine 10 Thesen mit A. Auer, R. Kottje, P. Mikat und mit Sachverständigen; Köln 1970).

11) In den folgenden Beiträgen kommen Psychotherapeuten, Psychologen und Soziologen zu Worte, zunächst G. Cruchon, Über den Zölibat und den Zeitpunkt der Reife bei der Entscheidung (Célibat et maturité. L'heure du choix [589–612]). Cruchon will den Moment der Persönlichkeitsreife untersuchen, der die „Entscheidung fürs Leben" ermöglicht.

Es gibt einen solchen Augenblick, wo die biologische und psychologische Entwicklung einen Stand erreicht hat, daß der Mensch Pläne macht für ein langes Leben. Normalerweise scheint dem Verf. das Alter von 24 bis 25 Jahren der Zeitpunkt für die endgültige Wegwahl zu sein; es ist das letzte Stadium des „Suchens nach der Identität". Eine totale Abriegelung durch einseitige Konvikterziehung läßt die normalerweise zu durchlaufenden Phasen der erotischen Anziehung und Distanzierung nicht voll zur Entwicklung kommen und verhindert die Erfahrung natürlicher Polarität. Viele Priester sagen nach einigen Jahren, ich bin nicht mehr der, der ich bei der Übernahme des Zölibates war. Ein solches Urteil ist nichts außergewöhnliches; es ist ganz normal – auch in der Ehe –, daß der Mensch im Laufe von etwa 10 Jahren – außer im Fall einer verspäteten Reifung – sich ändert und damit auch die Wertung seiner Relation zur Umwelt. Das gilt nicht nur für den Priester. Im Alter etwa von 30 Jahren ist der ‚Wille zur Vaterschaft' am stärksten, allerdings nicht nur im biologisch-zeugenden Sinn, sondern ebenso im geistigen Willen des Prägens nach seinem Bild und Gleichnis.

Vielleicht wäre es richtig gewesen, den folgenden Beitrag von P. Chauchard über den Zölibat und die psychologische Ausgeglichenheit (Célibat et équilibre psychologique [613–35]) überhaupt an den Anfang des ganzen Bandes zu setzen.

Er stellt sich zunächst die Frage: ist der Zölibat normal oder nicht? Er meint, wer durch den Zölibat aus dem Gleichgewicht geraten ist, soll nicht weglaufen, sondern das Gleichgewicht wieder zu erlangen suchen. Den Zölibatär darf man nicht negativ bestimmen als „eine Person, die nicht verheiratet ist", sondern positiv als „eine Person, die sich entschieden hat, vollständig disponibel zu bleiben auf der beruflichen und auf der relationalen Ebene", d. h. auf der Ebene, wo die Beziehungen zu Gott und den Mitmenschen sich auswirken, und dabei die Einschränkung ablehnt, die durch das Ehe- und Familienleben eintritt. Der Verzicht des Zölibatären, Ehegatte zu sein, bedeutet nicht Verzicht, ein Mann zu sein; der Verzicht, Vater zu sein, ist nicht gleichbedeutend mit dem Verzicht auf Väterlichkeit. Um die seelische Ausgeglichenheit hat man sich analog auch vor und in der Ehe zu bemühen. Es ist ein Irrtum, wenn man sie verzweifelt von der Ehe als solcher erwartet. Zölibat und Ehe sind zwei gleichrangige Wege zur Lebenserfüllung. Sind Zölibatäre in höherem Prozentsatz Neurotiker? Gibt es mehr Unausgeglichene unter den Zölibatären als in der Ehe? Die Frage läßt sich nicht beantworten. Es gibt Unausgeglichene unter den Zölibatären; aber die ‚Neurose' bestand meist vorher und hinderte sie zu heiraten. Es gibt auch Neurosen, die durch den Zölibat entstanden sind; nur darf man sie nicht alle dem Zölibat zur Last legen, sondern den Vorurteilen über den Zölibat und den Belastungen im Hinblick auf die Wertung, die der Zölibat durch die Umwelt erfährt. Heute werden Männer (und noch mehr Frauen) nur dann noch als normal angesehen, wenn sie sich aktiv sexuell betätigen. Wer die Erfüllung der Liebe nur im sexuellen Erleben sieht, muß zwangsläufig als Zölibatär Neurotiker werden. Die Isolierung, die soziale Geißel unseres Jahrhunderts, kann den Zölibatär ebenso zum Neurotiker machen, wie den Verheirateten, der nicht mehr den Dialog mit dem Ehegefährten findet. Die Gnade des Sakramentes kann nicht in magischer Weise diese Probleme lösen. In einzelnen Fällen vermag die echte Ehe die Neurosen des Zölibatärs zu heilen und ihn aus der Isolierung zu führen. Aber der geheilte Zölibatär, der einmal eine wirkliche Berufung erfahren hat, wird dann später an der Nichterfüllung seines Rufes leiden. Die echte Lösung ist also nicht die Aufhebung des Zölibates, sondern das Bemühen, ihn in einer ausgeglichenen Weise zu leben. Der Zölibat darf nicht negativ als Kastration gesehen werden. Er muß in der Erfüllung der väterlichen Liebe sogar Vorbild für die Eheleute sein, da er sich ohne allen Egoismus zu präsentieren hat. Heute bemüht man sich, die Verschiedenheit der Geschlechter nur noch in der sexuellen Funktion zu sehen. Wenn

die Verschiedenheit von Mann und Frau aber auf den Genitalbereich beschränkt wird, dann ist der Zölibat gleichgewichtsstörend. Die sexuelle Spannung darf auch beim Zölibatär nicht ausgelöscht werden; das würde einer Verstümmelung gleichkommen. Niemand kann „rein geistig" leben; das führt auch zur Unausgeglichenheit. Man verurteilt heute den Zölibat, weil der Mensch nicht isoliert leben könne. Das ist zwar wahr, aber das spricht nicht gegen den Zölibat, denn der wahre Zölibatär ist der, der sein Geschlecht zu nützen weiß, ohne durch die erotische Befriedigung isoliert zu werden. Die Vorbereitung zum Zölibat muß die zum „normalen Menschen" sein, der seine Affekte und Wünsche zu kontrollieren und seine Beziehungen zu lenken vermag. Das notwendige seelische Gleichgewicht wird grundlegend bestimmt durch die Erlebnisse und die Erziehung der ersten fünf Lebensjahre. Die Erfahrung der Liebe und die Ausgeglichenheit der Eltern sind das Entscheidende. Die Begegnung der Geschlechter in der Zeit des Heranwachsens ist notwendig; wird sie jedoch rein erotisch-sexuell gesehen, führt sie nicht zur vollen Begegnung, sondern zur Störung und Unausgeglichenheit.

J. Folliet untersucht die Einflüsse, die von der heutigen Gesellschaft ausgehen, auf die Förderung oder Behinderung des Zölibates (Socio-Psychologie du Célibat religieux [637–56]). In der Kirche gilt heute weithin als einziges tragfähiges Motiv wohl nur noch die Disponibilität für den Dienst Christi. Im einzelnen Fall mögen andere, weniger wertvolle Motive die Entscheidung begründen. Bemerkenswert mag in diesem Zusammenhang erscheinen, daß in Kulturen und Religionen, in denen es zur totalen Abwertung der Enthaltsamkeit kommt, bei Aufrechterhaltung der Institution Ehe Homosexualität sich ausbreitet. Die westliche Kultur von heute ist dadurch charakterisiert, daß weithin als Höchstwert das mögliche Maximum an persönlichem Glück während des irdischen Lebens angesehen wird. Daraus folgt, daß jeder in der Wahl seines „Glücks" sich frei entscheiden kann, aber Achtung für den religiösen Zölibat kann man in der öffentlichen Meinung nicht mehr erwarten, denn die Enthaltsamkeit bedeutet die Negation der Sexualität, eines wichtigen Faktors für die Erreichung des persönlichen Glücks; „Opfer" würde gleich Selbstverstümmelung sein. Gründe für die Abnahme der Zölibatsbereitschaft und der Ordensberufe sind heute die allgemeine gesellschaftliche Isoliertheit und die Anonymität, die Mischung der Geschlechter in allen sozialen Verhältnissen, besonders bei der Arbeit, das Verschwinden oder die Verminderung der familiären und gesellschaftlichen Kontrollen über das Individuum. All das hat eine tiefe Unentschiedenheit in der sexuellen Moral hervorgerufen, die sich weithin durch starke Undiszipliniertheit der Sitten verrät. Falsch verstandener Freudianismus wirkt sich hier aus, weil jede Behinderung auf sexuellem Gebiet als „Repression" angesehen wird. Aus diesem Blickwinkel gilt die Lebensführung des Priesters weithin als anormal, als frustriert. Namentlich jüngere Priester wollen volksnah leben, nicht als „Klerus" getrennt sein. Romantische Vorstellungen von der Liebe, übertriebene Idealisierung der Ehe führen zu einem schiefen Bild von der Relation „Ehe – Ehelosigkeit". Viele meinen, daß sie ihre männliche Persönlichkeit nicht hinreichend nur in der Zusammenarbeit mit dem weiblichen Geschlecht entfalten können, sondern erst in einer ehelichen Verbindung, so daß sich nun auch religiöse Motivationen mit allgemeinen Begründungen verbinden zum Kampf gegen den Zölibat. Die allseitigen Stimulantien schaffen einen Überdruck, der im Mittelalter in gröberer, derberer Weise, heute aber mit psychologischer Raffinesse einen Ausweg sucht. Zur Überwindung der Krisen ist große Selbstbeherrschung vonnöten. Früher war sie leichter zu gewinnen, weil eine starke Einschränkung auch auf der allgemeinen Konsumebene gefordert war. Sparsamkeit und Enthaltsamkeit berühren sich in der Einschränkung der Wünsche, während die Konsumgesellschaft sich ausnimmt wie eine Gruppe von verzogenen Kindern, die ihre Wünsche erfüllt haben wollen und darin das Glück sehen. Diese Jagd nach Glück zerstört die Ruhe und die Nerven; das ist eine Erkenntnis aller Psychologen. Wenn die Geistlichen auch am Rande der Konsumgesellschaft leben, so werden sie doch von ihrem Geiste mitgeprägt, auch wenn sie aufrichtig eine arme Kirche wollen. Sie sind gegen sexuelle Reize weniger widerstandsfähig als die frühere Generation, die noch nicht in einer solchen Konsumgesellschaft lebte. Auch die Abneigung gegen dauernde Bindungen wirkt sich für den Zölibat ebenso negativ aus wie für die Ehe; man zieht auch hier das freie Zusammenleben vor. Manche bewerten diese Dinge anders als bei dem Eintritt ins Priestertum (nicht einmal zu Unrecht); aber damit folgen sie der geschlossenen Moral ihrer gesellschaftlichen Umgebung und nicht der des Evangeliums. So kommt es, daß sich heute drei parallele Tendenzen auch im katholischen Milieu zeigen. 1. Die Ablehnung des priesterlichen Zölibates, 2. die Forderung nach Erleichterung der Ehescheidung, 3. die Geltendmachung von mehr Freiheit in der Empfängnisverhütung. Sie alle haben als Wurzel das Streben nach größerer Bindungslosigkeit. Manche, die mit dem Zölibat nicht fertig werden, suchen nur die Ergänzung durch die Frau; die eigene Entfaltung der Frau zur Mutter hin bleibt dabei oft außerhalb ihres Gesichtskreises. Dabei kommt ihnen die Haltung der Frau weithin entgegen; auch sie will in erster Linie nicht mehr Mutter sein; sie will – wie der Mann – die verschiedengeschlechtliche Verbindung. In der gesellschaftlich-kulturellen Situation den alleinigen Grund der Zölibatskrise zu sehen, wäre materialistisch, aber sie ist doch von großem Gewicht, weil sich ihr niemand entziehen kann.

12) M. Marini beschäftigt sich mit dem Zölibat und der priesterlichen Verbundenheit untereinander (Célibat et fraternité sacerdotale [657–72]). Das Vaticanum II hat zum ersten Mal von einer „fraternitas sacramentalis" gesprochen wegen des ontologischen Bandes, das die Weihe nicht nur zwischen Christus und den Priestern, sondern auch zwischen den Priestern untereinander schafft. Der Aufsatz betont aufs neue die Notwendigkeit der persönlichen Verbindung der Priester untereinander zum Zeichen der Verbundenheit in der Liebe analog wie in der Ehe.

13) M. Nédoncelle gibt in seinem Beitrag über Treue und Zölibat (Fidélite et célibat consacré [673–91]) einen Auszug aus seinem Buch „De la fidélité" (Paris 1953). Wenn einer sich bewußt für die Ehelosigkeit entschieden und sich mit seiner ganzen Persönlichkeit dahinter gestellt hat, soll er dabei bleiben. Treue ist nur möglich beim Glauben an die Konstanz der Werte, für die man sich engagiert hat; sie ist darum nicht statisch, sondern muß stets neu bestätigt werden in dauernder Antwort auf Fragen der Umwelt. Darum ist das Risiko unvermeidbar; aber die ihm parierende Treue ist nicht nur eine Forderung an den Zölibatär. Eine Treue zur persönlichen, besonderen Bindung an Gott kann man nicht leben ohne einen religiösen Glauben. Das erfordert wiederum eine bestimmte Haltung. Der Priester kann nicht leben wie ein Bohème, wie ein Individualist; denn wer sich durch ein Versprechen bindet, der bildet ein Kraftfeld. Der Priester lebt mehr als der Verheiratete in einer Spannung, deren Extrapolation man auf der einen Seite als „Ghetto" bezeichnen könnte und die ihn seines Kraftfeldes beraubt, in der anderen Richtung aber würde dasselbe geschehen durch eine vollständige Auflösung seiner besonderen Existenz innerhalb der menschlichen Gesellschaft. Es gibt nur ganz wenige Menschen, die nicht eines Tages den Eindruck haben, sich über ihren Lebensweg getäuscht zu haben. Man kann dann einen neuen Weg einschlagen, aber weil das nur möglich ist unter Aufgabe des früheren Versprechens, so zerbricht dabei etwas. Zuerst merkt man es kaum; aber die Unlust steigt in vielen Fällen von Jahr zu Jahr. Eine im vollen Bewußtsein übernommene Selbstverpflichtung kann man nicht abwerfen ohne Schaden im Personkern. Deswegen wird die Diskussion um die priesterliche Treue auch Auswirkungen haben auf die Diskussion um die Unauflöslichkeit der Ehe. Die Technik übt einen starken Einfluß auf das Verhalten der Menschen aus, weil sie dazu führt, die Produkte heute wegzuwerfen, die man gestern noch schätzte. Das führt zu einer Mentalität, die nicht mehr langfristige Bindungen eingehen will; aber darin ist kein Fortschritt zu sehen, sondern eher ein Rückschritt, da die persönlichen Bindungen nicht der technischen Materialität angepaßt werden können ohne monströse Verfremdung. Deshalb leistet die Treue zum gegebenen Versprechen einen großen Beitrag zur Findung der Persönlichkeit.

14) Auf den folgenden Seiten (693–713) werden noch einmal die wesentlichen Ergebnisse aller Einzelbeiträge in einer Überschau herausgestellt; das ist zwar ebenso nützlich wie das umfassende Literaturverzeichnis (542–5), ersetzt aber nicht die Lektüre des Ganzen.

Der kurze Überblick über die Zölibatsliteratur der letzten Zeit macht klar, daß wesentlich neue Erkenntnisse, die auf dem Wege rationaler Argumentation auf das Diskussionsfeld geführt werden könnten, wohl nicht mehr zu erwarten sind. Das Erstaunliche ist auch, daß sich Position und Opposition in der Begründung ihrer Stellung kaum verschoben haben, höchstens in der Gewichtsverteilung bezüglich der Durchschlagskraft der Argumente vollzieht sich eine Veränderung. Wie in allen früheren Zeiten liegt der Zölibatskrise eine Verschiebung von Werturteilen zugrunde; aber Wertungssysteme und Wertordnungen, die ihre verbindende Kraft vom religiösen Glauben empfangen, sind so ineinander verfloch-

ten, daß man eine Einzelfrage, wie die nach dem Zölibat, kaum isoliert herausnehmen kann. Heute geht es bei der Zölibatsdiskussion zunächst um ein Werturteil über die geschlechtlichen Beziehungen von Mann und Frau, die ein Wesenselement der Ehe ausmachen. In den letzten Jahrzehnten hat sich hier eine starke Wertverschiebung vollzogen. Haben Diese Beziehungen in erster Linie eine soziale Funktion (Kindererzeugung), oder mehr eine personale (Mittel der Persönlichkeitsentfaltung)? Beides ist in ihnen enthalten, aber welchem Wert man das Übergewicht verleiht, das ist abhängig von der philosophischen Grundfrage über das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft, bei deren Beantwortung es zu einer klaren persönlichen Entscheidung kommen, bei der man aber auch im milieugetränkten Allgemeinurteil mitschwimmen kann. In einer Zeit, in der man der sozialen Funktion den ersten Platz zuweist, mag der Zölibat eher als Freiheit für den Dienst an der Glaubensgemeinschaft gesehen werden, rückt man den anderen Wert an den ersten Platz, dann erscheint der Zölibat mehr unter dem Zeichen des Mangels und der Beeinträchtigung der für jeden Dienst wichtigen pastoralen Reifung. Der Ansatzpunkt für die Urteilsfindung und die Wertbegründung liegt heute besonders im Bereich der anthropologischen Erkenntnisse, die mit den theologischen Überzeugungen noch nicht hinreichend ins Gleichgewicht gebracht sind. In der Diskussion reicht aber die Verflochtenheit der Werturteile noch tiefer. Für den, der sich zum Zölibat verpflichtet, steht am Anfang ein Grundwerturteil über seinen Dienst; das aber ist wiederum davon abhängig, ob er sich in einem persönlichen Dienstverhältnis zu Gott weiß, der ihn konkret zu einer besonderen Aufgabe fordert, oder ob er sich ganz eingebunden fühlt in die Welt als Schöpfung Gottes, in deren Lebensäußerungen er vornehmlich, ja ausschließlich Gottes Stimme vernimmt und ihm begegnet. Bei der Orientierung an diesem Scheideweg gibt es heute eine starke Tendenz, zunächst einmal das „Nächstliegende" zu tun und die Frage auszuklammern, ob die Welt, den Menschen als den verändernden Faktor auszuklammern, ob die Welt, den Menschen als den verändernden Faktor miteinbegriffen, durch die sittliche Bemühung der Menschen allein den Paradieszustand voller Humanität erreichen oder ob ihre Sanierung nur jenseits der geschichtlichen Existenz erlangt werden kann. Wer sich die zuerst genannte Auffassung zu eigen macht, dem mag ein höchstmögliches Maß an „Freiheit" wünschenswert erscheinen, damit er ständig verfügbar bleibt. Im andern Fall wird der Ehelosigkeit wohl nur schwerlich ein Sinn zu geben sein, da die möglichst weite Assimilation an die von der menschlichen Natur vorgezeichnete Lebensordnung (Ehe, Beruf usw.) erst die Möglichkeit schafft, diese Institutionen von innen her mit christlichem Gehalt zu erfüllen und vorbildhaft zu wirken. Nur ist das dann kein in der Diskussion so oft genanntes „Zeichen". Einehe, vorbildliche Lebensführung in der Ehe, anständige Ehelosigkeit, Liebe aus Mitmenschlichkeit liegen alle auf der Ebene der natürlichen Ethik und lassen sich, mag auch die Erfüllung dieser Forderungen noch soviel Anstrengung erfordern, philosophisch begründen. Ein „Zeichen" kann die Ehelosigkeit des Priesters nur sein, wenn sie als solches erkennbar ist. Dazu genügt nicht nur die innere Haltung, die in der bewußten möglichst engen Angleichung an Christus, des absolut einmaligen Repräsentanten, d e s „Zeichens" Gottes in dieser Welt besteht; es muß auch die „Offenkundigkeit" zutage treten, die leichter und eher erreicht wird durch eine Institution, der man sich angliedert, als durch individuelles, öffentliches Zeugnis.

Da die Verschiedenheit der Standpunkte in der Diskussion auf diesen Werturteilen beruht, wird es in dieser Auseinandersetzung kaum Sieger und schließlich überzeugte Gegner geben. „Denn", um mit J. Burckhardt zu reden, „auch in den Massen vermischt sich der Protest gegen das Vergangene mit einem glänzenden Phantasiegebilde der Zukunft, welches alle kaltblütige Überlegung unmöglich macht". Entschieden werden kann die Frage nach der Richtigkeit der Aufrechterhaltung des gesetzlichen Zölibates nur nach einer weitausgreifenden Erwägung seines recht verstandenen Nutzens für die Auferbauung der Kirche Christi in dieser Welt.

Schmuttermayr, Georg: **Psalm 18 und 2 Samuel 22.** Studien zu einem Doppeltext. Probleme der Textkritik und Übersetzung und das Psalterium Pianum. – München: Kösel-Verlag 1971. (Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd XXV) 241 S. kart. DM 55.–

Die vorliegende Monographie ist der Hauptteil einer Arbeit, die im SS 1966 von der Kath.-Theol. Fakultät München als Doktor-Dissertation angenommen wurde. Den Anstoß zu diesem Thema verdankt Sch. seinem Doktorvater V. H a m p , der ursprünglich damit die Absicht verfolgte, die neue lateinische Psalmenübersetzung, das Psalterium Pianum mit dem Urtext vergleichen und an ihm messen zu lassen. Sehr bald erkannte Sch., daß eine solche Aufgabe wegen der Überfülle des Stoffs nicht zu leisten sei. Da zudem das Psalterium Pianum zunehmend auf Kritik, ja Ablehnung stieß und eine neue Kommission an die Herausgabe einer Neovulgata des Psalters ging – sie ist inzwischen erschienen –, verlagerte sich das Interesse von Sch. vor allem auf inneratl. Textkritik, für die sich der Doppeltext Ps 18 und 2 Samuel 22 als dankbarer Untersuchungsgegenstand anbot; die Beziehungen zum Psalterium Pianum traten dagegen mehr und mehr in den Hintergrund.

Eine knappe Einführung in sein Thema und die notwendigen Angaben über die gewählten Texte, vor allem der heutige Stand ihrer Erforschung legen den Grund für die im 2. Teil ausführlich gebotenen Einzelanalysen, die das Corpus der Studie (31–200) ausmachen. Nur etwas mehr als eine Seite genügt, um das Fazit aus der Arbeit zu ziehen, die mit allen nur wünschenswerten Registern, mit Abkürzungs- und Literaturverzeichnis, mit Namen-, Stellen- und Sachregister und einem Register hebräischer Wörter abgeschlossen wird.

Der Hauptteil beschränkt sich nicht darauf, die beiden Textformen in ihrem Bestand zu vergleichen und nach nur textkritischen Normen den „Urtext" zu rekonstruieren; dazu werden jeweils auch der Textzusammenhang, die Sinneinheit, Literatur-, Form- und Gattungskritik und die Syntax bemüht.

Metrische Fragen werden genau so behandelt wie sachkritische Überlegungen angestellt. Von der Etymologie wird genau so wie von der Semantik her versucht, den spezifischen Aussagegehalt der einzelnen tragenden Termini zu erfassen und womöglich vollgültig zu beschreiben. Bei dem „Mehr" eines Textes dem verglichenen gegenüber wird behutsam versucht, die Urgestalt zu gewinnen. Kurzum, alle anerkannten und denkbaren Methoden setzt Sch. ein, um Licht auf die Urform des vorliegenden Textes zu werfen und den Werdegang der gewählten Doppelperikope bis hin zu ihrer Jetztgestalt nachzuzeichnen.

Was die Arbeit auszeichnet, ist zunächst einmal die immense Literaturkenntnis, die ihr Verf. in sie eingebracht hat. Er ist jedoch im Meer seiner Literatur, bei dem buchstäblich nichts ausgelassen ist, nicht ertrunken, sondern er hat die verschiedenen Werke, kritisch und besonnen wertend, in die Diskussion seiner Fragestellungen einbezogen. Dabei beschränkt er sich nicht auf Untersuchungen zum Urtext und zu alten Übersetzungen, er durchschreitet den Raum der meisten altorientalischen Sprachen, die für die Etymologie und Semantik wesentlicher Begriffe, aber auch für das Verständnis syntaktischer Wendungen Hilfen an die Hand geben können. Eine solche Kenntnis und sachgemäße Handhabe der Literatur findet man nur selten.

Hervorzuheben ist weiter die behutsame Methode, die allen vorschnellen Schlußfolgerungen abhold ist. Sch. hat sich in langen und mühsamen Studien in semitische Grammatik und Darstellungsweise hineingedacht und sich bemüht, die ganze Breite poetisch-stilistischer Formen zu erkennen, um sie für seine Textanalysen einzusetzen. Überall ist der Gang der Untersuchung frei von subjektiven Wunschvorstellungen, er bleibt nachprüfbar. Folgerungen werden nur gezogen, wenn sie hieb- und stichfest sind. Wenn es bei der gesetzten Aufgabe nicht darum gehen konnte, eine theologische Interpretation der gewählten Texte zu bieten, so ist in den Analysen doch eine große Menge theologischer Ergebnisse impliziert.

Wenn ich recht sehe, gewinnt die Textkritik, deren Wertschätzung in den letzten Dezennien merklich zurückgetreten war, in dem neu aufstrebenden Bemühen um die Linguistik der Bibel erhöhte Bedeutsamkeit. Denn die Textkritik im Verein mit Semantik, Grammatik und vor allem der Syntax bilden die notwendigen Voraussetzungen für eine linguistische Deutung biblischer Texte und ermöglichen eine biblische Literaturwissenschaft; ein Entwurf dazu ist soeben aus der Feder von W. R i c h t e r , Exegese als

Literaturwissenschaft, Göttingen 1971, erschienen. So gesehen erhält die abgewogene und reife Monographie von Sch. erhöhte Bedeutung und verdient aufmerksame überdurchschnittliche Beachtung.

Regensburg Heinrich Gross

Wanke, Gunther: **Untersuchungen zur sogenannten Baruchschrift.** Berlin: De Gruyter 1971. VIII, 156 S. (BZAW 122) Lw. DM 42.–

Der Verf. bietet nach einer Einführung in die Problematik der Forschung und deren gegenwärtigen Stand die Analyse folgender Texte: A) Jer 19,1–20,6; 27–28; 29; 36 und 26, B) Jer 37–43,7 und C) Jer 45 und 51,59–64 (6–143). Der zweite Abschnitt „Ergebnisse und Folgerungen" (144–156) behandelt dann im einzelnen: Die sogenannte Baruchschrift, Überlieferungs- und Redaktionsgeschichtliches, Gattungs- und Formgeschichtliches, Historisches und Theologisches.

Die sorgfältig durchgeführten Analysen führen zu dem Ergebnis, daß es unbegründet ist, in Baruch den Verf. der „Baruchschrift" zu sehen. Mit Recht lehnt es der Verf. ab, Jer 36 als historische Quelle der üblichen Überbewertung auszusetzen. Er dürfte überzeugend nachgewiesen haben, daß der Terminus „Baruchschrift" ungeeignet ist, die Unterschiedlichkeit und das Wachstum dieses Teiles des Jeremia-Buches richtig zu umschreiben.

Besondere Hervorhebung verdient das Bemühen des Verf., methodisch eine klare Linie verfolgt zu haben.

Münster Oswald Loretz

Vollmer, Jochen: **Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja.** – Berlin: De Gruyter 1971. X, 217 S. (BZAW 119) Lw. DM 62.–

Die Arbeit des Verf. behandelt ein für das Verständnis der Propheten wesentliches Thema. Angesichts der gegenwärtig weit verbreiteten Reden über Tradition und Zukunft, Geschichte und Geschichtslosigkeit wird der Leser mit einem zusätzlichen Interesse die Lektüre dieses Buches beginnen. Der Verf. kommt nach den notwendigen Textanalysen zu dem Ergebnis, daß bei den Propheten Amos, Hosea und Jesaja Jahwes Handeln in Korrelation zu der menschlichen Entscheidung geschieht und das Geschichtsbild eine Funktion innerhalb der Ankündigung zukünftigen Geschehens darstellt. Diese Propheten verkünden das absolute Ende der Geschichte als ein Novum gegenüber der Tradition der Vergangenheit, benützen jedoch hierbei diese als Anschauungsmaterial für ihre Beweisführung. In der Vergangenheit gab es Ähnlichkeit zum bevorstehenden Gericht, aber das kommende Unheil, die Endkatastrophe, ist das Wort Jahwes. Das Neue, das sie anzusagen haben, läßt sich nicht aus der Tradition ableiten, sondern ist das Ende der Tradition. Das Paradoxon ihrer Verkündigung liegt darin, daß sie das Ende der Geschichte ihres Volkes ansagten und dabei den letzten Ausweg zum Leben gezeigt haben: Umkehr und vorbehaltlose Hingabe an Jahwe: „So muß man entgegen der heute weitverbreiteten Auffassung sagen, daß die Propheten nicht die Tradition erneuerten oder aktualisierten, sondern in unerhörter Schroffheit das Vertrauen einzig und allein auf Jahwe gegen das Vertrauen auf die Tradition, das ja nur ein Ausdruck der Selbstbehauptung des gegen Jahwe rebellierenden Menschen ist, forderten, weil der einzige Weg zum Leben das Vertrauen auf Jahwe ist. Vertrauen auf Jahwe aber schließt Preisgabe der Tradition und Selbstpreisgabe in gleicher Weise ein" (211).

Obwohl das Buch in erster Linie für Alttestamentler geschrieben wurde, sollte es auch von jenen Theologen und amtlichen Besitzern des Prophetengeistes gelesen werden, die ihr Heil in der Vergangenheit oder in der Zukunft suchen und damit ein Alibi für jetzt fällige Taten gefunden haben. Der Verf. hat erneut deutlich gemacht, daß die Propheten nach wie vor ungemütliche Männer geblieben sind.

Münster Oswald Loretz

Sehmsdorf, Eberhard: **Die Prophetenauslegung bei J. G. Eichhorn.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971. 208 S. kart. DM 38.–

Das Werk über J. G. Eichhorn (1752–1827) will eine Lücke in der Theologie- und Exegesegeschichte schließen. Der Verf. versucht, von dem geläufigen Schema, das die Entfaltung der neueren Gedanken Semler, Herder und Lessing zuschreibt, abzugehen und zu zeigen, daß der allmähliche Wandel in der Bibelauslegung eine Auswirkung des langsam vordringenden Entwicklungsgedankens ist. Im Rahmen dieser Geschichte nimmt der Göttinger J. G. Eichhorn eine hervorragende Stelle ein. Denn er versucht im Verlaufe seines Lebens in zunehmendem Maße eine Auslegung der Propheten, die der Geschichte ihr Recht einräumt. Die Arbeit des Verf. darf als ein hervorragender Beitrag zur Geschichte der atl. Wissenschaft angesehen werden. Er wird sicher zur Korrektur bisheriger Darstellungen der Geschichte der deutschen Bibelwissenschaft beitragen.

Münster Oswald Loretz

Schreiner, Josef: **Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik.** Eine Einführung. München: Kösel 1969. 204 S. (Biblische Handbibliothek, Bd 6) Lw. DM 25.–

In den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts hat die Forschung auf dem Felde der Apokalyptik einen ungewöhnlich reichen Ertrag gebracht. Mit der hier zu besprechenden Arbeit liefert der Würzburger Alttestamentler Schreiner dazu schon den zweiten Beitrag. Sein schönes Buch, aus Vorträgen und Vorlesungen entstanden, will den christlichen Theologen in die apokalyptisch-jüdische Literatur und Geisteswelt einführen.

Einleitend unterrichtet Sch. über Wiederentdeckung, Erforschung und Publikation der apokalyptischen Schriften. Das erste Kap., weitaus das umfangreichste, stellt fünfzehn Hauptschriften einzeln vor, vom Buch Daniel bis zum Testament des Abraham. Dann behandelt Sch. Darstellungsformen, Stil und Sprache der literarischen Gattung „Apokalyptik". Zu ihren besonderen Merkmalen rechnet er: Pseudonymität, Deuteengel und Geschichtsüberblicke in Futurform. Nicht zu den Darstellungsmitteln, sondern zur „apokalyptischen Vorstellungswelt" zählt er (im dritten Kapitel) die Zwei-Äonen-Lehre, die Naherwartung und die Gestalt des Messias. Dabei neigt er der These von L. Hartman (1966) zu, „daß erst die danielische Menschensohngestalt in ihrer henochischen Interpretation einen Einbau des aktiv werdenden Messias (in die Apokalyptik) ermöglicht hat".

Der Entstehung und dem geistigen Ort der Apokalyptik geht Sch. in einem eigenen (vierten) Kap. nach. Den Ursprung sucht er nicht an einem einzigen Ort, sondern in verschiedenen geistigen Strömungen.

Wie Peter von der Osten-Sacken in seinem ebenfalls 1969 erschienenen Buche weist Sch. den Hauptanteil – meines Erachtens immer noch zu Recht – dem prophetischen Erbe zu, während er den weisheitlichen und außerisraelitischen Einflüssen nur den zweiten Platz zuerkennt. Innerhalb der geistigen Strömungen der ausgehenden atl. Zeit faßt unser Autor die Apokalyptiker nicht so sehr (wie Plöger, ²1962) als Widerpart der Jerusalemer Kultgemeinde, sondern als einen eigenen Kreis von Frommen, der die endzeitlich ausgerichteten Traditionen besonders pflegte und (dualistisch) weiterbildete. Dankenswert eingehend zeichnet der Verf. schließlich das Verhältnis der Qumrangemeinde zur Apokalyptik. Dabei ist die Feststellung besonders beachtlich, daß bereits die Qumranliteratur bisweilen apokalyptische Redeweisen nur noch als Darstellungsmittel verwendet.

Nach dem „abschließenden Wort" des fünften Kap. ist es das Hauptanliegen der apokalyptischen Botschaft, das Wissen um die Königsherrschaft Gottes in der kommenden, jenseitigen Welt lebendig zu erhalten und die Hoffenden in den vorhergehenden letzten Prüfungen zu stärken.

Sch. informiert genau und zuverlässig. Er nennt nahezu alle neueren Arbeiten zum Thema – unerwähnt bleiben z. B. noch Kl. Koch (1966), H. D. Betz (1966) und die Bonner theologische Dissertation von G. Wied (1967) – und er urteilt abwägend und klug. Den schwierigen Stoff versteht er in anziehender Form vorzulegen, so daß man gerne mitgeht. So kann er die, die willens sind, „geduldig hinzuhorchen", neu mit der Geisteswelt der Apokalyptik befreunden.

In die neuere Polarisierung der Theologie sieht sich auch die Apokalyptik hineingezogen. Die Stimmen pro (Kl. Koch, 1970) und contra (z. B. Hans Peter Müller, 1969) werden lauter. Das Buch von Sch. will keine Kampfschrift sein, behält aber gerade darum seinen Wert als verläßlicher Wegweiser.

Neue Arbeiten von M. Hengel und Johann Mich. Schmidt, die ebenfalls 1969 erschienen sind, betonen hellenistischen Einfluß auch schon in der jüdischen Apokalyptik. Sch. konnte dazu noch nicht gezielt Stellung nehmen; er wird aber mit seinem Urteil recht behalten, daß die Reichgotteserwartung der Apokalyptiker wesentlich aus alttestamentlich-jüdischem Erbe erwachsen ist.

Die Frage nach der Herkunft der Apokalyptik ist in der Diskussion geblieben. G. von Rad hat seine Herleitung von der Weisheit 1970 weiter vertreten. Wer sich aber an Sch. zurückhaltende Beurteilung hält, bleibt gut beraten.

Mit der Tendenz, die Apokalyptik inhaltlich zu entleeren und nur noch als Redeform einer vergangenen Zeit gelten zu lassen,

hat sich Sch. nicht expresse auseinandergesetzt. Aber er schließt mit der Überzeugung, „daß die Apokalyptik lebendige Kräfte des Glaubens und Hoffens enthält und (auch heute) ausstrahlen kann".

NB: Wer mit dem Buche wissenschaftlich arbeitet und eine Stelle des apokalyptischen Schrifttums im Originaltext nachschlagen möchte, findet nirgends die Editionen angegeben und wird nur auf deutsche (oder andere) Übersetzungen verwiesen. Vielleicht bringt die zweite Auflage das Erwünschte.

Mainz Heinrich Schneider

Wicks, J. Henry: **The Doctrine of God in the Jewish Apocryphal and Apocalyptic Literature** with Introduction by R. H. Charles. – New York: Ktav Publishing House 1971. 371 S. Lw. $ 14.95

Nachdruck der Dissertation von H. J. Wicks, die 1915 erschienen war und von der Charles in seiner kurzen Introduction sagt: „it formed a good contribution on the subject he had chosen". Sie bietet reiches, aus den apokryphen und apokalyptischen Werken zusammengetragenes Material zum Thema. Das Werk behandelt in 3 Abschnitten (chapter I–III) jeweils in historischer Abfolge der entsprechend eingeordneten Schriften (des 2. und 1. Jahrh. v. Chr. sowie des 1. Jahrh. n. Chr.) „the Transcendence of God, the Justice of God, the Grace of God". Als Materialsammlung besitzt und behält dieses Werk seinen Wert, so daß der Nachdruck sehr zu begrüßen ist.

Würzburg Josef Schreiner

Lippert, Peter: **Leben als Zeugnis. Die werbende Kraft christlicher Lebensführung nach dem Kirchenverständnis neutestamentlicher Briefe.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1968. 214 S. kart. (Stuttgarter Biblische Monographien 4) DM 30.–

Der Gedanke, daß die Lebensführung für die Glaubensüberzeugung eines Menschen wirbt oder sie desavouiert, ist sporadisch in allen Schichten des NT vorhanden, gewinnt aber in den Pastoralbriefen und dem 1. Petrusbrief seine deutlichste Ausprägung. Die vorliegende Arbeit ist die erste Monographie, die dieser Thematik in den genannten Briefen ausdrücklich nachgegangen ist. Schon von daher erheischt sie Aufmerksamkeit.

Nach einer etwas umständlichen Analyse der in Frage kommenden Texte wird der Gedanke von der werbenden Lebensführung im zeitgenössischen Judentum und der griechischen Antike sowie dem Hellenismus geschildert. Das eigentliche Problem, warum es zur Betonung des Gedankens erst in der späteren ntl. Briefliteratur kam, versucht der Autor aus der Rekonstruktion der damaligen Gemeindesituation abzuleiten und in die theologische Gesamtperspektive dieser Schriften einzuordnen. Ein kurzer Vergleich der Diasporasituation der jüdischen und der christlichen Gemeinden in der nachapostolischen Zeit lädt den Verf. schließlich zu einer etwas problematischen Konfrontation mit der gegenwärtigen Situation der (katholischen?) Kirche ein.

Von der Fragestellung her ist diese Arbeit des Interesses der Pastoraltheologen sicher. Gilt das aber im gleichen Maße vom Exegeten, der in erster Linie den geschichtlichen Zusammenhängen sein Augenmerk widmet? Richtig beobachtet ist sicher, daß zwischen dem jüdischen, griechischen und hellenistischen Gedankengut von der Werbung durch einen sittlichen Lebenswandel und dem entsprechenden Motiv in der späteren ntl. Briefliteratur keine ursächliche Abhängigkeit besteht. Der Zusammenhang ist einfacher und komplizierter zugleich: Es liegt in der Natur des Menschen, daß er eine neue „Lehre" mit der Lebensführung von deren Propagatoren konfrontiert und daraus ein Argument für ihre Glaubwürdigkeit oder Unglaubwürdigkeit ableitet. Warum kommt diese Akzentuierung aber erst in der spätapostolischen Briefliteratur zum Durchbruch? Und vor allem: Ist diese – darf man sagen Veräußerlichung? – der Forderung nach einem sittlich einwandfreien Leben nicht doch eine theologische Verarmung der Motivation? Darauf würde man sich eine gründlichere und ehrlichere Antwort erwarten, die nicht so unverkennbar auf eine „Ehrenrettung" der Pastoralbriefe hinaus will. Daß die Wandlung von der Haltung des Paulus in dieser Frage, der noch unreflektiert von der Parusie- und Gerichtserwartung bestimmt ist, zu der des 1. Petrusbriefes und den Pastoralbriefen in der Logik der Entwicklung liegt, muß man einfach notieren. Sie bedingt aber notwendigerweise eine Verflachung des theologischen Denkens und eine Veräußerlichung der Motivation zu einer guten Lebensführung, die man nicht zu bedauern braucht, die man aber nüchtern sehen sollte. In diesem Zusammenhang legt der Autor auch auf die Tatsache, daß die entwicklungsträchtige Idee von der *mimesis*, an die Paulus mit seinen Nachfolgeermahnungen anknüpfte, in der späteren Zeit nicht aufgegriffen wurde, nicht entschieden genug den Finger. Hier hätte übrigens Auerbachs grundlegendes Werk über die mimesis eine Erwähnung verdient.

Rodenbach Karl Maly

Trummer, Peter: **Anastasis. Beitrag zur Auslegung und Auslegungsgeschichte von I Kor. 15 in der griechischen Kirche bis Theodoret.** – Wien: Verlag Notring 1970. X, 124 S. (Dissertationen der Universität Graz I) brosch. ö. S. 75.–

Das Buch stellt die Reproduktion einer Dissertation der Theologischen Fakultät der Universität Graz (Gutachter: Prof. Dr. Dr. Johannes Bauer und Prof. Dr. Dr. Franz Zehrer) aus dem Jahre 1966 dar. Spätere Literatur wurde nicht mehr nachgetragen. Die Arbeit will ein Beitrag zur Auslegungsgeschichte sein und als solche vor allem exegetisch verstanden werden. Sie will dem Exegeten „die geschichtliche Tradition, die er entweder annehmend weiterführt oder die er mit Begründung abzulehnen hat", bewußt machen (10).

Im ersten Teil wird zunächst eine Zusammenfassung der heutigen Exegese von I Kor. 15 geboten (1–9). Dann werden die Methoden einer auslegungsgeschichtlichen Arbeit und die altkirchliche Exegese des ersten Korintherbriefes im allgemeinen behandelt (10–22). Im zweiten weitaus umfangreicheren Teil wird eine nach größeren Sinnabschnitten geordnete Auslegung der griechischen Kirche bis Theodoret geboten (23–117).

Auf geringem Raum wird ein großes Material aus der Exegese der alten Kirche ausgebreitet. Der Wert der Arbeit steigt durch die Tatsache, daß in den Anmerkungen meist der griechische Text der einzelnen Kommentare angegeben ist. Deutlich spürt man, daß dieser Arbeit als Vorbild das grundlegende Werk gedient hat: Schelkle, Karl Hermann: Paulus, Lehrer der Väter, die altkirchliche Auslegung vom Römer 1–11, Düsseldorf 1956.

Wenn eine Reihe Desiderata zu verzeichnen sind, so haben sie vor allem in der Überfülle des Stoffes ihre Ursache. Wer weiß, in wieviele Streitigkeiten die Theologen der alten Kirche gerade dieses Kapitel des Korintherbriefes hineingezogen haben, wird bei einer Arbeit von 124 maschinengeschriebenen Seiten keine allzu großen Anforderungen an Vollständigkeit stellen.

Im einzelnen sei folgendes vermerkt: Die Arbeit will laut Untertitel nicht nur die Auslegungsgeschichte, sondern auch selbst Auslegung bieten. Dazu wird immer wieder auf die moderne Exegese zurückgegriffen. Dennoch wird auf wichtige Fragestellungen der heutigen Auslegung nicht eingegangen. Die Abgrenzung der tradierten Formel I Kor. 15,3ff wird z. B. nicht erörtert. Weiter wird nicht erwähnt, daß in letzter Zeit Bedenken gegen den gnostischen Ursprung der paulinischen Gegner in I Kor. laut werden. Viele mißverständliche Äußerungen, etwa daß bei der Auferstehung „von einer Identität des Ich zu sprechen bei Paulus fehl am Platze ist" (95) oder „Das natürliche Lebensprinzip: die ψυχή wird nach der Ansicht des Paulus abgelöst durch das göttliche Lebensprinzip: das πνεῦμα" (96) lassen sich nur durch die Gedrängtheit der Darstellung entschuldigen. Leider erfährt man häufig nur in den Anmerkungen, ob eine im Text wiedergegebene Auslegung aus dem 20. Jahrhundert oder aus den Anfängen der Kirche stammt (z. B. S. 42, 50, 53, 63, 70).

Die Theologie der alten Kirche verwandte die Schrift verschieden, je nachdem sie nach dem Literalsinn oder der Allegorese einer Stelle fragte. Diese grundlegende Unterscheidung vermißt man in der gesamten Arbeit. Demgegenüber begrüßt man es, daß zu den in I Kor. 15 angesprochenen Problemen nicht nur die alten Kommentare, sondern auch Werke anderer Literaturgattung dieser Zeit herangezogen werden. Doch darf man auch hier keine allzu große Vollständigkeit erwarten, zumal die Sekundärliteratur nur sehr spärlich verwandt wird (Aus der Fülle der Arbeiten über die Eschatologie der alten Kirche werden im Literaturverzeichnis keine zehn angeführt). Auch einige wichtige Quellen werden nicht herangezogen. So macht sich vor allem die Unkenntnis der gnostischen Schrift De Resurrectione (Hrsg. von Michel Malinine, Henri Charles Puech, Gilles Quispel, Walter Till, Zürich–Stuttgart 1963) unangenehm bemerkbar. Dieses um die Mitte des 2. Jhs entstandene Werk hat über verschiedene Wege die altkirchliche Exegese von I Kor. 15 stark beeinflußt.

An der Veröffentlichung dieser Dissertation wird eine grundsätzliche Gefahr im Wissenschaftsbetrieb der letzten Jahre deutlich. Es ist anzunehmen, daß viele der hier erwähnten Desiderata auch schon von den beiden Gutachtern und anderen Mitgliedern der Grazer Fakultät

angemeldet wurden. Sie wären leicht zu erfüllen gewesen, wäre die Arbeit in einem Buchdruck erschienen. Bei den immens gestiegenen Druckkosten der letzten Jahre werden aber immer mehr Dissertationen nur in Reproduktion erscheinen können.

Doch auch in der jetzigen Form bietet die Arbeit für den Exegeten, der sich um die Tradition, in der seine Auslegung steht, interessiert, gute Hilfe.

Mainz Bardo Weiß

Menis, Gian Carlo: **Nuovi studi iconologici sui mosaici teodoriani di Aquileia.** – Udine: Arti Grafiche Friulane (Accademia di scienze, lettere e arti di Udine) 1971. 84 S. und 73 Abb.

Der durch mehrere Arbeiten als vorzüglicher Kenner der Doppelanlage von Aquileia bekannte Verf. gibt zunächst (8–45) einen kritischen Bericht zur Forschungslage. Die frühkonstantinischen Fußbodenmosaiken des Südsaals sind in den letzten Jahren derartig oft behandelt worden, daß man dem Verf. für seine instruktive Zusammenfassung aufrichtig dankbar ist.

Er behandelt zunächst die einzelnen Mosaikfelder in ihrer Reihenfolge von W nach O, dann geht er auf das Gesamtprogramm ein. Nur einige Kleinigkeiten sind als ergänzungsbedürftig anzumerken: bei der Besprechung des westlichen Feldes mit dem Kampf zwischen Hahn und Schildkröte als Sinnbildern von Gut und Böse (8–13) ist die Zustimmung zu Eggers Bezug auf den Arianismus nicht ganz so einstimmig, wie der Autor meint (9): Cecchelli (in: La Basilica di Aquileia, 1933, 269f) und Hagenauer (in: Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts 1964–65, 154) haben auf chronologische Schwierigkeiten verwiesen, die sich aus Eggers Theorie ergeben (313 als terminus ante quem für Aquileia). Bei der Besprechung des Feldes mit dem Pastor Bonus (14–20) vermißt man Hinweise auf den entscheidenden Beitrag Klausers (in: JbAC 1967, 104.107) und den Artikel Legners (in: Lexikon der christlichen Ikonographie II, 1970, Sp. 289ff). Bei der sog. Victoria Eucharistica (27–35) dürften eigentlich die entscheidenden liturgiewissenschaftlichen Arbeiten Nußbaums (Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000, 1965, I, 221ff) und Gambers (Domus Ecclesiae, 1968, 21ff) nicht fehlen. Der Jonas-Zyklus im östlichen Feld (36–38) schließlich ist von Peter Poscharsky in einem m. W. noch ungedruckten Vortrag auf dem Christlich-Archäologischen Kongreß in Barcelona (1969) behandelt worden, was wohl zumindest der Erwähnung wert gewesen wäre.

In einem zweiten Hauptteil greift der Verf. drei zentrale Fragen der Ikonographie der Mosaiken auf (46–71): neben der Frage der Nachwirkung Aquileias (69–71) behandelt er charakteristische Eigenschaften der künstlerischen Ausformung des Gesamtprogramms (63–69) und verdeutlicht unter Heranziehung umfangreichen Vergleichsmaterials (Abb. 21ff) die Herkunft der ikonographischen Einzelmotive (47–63). Auch hier bleibt nur wenig zu wünschen übrig: das Auftreten von Darstellungen des Guten Hirten fast gleicher Art in zwei Oratorien in Aquileia (Gamber a.a.O. 34ff, 52ff) bleibt leider unerwähnt und vielleicht hätte man bei der großen ikonographischen Verwandtschaft auch die Heranziehung einiger Orpheus-Darstellungen gern gesehen. Beim Meerwurf des Jonas bezeichnet der Verf. (36f) die Deutung der in der Tat in diesem Zusammenhang seltenen Orantenfigur als besonderes Problem; leider zieht er zur Klärung dieser Frage nicht die Kammer A 2 von S. Callisto mit einer ganz ähnlichen Orantenfigur heran. Fink (Noe der Gerechte in der frühchristlichen Kunst, 1955, 19f) hatte die Ähnlichkeit mit dem Mosaik in Aquileia bereits herausgestellt. Im Mausoleum M der vatikanischen Nekropole ist Jonas selbst in Orantenstellung zu finden (O. Perler, Die Mosaiken der Juliergruft im Vatikan, 1953, 32f und Taf. IVb), was für die Klärung der Frage vielleicht von Bedeutung ist.

Ein ausführliches Literaturverzeichnis schließt den Textteil ab (73–78). Die dem Band beigefügten Abbildungen ermöglichen es dem Leser, den Ausführungen des Autors an jeder Stelle mühelos zu folgen.

Abschließend darf als Hauptverdienst des Buches herausgestellt werden, daß der Autor, vorsichtig abwägend und in den Wertungen zurückhaltend, die weitverzweigte Literatur zu den Mosaiken von Aquileia in übersichtlicher Weise zusammengestellt hat. Die angedeuteten Verbesserungsvorschläge vermögen diesen positiven Gesamteindruck an keiner Stelle zu zerstören.

Münster Peter Franke

Špidlík, Thomas, SJ: **Grégoire de Nazianze.** Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle. – Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium 1971. XX, 163 S. (Orientalia christiana analecta 189) br. Lit 35 000, $ 6,50

Das seit einem Jahrzehnt neuerwachte Interesse der Patristik an Gregor von Nazianz hat uns nach dem Vorgang einschlägiger Untersuchungen von Szymusiak und dem bedeutenden Artikel von Rousse in Dict. de Spirit. VI im Vorliegenden erneut eine Abhandlung zur Spiritualität des Nazianzeners beschert, die trotz zahlreicher Berührungspunkte mit den vorgenannten Arbeiten durchaus ihre Eigenständigkeit zu wahren weiß.

Verf. versucht bewußt keine umfassende Darstellung Gregorianischer Spiritualität, sondern begnügt sich mit der Untersuchung des Ideals der Theoria, das für Gregor nach seinen langen Studien in Athen im Mittelpunkt seiner geistigen Interessen stehen mußte. Aber der Glaube Gregors an die Erhebung des νοῦς zur Schau Gottes mußte bald eine schwere Krise durchmachen, durch die er auf die Praxis des einfachen Evangeliums als zweiten Weg zu Gott hingelenkt wurde. Von da aus ergibt sich die Dreiteilung des Buches in

1. Höchste Vollendung der Theoria
2. Die christliche Praxis
3. Gegenüberstellung der zwei Wege.

Im ersten Teil wird vom Vergleich der griechischen mit der hebräisch-biblischen Mentalität ausgegangen, von denen die eine als visuell, die andere als auditiv gekennzeichnet wird. Dieser ist das Wort (hebr. dabar, griech. logos) als genuiner Akt zugeordnet, jener die Theoria. Ziel und Mittel der Theoria zugleich ist für Gregor das Licht, das im eigentlichen Sinne nur Gott ist, im abgeleiteten Sinne aber auch Engel und Mensch darstellen, näherhin der menschliche νοῦς, der die göttliche Lichtqualität im Menschen hervorruft und von Natur aus zur Erkenntnis und Vereinigung mit Gott hinstrebt, in diesem Streben aber einmal von der Dicke und Widerspenstigkeit der mit ihm verbundenen σάρξ, zum anderen von der prinzipiellen Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf behindert wird. Trotz aller Reinigung der Sinne und Weltentsagung bleibt dem menschlichen νοῦς die unmittelbare Gottesschau und Erkenntnis des göttlichen Wesens auf Erden versagt; sie ist nur Ziel und Verheißung der himmlischen Herrlichkeit. Der also frustrierte Mensch wird von Gregor auf das Leben nach dem Evangelium hingewiesen, d. h. Glaube, Beobachtung der Gebote und bes. Liebe als Inbegriff der Gebote. Die somit geforderte Praxis bedeutet Übung der Tugend, Reinigung von der Sünde und Nachfolge Jesu Christi. Wie im dritten Teil gezeigt wird, bilden Theoria und Praxis jedoch keine absoluten Gegensätze. Denn die Theoria bleibt das Ziel, zu dem die Praxis eine hinführende Vorstufe bildet, wenn auch beide Existenzweisen ihre reale Eigenständigkeit und Verschiedenheit bewahren und nur selten zu einer vollkommenen Einheit gelangen. Hohes Lob erfährt das Anachoretentum als Existenzweise der Theoria, wenngleich Gregor, nicht blind gegen eine gewisse soziale Nutzlosigkeit desselben, sein persönliches Lebensideal in der Verbindung von aktivem und kontemplativem Leben sieht, was sich vor allem aus seiner Berufung zum „Theologos", d. h. Herold Gottes in einer bewegten Zeit voller Glaubenskämpfe ergibt.

Die Ausgangshypothese, Gregor habe sich, enttäuscht vom νοῦς, dem einfachen Evangelium zugewandt, muß schon deshalb bezweifelt werden, weil sie nicht im geringsten bewiesen worden ist. Im übrigen weiß man schon längst, wie Gregors gelegentliche Ausfälle gegen die Philosophie zu verstehen sind. Einmal sind sie aus einer gewissen Rücksichtnahme auf philosophiefeindliche christliche Kreise in seinem Publikum zu erklären, zum anderen aus seiner scharfen Gegnerschaft gegen die Eunomianer, die die philosophische Dialektik und Logik zur Zerstörung des Glaubens mißbrauchten. Das hinderte ihn selbst aber nie daran, die Philosophie zur Erklärung des Glaubens zu gebrauchen. Die Philosophie und überhaupt die ganze hellenische Kultur als seine geistige Herkunft hat für ihn eine unabdingbare hermeneutische Funktion für das Verständnis des Evangeliums, von dem ihn nicht nur drei Jahrhunderte, sondern auch die griechische Mentalität trennte. Daß die Alternative: hie komplizierte Philosophie, da einfaches Evangelium diesem Tatbestand nicht Rechnung trägt, verdient hervorgehoben zu werden, selbst wenn der Verf. um die Komplexität des Gregorianischen Denkens weiß (49) und der Philosophiegeschichte im allgemeinen große Aufmerksamkeit schenkt, ja auch zu Recht den Einfluß Plotins anerkennt, den R. R. Ruether 1969 noch geleugnet hat. Macht der Zitatenüberfluß den Text nicht gerade leicht leserlich, so erschwert die mangelnde begriffliche Vorklärung die Lektüre noch mehr. Z. B. zeigt Verf. die Begriffsgeschichte von πρᾶξις in der griechischen Philosophie und – weniger ausführlich – im christlichen Bereich auf, um dann ohne Klärung des Gregorianischen πρᾶξις-Begriffes konkrete Dinge der πρᾶξις abzuhandeln, von denen der Leser erst im nachhinein (115) erfährt, warum sie für Gregor zur πρᾶξις gehören. Bei der mangelnden begrifflichen Klar-

heit scheint es sich indes nur um ein für Untersuchungen über Gregors Spiritualität typisches Problem zu handeln, wie auch schon aus Szymusiaks Arbeiten hervorgeht. Die Äußerungen Gregors werden bis in ihre feinsten gedanklichen Verästelungen hinein verfolgt, und zwar in einer Weise, wie es der Dogmenhistoriker nie tun könnte. Nur wird dieser in solchen Arbeiten immer wieder eines vermissen: das konsequente Durchhalten und Entwickeln des tragenden Grundgedankens. Konkret zeigt sich das bei der Behandlung des Problems der Gotteserkenntnis (35–43). Hier wäre die Unterscheidung zwischen mittelbarer und unmittelbarer Gottesschau einerseits und vollständiger und unvollständiger Gotteserkenntnis andererseits deutlich zu machen. Gewiß wird der Mensch im Himmel Gott von Angesicht zu Angesicht sehen, aber das Wesen des unendlichen Gottes wird er als endliches Geschöpf – und hierzu gehören auch die Engel trotz carm. 1, 1, 10, 90f p. 687 – nie völlig begreifen können (or. 28, 10f). Daran vermag auch or. 38, 7 nichts zu ändern. Denn die von 1 Kor 13, 12 angeregte Aussage dieser Stelle ist selbst für Gregors Bewußtsein zu gewagt, als daß man ihm ernsthaft den Gedanken einer vollkommenen Gotteserkenntnis im Himmel zusprechen könnte. Das ἔθει χεθῆναι in or. 38, 9 als innertrinitarischen Vorgang aufzufassen, blieb dem Verf. vorbehalten (18). Hier zeigt sich, wohin ein ungenügend reflektierter Begriff der Freiheit Gottes bei der Weltschöpfung führen kann. Das ἔδει Gregors bedeutet im Unterschied zur ἀνάγκη Plotins nicht Naturnotwendigkeit, sondern Sinnhaftigkeit des Schöpfungsaktes. Die Darstellung des Gregorianischen Sündenbegriffs bedarf einer Ergänzung durch carm. 1, 2, 8, 184. Die Sünde ist vor allem Entfremdung von Gott. Bei der sonst durchaus zuverlässigen Darstellung des Leib-Seeleproblems ist die Affektenlehre zu kurz gekommen. Πάθος ist eine aus dem somatischen Bereich bzw. der animalischen Seele stammende und dem Geiste vorgegebene Spontaneität, die moralisch positiv wie negativ qualifiziert werden kann, in dem seit der Ursünde vorherrschenden Zustand der Gottesferne aber meistens Werkzeug zum Bösen ist. Von Gregors Affektenlehre aus sind durchaus solche Stellen ernst zu nehmen, die von einer Sündhaftigkeit der menschlichen Natur als solcher sprechen. Die Sünde ist ein Verhängnis, das dem Menschen aufgrund der Zusammensetzung seines Wesens aus so verschiedenartigen, ja entgegengesetzten Bestandteilen wie Geist und Körper droht. Aber erst seit der adamitischen Sündentat vermag sich dieses Verhängnis voll auszuwirken: Das ist kurz gefaßt der Erbsündenbegriff Gregors. Or. 29, 8 bezeugt ebenso wenig eine Einteilung des menschlichen Wesens in vier Bestandteile Leib, Seele, νοῦς und λόγος wie or. 38, 11 eine Einwohnung des Hl. Geistes (101). Gregor nahm eine Einteilung in σῶμα und ψυχή an, wobei letztere unter dem Druck der Kontroverse mit den Apollinaristen nochmals in νοῦς und ἐπιθυμητικόν bzw. auch einfach ψυχή unterteilt wurde. Πνεῦμα ist von πνοή = νοερὰ ψυχή her zu verstehen. Ziel und Maßstab der Tugend ist auch für Gregor von Nazianz – noch mehr als der aristotelische Begriff der Tugend als Mitte zwischen zwei entgegengesetzten Lastern – der platonische Satz von der ὁμοίωσις θεῷ. Erhält der christliche Tugendbegriff durch das christliche Gottesbild eine wesentlich andere inhaltliche Fassung als der platonische, so erst recht durch den Gedanken der Nachfolge Christi und durch den Bezug zur Gnade Christi als konstitutives Element der Tugend (carm. 1, 2, 2, 568f). Daß die Tugend eine Frucht der Gnade ist, weiß auch Verf., nur dürfte er nicht unter fälschlicher Berufung auf or. 30, 21 p. 132b die Heiligung auf menschliche Wirksamkeit (ἐνέργεια) zurückführen (72), denn das ἐνεργείᾳ heiligende Subjekt ist die θεότης, vgl. ep. 101 p. 180b. Die griechischen Kirchenväter haben die Inkarnation zweifellos im hohem Maße als Akt der Offenbarung angesehen, nur dürfte nicht bestritten werden, daß in ihrer Theologie nicht der noetische Aspekt, sondern der der Erlösung und Heiligung überwog (97), wie ja auch das erklärte Heilsziel die Vergöttlichung war. Weder für die griechischen Kirchenväter im allgemeinen noch für Gregor im besonderen stand die Nachfolge Christi im Widerspruch zur Vergöttlichung des Menschen, weil ja die Menschheit Christi zur Höhe der Gottheit emporgehoben und so zum Ermöglichungsgrund unserer eigenen Vergöttlichung geworden ist (or. 30, 14; or. 38, 13).

Zum Schluß noch einige Hinweise: Die Zweiteilung der Bibliographie in zitierte und nicht zitierte Titel ist nicht konsequent durchgeführt, denn unter den ouvrages cités fehlen einige im Text zitierte Titel. Das Werk von Karl Holl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern (Tübingen 1904) ist ausgelassen. Auch der Beitrag des Gnostizismus zum Theoriaproblem, der für Klemens und Origenes nicht ohne Bedeutung war, ist übergangen (14). Cicero, Tusc. disp. II, 18 ist kein Beweis für die ursprünglich moralische Bedeutung von virtus (57). Nicht Migne hat Gregors Werke ins Lateinische übersetzt, sondern die Mauriner (92). Die Formel heißt bei Gregor or. 2, 17 p. 428a: „Die Seele soll für den Leib das werden, was Gott für die Seele ist" (105 A. 174). Folgende Druckfehler sind zu vermerken: S. XVII Grundmann, ..*in*; S. XVIII JA*E*GER; S. XIX Ruether... in den beiden *ersten*; S. 6 ἀδυνατεῖ; S. 57 B*a*uernfeind; S. 70 A. 122 Fortschri*tt* und Vol*l*endung" S. 101 A. 132 Platonisme statt Platonicisme; S. 115 A. 10 Carm. I, II, 34 v. 131 statt 190; S. 118 Discours 40 statt 46; πρᾶξις; S. 123 γιγνώσκειν; S. 132 A. 1 Jaeger... Lebensideal*s*; S. 135 Les termes *th*eoria.

Münster Heinz Althaus

Zemp, Paul: **Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa.** – München: Max Hueber 1970. XX, 254 S. (Münchener Theologische Studien. II. Systematische Abteilung Bd 38) br. DM 42,–

Le problème du temps est central dans l'oeuvre de Grégoire de Nysse. De nombreuses monographies en ont étudié des aspects divers. L'intérêt du livre de Zemp est qu'il donne une étude d'ensemble du problème, fondée à la fois sur les travaux antérieurs et sur une recherche personnelle. La première partie porte sur l'opposition du créé et de l'incréé. Ceci nous vaut des remarques intéressantes sur le mot αἰώνιος, comme pouvant désigner ou l'éternité de Dieu ou la durée de l'être créé; sur l'ἀϊδιότης de l'esprit créé en tant que participation à l'éternité divine; sur la création à partir du non-être, mais non d'un non-être préexistant, puisque le substrat est la volonté de Dieu (42). Zemp aurait pu souligner ici davantage que Grégoire établit une relation intrinsèque entre l'être créé et le temps par la notion de τροπή: l'être créé étant originellement passage du néant à l'être est constitutivement marqué par le changement [1].

L'étude du concept formel de temps est une des meilleures parties du livre. Zemp étudie successivement les notions de διάστημα, d'αἰών et de χρόνος. En ce qui regarde les deux premières expressions, Zemp remarque très justement que, dans les premiers ouvrage de Grégoire, elles sont rapportées au monde sensible, mais que, à partir du Contre Eunome, elles caractérisent la totalité de l'être créé (67 et 761). Ceci montre que l'opposition créé/incréé a pris le pas sur l'opposition sensible/intelligible. Zemp aurait pu montrer ici davantage que la temporalité, constitutive de tout l'être créé, a la forme du mouvement cyclique dans le monde sensible et du progrès linéaire dans le monde de l'esprit. De même χρόνος désigne d'une part la mesure du monde sensible à partir de l'alternance régulière des jours, mais aussi la durée psychologique comme tension de la mémoire et de l'espérance (92).

Zemp aborde alors les différents domaines de la création dans leur relation au temps. En ce qui concerne le monde sensible, il apparaît comme pure répétition de ce qui a été déterminé à l'origine. Il n'y a pas trace chez Grégoire d'un évolutionisme cosmologique. Et il est peu intéressé, comme le montre bien Zemp contre Gillet, à la participation du cosmos au dessein du salut. Il y a le monde angélique. Zemp ne me paraît pas lui avoir fait la place qu'il mérite dans les structures de la pensée de Grégoire. Il constitue la part hypercosmique de la création. Il reste que Grégoire ne dit que peu de chose de la forme qu'y prend la temporalité constitutive de tout être créé. Il y a enfin l'homme. Ce qui le caractérise est que d'une part comme esprit il est progrès sans fin, que d'autre part par son corps il est engagé dans le mouvement cyclique de la nature. C'est à son propos que le problème du temps comme développement historique va se poser. C'est aussi le problème le plus difficile de l'oeuvre de Grégoire.

Grégoire pose le principe que l'homme a été créé dans un état de perfection et que la résurrection finale est un retour à son origine. C'est ce qui amène. Escribano à dire qu'il n'y a pas chez lui de vision du développement historique. Mais en fait ce schéma est présenté chez Grégoire lui-même selon deux formes difficilement réductibles l'une à l'autre. D'après le traité Sur la création de l'homme, l'homme est créé, âme et corps, dans un état de perfection; le péché le fera déchoir de cet état; la grâce du

[1] Voir Jean DANIELOU, L'être et le temps chez Grégoire de Nysse, Brill, Leiden, 1970, pp. 95–116.

Christ l'y ramène. Mais dans le même traité, la première création de l'homme est présentée comme l'idéal que se propose Dieu; l'homme historique est dès l'origine engagé dans un conflit entre la chair et l'esprit; c'est dans le Christ que le dessein initial se réalise pour la première fois. Au fait il ne paraît pas que Grégoire ait prêté grand intérêt à la question d'un état historique de perfection aux origines de l'humanité (165). Ses deux affirmations fondamentales sont d'une part que l'union de l'âme et du corps représente la volonté divine de rendre présent l'esprit dans le monde sensible – et d'autre part que la pleine réalisation de cette vocation implique un processus dont le péché est un élément inévitable, en sorte qu'elle apparaîtra à la fois comme croissance dans la grâce et comme victoire sur le mal.

Avec le problème protologique, le problème eschatologique fait difficulté dans l'interprétation de la pensée de Grégoire. Il tient la thèse de la disparition totale du mal. D'une part celui-ci est non-être, parasite de l'être et ne saurait être éternel. Il représente une sphère que traverse l'histoire de l'homme (192). Par ailleurs il est essentiellement fini. Mais on peut remarquer que cette finitude n'implique pas qu'il ait une fin, mais qu'il est captivité de l'esprit dans la finitude. Reste que Grégoire tient l'apocatastase, la restauration intégrale de la création tout entière dans le bien. Par ailleurs, Zemp le montre bien, il souligne à de nombreuses reprises la gravité du jugement, le sérieux du châtiment des pécheurs. Il reste que ultimement le bien triomphera. Mais comme l'a bien montré Mariette Canévet, ce n'est pas en vertu d'une vue philosophique, mais de l'intervention du Christ.

Ce qui se dégage dès lors des analyses de Zemp c'est que la pensée de Grégoire présente des schémas philosophiques très précis: la fin est retour à l'origine, le mal est nécessairement fini, l'esprit est progrès perpétuel. Ce sont ces schémas qui donnent à sa pensée sa rigueur systématique. Mais ces schémas lui servent à exprimer une réalité qui est celle de l'histoire du salut: la nécessité de la grâce pour le progrès de l'esprit, le caractère idéal de la perfection originelle, l'intervention de l'action du Christ pour la destruction du mal. Au niveau du monde sensible, Grégoire developpe une philosophie naturelle. Mais dès qu'il s'agit de l'histoire humaine – et cette histoire est le centre d'intérêt de son oeuvre –, on se trouve nécessairement dans un univers de péché et de grâce, dans l'univers du salut.

Une remarque peut être ajoutée. La chronologie des oeuvres exégétiques de Grégoire est une question difficile, non pleinement élucidée. Mais on ne peut comme le fait Zemp, les rejeter en bloc dans, la période 387–393. Cette période n'est assurée que pour les homélies Sur le Cantique et la Vie de Moïse. Les homélies Sur les Béatitudes sont de la première partie de la vie de Grégoire entre 378 et 380. Les homélies Sur l'Ecclésiaste, qui dépendent du traité Contre Eunome, sont de la période 380–387. C'est également à cette période que paraissent se rattacher les homélies Sur l'oraison dominicale, comme le note bien Zemp. Le problème est plus difficile pour les traités Sur les Psaumes. L'absence des préoccupations théologiques qui marquent les oeuvres de Grégoire à partir de 380 donne à croire qu'il s'agit de sa première oeuvre exégétique et qu'elle se situe donc dans la première partie de sa vie.

Paris Jean Daniélou

Simonis, Walter: **Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus.** – Frankfurt a. M.: Joseph Knecht 1970. XIII, 133 S. (Frankfurter Theologische Studien, 5. Band) kart. DM 29,–

Après beaucoup d'autres, cette dissertation reprend l'étude de l'ecclésiologie d'Augustin: S. estime, non sans raison, que l'Eglise est au centre de la pensée et de la vie d'Augustin, et que sa conception de l'Eglise est liée étroitement aux problèmes théologiques et philosophiques qui n'ont cessé de le hanter. L'intérêt de la présente étude est de situer cette ecclésiologie par rapport à la tradition africaine, et de montrer, au rebours de Kamlah et de Ratzinger, qu'elle est en fait une réaction contre cette tradition, telle que pouvaient la représenter Tertullien, Cyprien, les donatistes. C'est à ceux-ci qu'est consacrée la première partie de l'ouvrage. Sans renouveler des problèmes déjà souvent étudiés, ces pages apportent quelques remarques intéressantes, p. ex. sur l'idée que se fait Cyprien de l'évêque comme «principe de l'Eglise», sur les sacrements comme actes de l'Eglise (noter toutefois que ce n'est pas là le sens de l'*actus Ecclesiae* dans Cyprien, *Ep.* 33, 1, comme semble le comprendre la n. 81 p. 12), sur la conception «unidimensionelle» et monolithique de l'Eglise et de ses sacrements chez Cyprien (14) et sur le refus de celui-ci de considérer l'Eglise comme *corpus permixtum*. Cette ecclésiologie allait fournir ses cadres théologiques à l'enthousiasme donatiste, qui, remarque justement S., n'est pas uniquement, ni d'abord, un mouvement national ou économico-social (24; n. 2; cf. Frend et Brisson): La véritable Eglise ne peut être que l'*Ecclesia sancta*, la *communio sanctorum*. Comme Cyprien, les donatistes voient dans l'Eglise et dans les sacrements d'abord l'aspect personnel et non l'aspect objectif et institutionnel, ce qui explique que pour eux il n'y a pas de vrai baptême en dehors de l'*Ecclesia Sancta* (35, et cf. Aug., *De Bapt.* V, 23, 33).

Avec Optat de Milev l'ecclésiologie africaine prend une autre direction, dans la ligne de la «tradition romaine» (43). Quoi qu'il en soit de cette tradition sur lequelle nous reviendrons, cette ecclésiologie est déjà pour l'essentiel celle d'Augustin (49).

D'Augustin, S. commence par nous retracer le portrait et l'évolution spirituelle, «du philosophe à l'homme d'Eglise» (51). Ces pages, qui n'apportent pas grand chose qui ne soit déjà connu, nous ont paru un peu un hors d'oeuvre. Mais il est bien vrai que l'ecclésiologie d'Augustin est bien celle d'un homme d'Eglise, tout entier donné à son service et tourmenté par le scandale du schisme. Le problème ici est «*Ubi est ergo Ecclesia?*» (De Bapt. VII, 5–9): S. a raison de le souligner. Avec plus de réalisme que les donatistes, Augustin voit que l'*Ecclesia magna, catholica* (bonnes remarques p. 77 sur le *securus judicat orbis terrarum*), est aussi l'Eglise *humilis*, que ses traits essentiels sont *caritas, unitas, pax*. Mais elle est aussi l'*Ecclesia mixta*: c'est de l'*expérience* ecclésiale d'Augustin que naît sa conception (Begriff) de l'Eglise (84). Cette conception est essentiellement christologique (81, n. 71: pour Augustin, l'unité de l'Eglise est «christologisch», fondée sur son ecclésiologie du *corpus Christi*). Cette théologie du *corpus Christi* permet à Augustin de surmonter l'ontologie platonicienne ou néoplatonicienne de l'opposition entre le monde sensible et le monde intelligible, entre le dedans et le dehors, l'apparence et la réalité (94; cf. encore 103). Ici S. se sépare de Ratzinger et de Kamlah: Augustin ne voit pas l'unité de l'Eglise comme une relation métaphysique entre l'intelligible et le sensible (Ratzinger), ni comme une «déshistoricisation» (Entgeschichtlichung) de l'Eglise, selon laquelle la *communio sacramentalis* coïncide progressivement avec la *communio personalis*, qui est la seule véritable Eglise (Kamlah). La distinction entre le corps et l'esprit, le visible et l'invisible, permet à Augustin de donner une structure intellectuelle à la double dimension de la réalité ecclésiale. On trouve la même structure à deux dimensions dans la théologie sacramentaire d'Augustin (remarques intéressantes, mais fort rapides, sur le baptême, l'eucharistie, la pénitence). Bref, Augustin dépasse la métaphysique dualiste du platonisme, mais en même temps il s'en sert pour établir que l'Eglise est à la fois visible et invisible, comme les sacrements. Il n'y a pas opposition, mais complémentarité structurée entre la chair et l'esprit, l'intériorité institutionnelle. Ecclésiologie à deux dimensions, qui marque un progrès sur "l'ecclésiologie monolithique" des donatistes. Ce progrès est dû à la fois au platonisme d'Augustin, et plus encore à son expérience personnelle de pasteur: telle est brièvement résumée la thèse de l'auteur.

Cette thèse aurait sans doute gagné à être allégée d'éléments un peu extérieurs au sujet: il ne faut pas vouloir tout dire à propos de tout. On pourrait encore poser à l'auteur quelques points d'interrogation:

Pourquoi a-t-il pris comme titre ces mots *Ecclesia visibilis et invisibilis*, qui, autant qu'on peut voir, n'appartiennent pas au vocabulaire ecclésiologique d'Augustin?

P. 43, l'auteur disait qu'Optat avait repris une ecclésiologie de «tradition romaine», qui évidemment ne pouvait être que «juridique» (*ib.*, n. 1). On aimerait à savoir quels sont, avant Optat, les tenants de cette tradition? et dans quelle mesure Augustin en a été vraiment influencé? A notre avis, il ne peut s'agir ici que de la position prise par l'Eglise de Rome (Etienne) au sujet du baptême des hérétiques. Quel lien y a-t-il entre cette position et l'ecclésiologie d'Augustin, l'auteur ne le dit pas.

Enfin et surtout, on aurait voulu des précisions sur la place faite au Saint-Esprit dans cette ecclésiologie. Les deux pages (120–122) sur des formules comme *columba ligat, columba solvit,*

spiritus dimittit, ne nous disent pas si ces mots, qui visent d'abord les sacrements (pénitence), suffisent à dépasser ce qu'on pourrait appeler le «christomonisme» de l'ecclésiologie d'Augustin (cf. p. ex. 81, n. 71). Dans le dialogue oecuménique, auquel l'auteur se veut justement ouvert, la question ne peut pas être éludée.

Sans apporter une contribution de tout point nouvelle à un problème déjà si souvent étudié, ce travail est intéressant et utile, p. ex. pour une juste mise au point du rôle du platonisme dans l'ecclésiologie d'Augustin. L'ouvrage devra être cité dans toute bibliographie de l'histoire de l'ecclésiologie.

Étiolles Pierre-Thomas Camelot

Decret, François: **Aspects du manichéisme dans l'Afrique Romaine.** Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin. – Paris: Études Augustiniennes 1970. 367 S. FF 64.–

Im Hinblick auf die reichen Textfunde manichäischer Herkunft und die gründlicheren Kenntnisse der Gnosisforschung muß die Frage neu gestellt werden: Welches Bild über den Manichäismus in Afrika empfängt der Leser der antimanichäischen Schriften Augustins? Bei der Fülle des einschlägigen Schrifttums beschränkt sich der Verf. in seiner Darstellung auf die von Notaren aufgezeichneten *Disputationes Contra Fortunatum, liber unus* und *Contra Felicem, libri duo* sowie auf das „grande opus" *Contra Faustum, libri triginta tres,* in dem Augustin auf ebensoviele „capitula", einer apologetischen Sammlung des Manichäerbischofs Faustus antwortete. Diese drei Schriften, in denen neben Augustin auch Vertreter des afrikanischen Manichäismus zu Wort kommen, qualifiziert D. als „manichéo-augustiniens". Die systematische Analyse der genannten Werke gibt nicht allein in die Hauptthemen der theologischen Kontroverse einen Einblick, sondern auch in die Art und Weise der dialektisch-polemischen Argumentation auf beiden Seiten. Dabei wird auch das Verhalten Augustins einer kritischen Prüfung unterzogen. Ja, dies scheint sogar das eigentliche Motiv der mit großer Sachkenntnis verfaßten, durch klaren Aufbau und konsequent angewandter Methode sich auszeichnenden Studie zu sein.

Teil I (27–89) präsentiert die Personen und beschreibt die Debatten und Auseinandersetzungen. Über die Datierung (404 gegen Monceaux 398) und den genauen Verlauf (2 statt 3 Sitzungen – epist. 79!) der ungemein interessanten disputatio zwischen Augustin und Felix erfährt der Fachmann allerhand Wissenswertes. Die Entstehung der „capitula" verlegt D. in die Jahre 386–390 und die Abfassung Contra Faustum zwischen 400–405.

Teil II (93–182) behandelt den Fragekomplex „Schrift". Obgleich die Bücher Manis sakramentalen Charakter hatten, verwendeten die Manichäer ihre eigenen Schriften bei Diskussionen mit Katholiken nur selten (missionarische Anpassung!). Dagegen sahen sie in der Verwerfung des AT ein Kriterium des wahren Christentums. Eine Tabelle von 10 Seiten Stellenangabe (133–143) zeigt, welchen Raum die Bekämpfung des AT in den „capitula" des Faustus einnimmt. Bezüglich des NT illustriert D. wie seine drei manichäischen Kronzeugen durch Zusammenziehung von Texten und Veränderung der Wortfelder den Sinn einer Bibelstelle umfunktionierten. Sätze und Perikopen, die nicht zu ihrer Dogmatik paßten, beseitigten sie mit Hilfe der Dialektik. Augustin seinerseits, so meint D., griff bei Widersprüchen zur Allegorese.

Teil III (183–322) erörtert die Grundthemen des Manichäismus, die Lehre von den zwei Prinzipien und den drei Zeiten. Gleich zum Beginn dieses Abschnittes wird dem Leser durch den Hinweis auf die Wahrheit des Mythos gleichsam der Schlüssel zum Verständnis nicht nur des Manichäismus, sondern auch des Christentums ausgehändigt. D. beruft sich auf Autoren wie Bultmann, Tillich, Lévi-Strauss und zitiert M. Eliade (186). Augustin habe, als er noch Manichäer war, dieser Schlüssel gefehlt. Da Ambrosius ihm zum Verständnis des Christentums einen entsprechenden Schlüssel gab (2 Kor. 3,6: Littera occidit, spiritus est qui vivificat), bekehrte er sich. Hier sind einige Fragen anzubringen: Wird durch diese These des Verf. die Bekehrung Augustins nicht simplifiziert? Und ist die hermeneutische Methode der Kirche jener Zeit mit der des Manichäismus überhaupt auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen?

An der weiteren Darstellung der Lehre des Manichäismus ist m. E. nichts auszusetzen. Aber die conclusiones, die D. aus seiner Untersuchung zieht – sie betreffen den Charakter Augustins –, müssen noch erwähnt werden. Diese überraschen nicht, wenn man beachtet, daß er bereits im Laufe seiner übrigens gut belegten Analysen immer wieder durchblicken ließ, wie intolerant im Grunde genommen Augustin war, der mit Schmähworten nicht geizte, der seinen Gesprächspartner mit dem Anathem bedrohte und ihn demütigte, der sich über seinen Sieg am Ende der disputatio peinlich oft vergewisserte, der kurz alles andere als eine excessive caritas zu Tage legte und letzten Endes doch ein Gefangener seines eigenen Systems blieb. Freilich werden auch die Schwächen der Manichäer, z. B. die „Verschlagenheit" des Felix mit kräftigen Farben gezeichnet, aber D. läßt keinen Zweifel daran, daß der Bischof von Hippo fürs erste – wenigstens was sein Verhalten zu den Manichäern betrifft – ein Polemiker war. Der „polémist catholique" unterscheidet sich von den „trois polémists manichéens" allein durch seine Gunst bei den staatlichen Behörden. Nicht ohne Grund fragt sich der Verf., was wohl Tertullian und Cyprian angesichts der Tatsache gesagt haben mochten, daß die Kirche der Verfolgten zu einer solchen der Verfolger geworden ist (73). Daß Augustin diesen zwiespältigen Vorzug durch sein Verhalten zementierte, liegt nach der Darstellung D.s auf der Hand. Die spätere Interpretation des Bischofs zu Lk 14,24 (compelle intrare) befremdet nach dieser Studie nicht mehr.

Aufschlußreich sind die Fragen, die D. zum Schluß seiner Arbeit stellt: Worin lag der Ertrag der disputationes? Hätte sich Faustus, wäre er noch am Leben gewesen, geschlagen gegeben? Die Antworten des Verf. sind schlicht negativ. Das Fazit lautet: Der „Dialog" oder die Auseinandersetzung Augustins mit den Manichäern war so gut wie ein Gespräch unter Tauben. Der Grund dafür liegt in den verschiedenen Ontologien der Gesprächspartner. Ein Verstehen war a priori ausgeschlossen. Darin ist dem Verf. nur recht zu geben. Daß er aber seine Sympathie für die Manichäer nicht verhehlt – das geht aus den Schlußsätzen einwandfrei hervor –, diese offensichtliche Voreingenommenheit ist vom wissenschaftlichen Standpunkt zu bedauern.

Im Zeitalter des Dialogs unter den Konfessionen kann das Studium dieses Buches nur empfohlen werden. Was die Charakterisierung Augustins betrifft, so wird es manchen Leser schockieren. Ein anhaltendes Echo in der Fachwelt dürfte dem Werk allein schon wegen des zunehmenden Interesses der Wissenschaft an der Geschichte des Manichäismus gewiß sein.

Würzburg Cornelius Mayer

Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte. Im Auftrag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte in Verbindung mit A. Kloos, P. Pauly, H. Wolter hrsg. von Ludwig Lenhart und Anton Ph. Brück. – 20., 21., 22. Jahrgang: Speyer 1968, 1969, 1970. 400, 332, 336 S. kart. je DM 27.–, geb. DM 31.50

Unter den Abhandlungen des Bandes 1968 ragt der Beitrag von Percy Ernst Schramm, Der heilige Bonifaz als Mensch (9–36), weit hervor. Auf Grund einer Analyse der Bonifatiusbriefe gelangt der Verf. zu der Feststellung, „daß Bonifaz ein Mensch mit einem ‚aufgeklärten', vom Verstande gelenkten Glauben war" (28), der von der allegorischen Mystik, dem Wunderglauben und dem Reliquienkult seiner Zeit kaum berührt wurde. Bonifatius achtete Heilige und Märtyrer, klammerte sich aber nicht an sie. Er fühlte sich nicht gedrängt, sich mit ihren Reliquien als einem Schutzwall zu umgeben. Eine Vorrangstellung in der Denkwelt des Heiligen nahmen das kanonische Recht und der Papst ein. Überängstlich in rechtlichen Fragen fand Bonifaz letzte Sicherheit für sich selbst nur in der Autorität des Papstes, die jedoch nach Schr. für den Heiligen nicht gleichbedeutend war mit dem universalen Jurisdiktionsprimat. Für Bonifatius waren die fränkische Landeskirche und die Ecclesia Romana keine Gegensätze.

Es gehört zur guten Tradition des ARCHIVS, auch der religiösen Volkskunde Raum zu geben. Band 1969 enthält gleich drei bemerkenswerte Beiträge dieser Art. Hermann Reifenberg kommentiert und interpretiert das Formular einer „Benedictio Elemosynarum", das dem Rituale Moguntinum (um 1400) angeschlossen war und u. a. den Ordo der Brotspende beim Totengottesdienst regelte (73–81). Norbert Dorn geht den Spuren der Prozessionen und Wallfahrten nach Oberherschbach im Unterwesterwaldkreis nach, deren Ziel eine in spätgotischem Stil geschnitzte Pieta aus der Zeit um 1600 war und noch ist (83–88). Johannes Beumer berichtet in ähnlicher Weise anhand einer Chronik (1520–48) des Stiftsherrn und späteren Dechanten der Frankfurter Liebfrauenkirche Wolfgang Königstein über die Prozessionen im katholischen Frankfurt während der Reformationszeit. Unter dem Einfluß der Prediger wandte sich das Volk immer heftiger gegen alle kirchlichen Umzüge, bis am 23. April 1533 mit der Fronleichnamsprozession der gesamte katholische Kult durch den Stadtrat verboten wurde (105–118).

Alfred Schüler schreibt einen farbigen, persönlichen gehaltenen Nachruf auf Romano Guardini, den er als eine Denkergestalt an der Zeitenwende würdigt (133–139).

Der stark biographisch ausgerichtete Band 1970 enthält Beiträge zu den Lebensbildern des Herborner Professors Johann

Heinrich Alstedt 1588–1638 (W. Michel), des Trierer Weihbischofs Johannes Petrus Verhorst 1688–1708 (J. Kumor), der Limburger Domdekane des 18. Jhs (H. Becker), des Mainzer Domkapitulars Christoph Moufang 1817–1890 (G. May), des Kölner Erzbischofs Johannes v. Geissel 1841–1864 (F. Keinemann), des Mainzer Bischofs Wilhelm E. v. Ketteler 1850–1877 (L. Lenhart) und des Mainzer Historikers Leo Just 1901–1964 (H. Mathy). Sehr beachtenswert ist auch der Beitrag von H. Schiel über die umstrittene Autorschaft der „Theologie Deutsch". Sch. verwirft die von R. Haubst vertretene Annahme, Johannes de Francfordia (1380–1440) sei der Verf., mit gewichtigen Argumenten (85–92).

Münster Alois Schröer

Wehlt, Hans-Peter: **Reichsabtei und König,** dargestellt am Beispiel der **Abtei Lorsch** mit Ausblicken auf **Hersfeld, Stablo und Fulda.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1970, 393 S. (Veröff. d. Max-Planck-Instituts f. Gesch. 28) br. DM 50.–

Die vorliegende Arbeit ist ein Beitrag der seit Jahren eifriger betriebenen Pfalzenforschung. Sie untersucht die Reichsabteien Lorsch, Hersfeld, Stavelot-Malmedy und Fulda auf ihre Pfalzenfunktion hin und will „das gesamte Wechselverhältnis zwischen ... [diesen] und dem Königtum erfassen" (9). Das Verhältnis zwischen Herrscher und Reichsabtei zeichnet sich gegenüber den normalen Königspfalzen durch eine Reihe von Besonderheiten aus. Als erstes nennt der Autor die Schenkungen und Privilegien zu Nutz und Frommen des Klosters – zum Nutzen dann aber auch wieder des Reiches, da die Klöster zu ausgiebigen *servitia* herangezogen wurden. Die mittelalterliche „Verflochtenheit von politischem Handeln und persönlicher Glaubensübung" (10) artikuliert sich gerade im Verhältnis zwischen Reichsabtei und König: Gastungsrecht, Gebet der Herrscher und für die Herrscherfamilie seitens der Mönche, Favorisierung bestimmter monastischer Reformrichtungen, Verehrung der Heiligen des Klosters, Anwesenheit des Herrschers bei Hochfesten und Kirchweihen, das Kloster als königliche Grablege, als Haftort für unliebsam gewordene geistliche und weltliche Große, als Zentrum der Mission und Kultivierung. Die Arbeit visiert also eine ganze Reihe kirchengeschichtlich brisanter Punkte an. Zeitlich reicht die Untersuchung bis ins hohe Mittelalter.

Der Autor kommt zu dem Ergebnis, daß von den genannten Klöstern nur Fulda zeitweilig eine echte Pfalzenfunktion gehabt hat. Ferner wird herausgestellt, daß die verkehrsgeographische Lage der Klöster für die Königsbesuche eine entscheidende Rolle gespielt hat, und daß „persönliche Beziehungen der Herrscher zu den Reichsabteien, zu deren Leitern oder ihren Heiligen, ... nicht selten emotionale Handlungen ausgelöst" haben hinsichtlich der Besetzung von Abts- und Bischofsstühlen (317). Politisch begabte und ehrgeizige Äbte dienten dem König als Ratgeber, Diplomaten, Gesandte und Heerführer – ein Prestige, das oft mit wirtschaftlicher Auspowerung der Abtei erkauft wurde. Für das einzelne Kloster, für einen einzelnen Abt und Herrscher lassen sich noch manche zeitbedingten und zeitbegrenzten Verhaltensweisen aufzählen – im Eigentlichen aber bleibt es bei dem Ergebnis, „daß sich über die Entwicklung der alten benediktinischen Reichsabteien und ihre Stellung gegenüber den Königen und im Reich generalisierende Aussagen nicht mehr oder noch nicht machen lassen" (319).

Das Ergebnis der Arbeit scheint es nahezulegen, zunächst einmal alle oben schon genannten Beziehungspunkte zwischen König und Abtei einzeln in der ganzen Breite ihrer Bezeugung zu erfassen und aufzuarbeiten. Für die oft erwähnte Teilnahme der Herrscher an den Kirchweihen ist eine solche Arbeit in Vorbereitung (K.-J. Benz, Regensburg). Auch wird man den Kreis der Gesichtspunkte noch vergrößern können, so z. B. die Bedeutung der Klosterschule und des Skriptoriums für den Herrscher und seine Kanzlei. (Der Verf. erwähnt übrigens unter den kulturellen Leistungen von Lorsch [109] nicht das Skriptorium.) Es erscheint durchaus möglich, daß dann ein neuer Versuch, das Verhältnis zwischen Reichsabtei und König zu analysieren, ein profilierteres Ergebnis zeitigen würde.

Zu Einzelheiten: In manchen Aussagen über das monastische Leben bleibt der Autor hinter dem derzeitigen Diskussionsstand zurück. Sich damit aufzuhalten, warum Lorsch „gerade in der feuchten Niederung angelegt" ist, „obgleich die Benediktiner doch nach dem Vorbild von Monte Cassino die Höhenlage bevorzugten" (23), erübrigt sich, weil für viele gallische Klostergründungen des 7. und 8. Jahrhunderts bewußt Plätze an Flußläufen oder auf Inseln gesucht worden sind; tatsächlich hat die erste klösterliche Niederlassung in Lorsch, das sogenannte Altenmünster, *in insula* gelegen. Den westlichen Mönchen ist die Abgeschlossenheit im Wasser vergleichbar mit der Wüste der Orientalen. Ferner bedarf es einer Begründung, wenn der Autor so unbefangen von Benediktinern spricht, hat doch J. Semmler (Die Geschichte der Abtei Lorsch ..., Vorabdruck 1964, 109) festgestellt, daß in Lorsch während des 8. Jahrhunderts die Benediktsregel „nur wenig beachtet" worden ist. – Auf die Erörterung der *institutio pontificum* in einer Urkunde Karlmans für Stablo-Malmedy als angeblich „päpstliche Einrichtung" oder „päpstliche Anweisung" (204) hätte erst gar nicht eingegangen werden müssen, wenn der Kontext als ein in allen gallischen Bischofsprivilegien des 7./8. Jahrhunderts vorfindlicher Passus erkannt worden wäre; die *pontifices* sind diese Bischöfe selbst (vgl. E. Ewigs Beitrag zur Tellenbach-Festschrift 1968, 52–65). – Was unter dem *regnum* derselben Hausmeierurkunde zu verstehen ist, hat vor kurzem Ingrid Heidrich ausführlicher erörtert (Titulatur und Urkunde der arnulfingischen Hausmeier, in: Archiv f. Dipl. 11/12, 1965/66, 131–33). – Wenn es ferner als undiskutabel hingestellt wird, „daß nicht der König, sondern nur der Papst von der bischöflichen Diözesangewalt eximieren konnte" (110), so ist die große Zahl von Exemtionsprivilegien gallischer Bischöfe des 7. und 8. Jahrhunderts nicht berücksichtigt. Dazu hat Heidrich festgestellt, daß „infolge der Machtlosigkeit des Königtums ... Immunität und Exemtion von Bischöfen und Adeligen gewährt worden sind" (l. c. 121). – Die Behauptung, Fulda sei durch das Zacharias-Privileg von 751 „der Zuständigkeit seines Würzburger Diözesans entzogen und dem römischen Stuhl direkt unterstellt" worden (259), müßte mit den Ergebnissen von W. Schwarz konfrontiert werden (Zeitschr. f. Rechtsgesch. kanon. Abt. 45, 1959, 34–98), auf Grund deren etwa F. Kempf schreiben konnte: „Bis zur Wende vom 10. zum 11. Jahrhundert ist wahrscheinlich kein einziges Kloster, Bobbio und Fulda eingeschlossen, durch päpstliches Exemtionsprivileg der kirchlichen Jurisdiktion des Ordinarius loci entzogen worden" (Handbuch der Kirchengesch. III, 1, hrsg. von H. Jedin [Freiburg 1966, 336]).

Münster Arnold Angenendt

Fellenberg gen. Reinold, Josef: **Die Verehrung des Heiligen Gotthard von Hildesheim in Kirche und Volk.** – Bonn: Ludwig Röhrscheid Verlag 1970 412 S. u. 2 lose Karten (Rheinisches Archiv. Veröffentlichungen des Instituts für geschichtliche Landeskunde der Rheinlande an der Universität Bonn. Begründet von H. Aubin und Th. Frings. Hrsg. von E. Ennen, R. Schützeichel, M. Zender. Band 74) Lw. DM 48.–

Anhand der durchweg zuverlässigen Vita Godehardi episcopi prior, die nur ersatzweise und mit Vorsicht durch die Vita posterior zu ergänzen ist, zeichnet der Verf. Leben und Wirken des Benediktiner-Bischofs Gotthard von Hildesheim (1022–38). Er untersucht die Anfänge der frühen Verehrung des Heiligen von der Mitte des 11. Jh.s bis zur päpstlichen Kanonisation (1131), um dann der Gotthardverehrung in Hildesheim, Skandinavien, im Raum östlich der Elbe–Saale, im Altaichen Kultraum, in Böhmen und Mähren, in Italien und der Süd- und Westschweiz, in Flandern, im niederländischen und brabantisch-limburgischen Raum und endlich im Rheinland nachzugehen.

Diese regionalen Forschungen werden gestützt durch ein Kultstättenverzeichnis, eine Liste der Kalender- und Festtage des hl. Gotthard sowie durch eine Reihe von liturgischen und außerliturgischen Texten und Reimwerken zu Ehren des Heiligen. Zahlreiche Abbildungen und mehrere Karten illustrieren und verdeutlichen das Forschungsergebnis.

Über das Detail hinaus erbringt die Arbeit wertvolle Erkenntnisse allgemeiner Art zum volkstümlichen Heiligenkult. In engem Anschluß an die bewährten Forschungsmethoden Martin Zenders, der diese Untersuchung anregte, hat der Verf. der religiösen Volkskunde ein Werk geschenkt, das uneingeschränkte Anerkennung verdient.

Münster Alois Schröder

Kunzelmann, Adalbero OSA: **Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten.** Erster Teil: Das dreizehnte Jahrhundert. Zweiter Teil: Die rheinisch-schwäbische Provinz bis zum Ende des Mittelalters. – Würzburg: Augustinus-Verlag 1969; 1970, XV, 275; XIX, 324 S. (Cassiciacum Bd XXVI) kart. DM 48.50; 49.80

Nach einer Einführung in das monastische Leben des hl. Augustinus zeichnet der Verf. ein Bild von der Entstehung und Ausbreitung des Augustinerordens im 13. Jh. Das kirchliche Bestreben, die verschiedenen Eremitengemeinschaften Italiens zu einer „vita activa" im Sinne der Mendikantenbewegung zusammenzuschließen, führte zu der Großen Union von 1256, die als „schlag-

kräftige Truppe gegen die politischen wie gegen die häretischen Feinde der Kirche" (27) gedacht war.

Auf dem Unionskapitel von 1256 wurde der Gesamtorden in vier Provinzen geteilt (Italien, Frankreich, Deutschland, Spanien). Ausführlich behandelte K. die Besiedlung der deutschen Ordensprovinz. Bereits 1245 hatte hier die Eremitengemeinschaft der Wilhelmiten, die sich 1256 der Union anschlossen, in Burlo in Westfalen ein Kloster gegründet, dem sich kurz darauf (1247?) eine zweite Niederlassung dieser Einsiedler in Holte bei Osnabrück anschloß.

Nach dem Zusammenschluß siedelten die Augustiner-Eremiten u. a. 1256/58 in Beilar-Marienthal bei Wesel, 1280 in Lippstadt und vor 1288 in Herford. (Die Marienthaler Gründung lag einsam und verloren im tiefen Wald des Kirchspiels Brünen. Jodokus Nünning [† 1753] berichtet, daß die Ordensbrüder in Rom noch zu seiner Zeit beteten: orate pro fratribus nostris Beylarensibus, ne devorentur a lupis! Anm. d. Rez.). Die Holter Wilhelmiten schlossen sich 1287 dem Orden an, als sie ihr Kloster gegen den ausdrücklichen Willen des Magistrats und des Klerus in die Stadt Osnabrück verlegten. Die Kommune erblickte in den steuerfreien Mendikantensiedlungen nicht ohne Grund eine erhebliche Schmälerung ihrer wirtschaftlichen Basis und ihrer stadtplanerischen Möglichkeiten. Gegen Ende des Jh.s zählte der Orden 80 deutsche Klöster. Abschließend befaßt sich K. mit den Ordenskonstitutionen, der Sorge für die Studien sowie der um die Jahrhundertwende erfolgten Teilung der deutschen Ordensprovinz.

Nachdem die Päpste dem Orden in der 2. Hälfte des 13. Jh.s Exemtion verliehen hatten, teilte sich die deutsche Gesamtprovinz in vier Teilprovinzen. Die bedeutendste unter diesen war die rheinisch-schwäbische Provinz, deren Geschichte K. im zweiten Band bis zum Ende des Mittelalters behandelt. Der Verf. umreißt die geographische Ausdehnung der Provinz, hebt die bedeutenden Gründungen des 13. Jh.s hervor (Straßburg, Mainz, Freiburg i. Br., Freiburg i. Schw., Basel, Konstanz, Tübingen, Lauingen und Zürich), berichtet über die Wirkungen des Abendländischen Schismas und der Reformkonzilien auf die Provinz und schildert die Ereignisse innerhalb des Ordens unter den Provinzialen des 15. Jh.s. Die Provinz hatte das Glück, in schwierigen Zeiten an ihrer Spitze tüchtige Männer zu haben.

Das zuverlässige, mit überreichen Quellenzitaten versehene Werk zeugt von großem Forscherfleiß und stellt eine erfreuliche Bereicherung unserer Ordensliteratur dar.

Münster Alois Schröer

Heinrich von Langenstein: Erchantnuzz der sund. Hrsg. von R. Rainer Rudolf SDS. – Berlin: Erich Schmidt 1969. 206 S. (Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, Heft 22) kart. DM 27.–

Man wird es eine erfreuliche Wendung nennen dürfen, daß die Forschung in immer größerem Maße ihre Aufmerksamkeit auch der spätmittelalterlichen deutschen Literatur zukehrt[1], die man bisher meist nur unter dem Gesichtspunkt des Abfalls von der klassischen Höhe, also negativ, gesehen und mit entsprechender Nichtbeachtung übergangen hatte. Heute erkennt man die Eigenwertigkeit ihres Andersseins in Sprachstil, Thematik und Zielsetzung. Ein hierfür nicht nur besonders charakteristischer, sondern auch hervorragend wichtiger Text, den der Herausgeber in der Vorrede als „einen Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Prosa" bezeichnet, liegt nun vor in Heinrichs von Langenstein ‚Erchantnuzz der sund'.

Es erscheint bedauerlich, daß Raumzwang der Veröffentlichung eines so wichtigen Werkes vielfache Beschränkungen auferlegte. So läßt die auf S. 15f (Anm. 10) zusammengestellte umfangreiche Literatur erkennen, daß das in der Einführung gebotene knappe Lebensbild Heinrichs Heimbuche von Langenstein, genannt auch H. von Hessen d. Ä. (1325–1397), der nach seinen vielseitigen Kenntnissen und Werken mit Leibniz verglichen wird, ohne Mühe mit mehr Fleisch und Blut zu erfüllen gewesen wäre; dasselbe gilt für die Charakterisierung seines Hauptwerks, eben der ‚Erchantnuzz der sund', und dessen literarische Einordnung (insgesamt 13–18). Für die zugrunde liegenden Quellen (19–25) kann glücklicherweise auf eine ausführlichere Untersuchung des Hrsg.s verwiesen werden[2]. Detaillierter sind die Handschriften behandelt (25–50), mit genaueren Beschreibungen der 16 für den folgenden Textabdruck berücksichtigten Handschriften und einer summarischen Übersicht der weiteren 55 Handschriften sowie 3 Drucke. 51–200 enthalten als Hauptteil die Textedition, der sich ein wiederum sehr beschränktes Glossar („Verzeichnis der selteneren Wörter") anschließt (201–206).

Offensichtlich bot sich auch kein Platz, näher auf Sprache und Sprachstil des Werks und seines Verf. einzugehen (einige zusammenfassende Bemerkungen 22ff). Die ausgesprochen oberdeutsche – österreichische – Sprache der Leithandschrift A (mit einem festen Orthographiesystem) hätte, auch im Hinblick auf die hessische Abkunft Heinrichs, eine und sei es auch nur kurze Darstellung verdient. Wichtiger noch erscheint die Übersetzungskunst Langensteins, die R. – im Gefolge K. J. Heiligs und R. Newalds – in ihrer Bedeutung für die Entwicklung des deutschen Prosastils dem berühmten ‚Ackermann aus Böhmen' wenigstens gleichstellt; auch hier bleibt es bei dem Desiderat systematischer Untersuchung, das W. Stammler schon vor Jahren erhoben hatte. Der weiteren, fast ausschließlich süddeutschen Wirkgeschichte der Schrift im einzelnen nachzugehen, wäre bei ihrer großen Verbreitung allerdings eine Aufgabe für sich.

Die ‚Erchantnuzz der sund' ist Übersetzung lateinischer Quellen, vielfach sogar eine Aneinanderreihung von Zitaten aus Bibel und Kirchenschriftstellern; hierin erscheint Heinrich von Langenstein gewissermaßen als Vorläufer jener frühhumanistischen Translationen oder Tütschungen des 15. Jh.s[3]. Das eigene Zutun des Verf. liegt in Auswahl, Kompilation und gelegentlicher Ergänzung des Stoffes sowie seiner Art der Übersetzung aus dem Lateinischen „nicht Wort für Wort, sondern aus dem Geist der deutschen Sprache" (22). In dieser Hinsicht erscheint seine Leistung beachtlich; denn es geht ja bei diesem ersten großen Werk des katechetischen Schrifttums Wiener Schule um Popularisierung scholastisch-wissenschaftlicher Tradition, wobei damals lediglich der deutsche Predigtstil eine gewisse Hilfe bieten konnte. Zuweilen glaubt man freilich auch Anklänge an die volkstümliche Dichtung festzustellen; so entspricht das einleitende Bild des menschlichen Lebens als Schiffahrt (1,2f) einem geläufigen antiken und mittelalterlichen Topos, wird an anderer Stelle gegen die *minn lieder und werltleich gesank* gewettert (30, 77), entspricht am Ende des ersten Teils die Formulierung *dy das puchel lesent oder hörent lesen* (23,10f) einer geläufigen Schreiber-Schlußfloskel, u. m.

Der Text der ‚Erchantnuzz' gliedert sich in zwei Teile: 1. „Das Schiff der Buße", eine moraltheologische Abhandlung über Beichte und Selbsterkenntnis, 2. „Von den sieben Hauptsünden", die mittelalterliche Lehre von den *septem crimina capitalia* (man hätte sich dazu im Interesse der Leser eine kurze Erläuterung in der Einführung gewünscht), wobei diese hier auffälligerweise nicht nach dem bekannten Saligia-Schema dargestellt sind[4]. Der Textsatz, mit zahlreichen Sonderzeichen nach den Schreibformen der Handschrift A, erscheint vorzüglich; dem Text beigegeben sind jeweils ein wiederum aus Raumgründen sehr knapp gehaltener textkritischer Apparat sowie – mit der Intention, hierdurch eine Untersuchung von Langensteins Übersetzungstechnik und damit deutschem Prosastil zu erleichtern – die lateinischen Quellen (mit Verifizierung der zahlreichen Zitate, soweit möglich). Als Textgrundlage dient die am 5. August 1393 abgeschlossene „Leithandschrift" A des Wiener Schottenklosters, weil sie „den besten Text überliefert" und „vielleicht noch von Langenstein durchgesehen und korrigiert wurde" (vgl. 25f); man hätte gerne erfahren, worauf sich diese Meinung des Hrsg.s stützt, und sich auch nähere Angaben darüber gewünscht, wie W. Stammler der Auffassung sein

[1] Vgl. die wichtigsten neueren Arbeiten, die sich unter den knappen Literaturangaben S. 10f finden (Berg, Fischer, Stammler, Weidenhiller); hinzuweisen wäre allgemein auf die weiteren Bände der Reihe ‚Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit' und die ‚Kleinen deutschen Prosadenkmäler des Mittelalters' der Würzburger Forschungsstelle unter Leitung von Prof. Dr. K. Ruh.

[2] R. Rudolf, Heinrichs von Langenstein ‚Erchantnuzz der sund' und ihre Quellen, in: Fachliteratur des Mittelalters. Festschrift für G. Eis, Stuttgart 1968, S. 53–82.

[3] Vgl. z. B. Heinrich Steinhöwels Bekenntnis in seiner Übersetzung des ‚Apollonius von Tyrus': eigen gedicht wer mir zu schwer / latin zu tütschen ist min ger (nach Ph. Strauch, ADB 35,728).

[4] Hier tut sich ein durch die verschiedenen Quellen bedingter Widerspruch zwischen den beiden Teilen des Werks auf: Behandelt sind die Hauptsünden (im 2. Teil) in der Reihenfolge gula – luxuria – avaritia – acedia – superbia – invidia – ira; im 1. Teil werden sie jedoch einmal aufgezählt als Hoffart, geittichait, vncheusch, neid, zorn, vberezzen und vbertrinchen vnd trakchait an gots dienst (13,1f). Vgl. im übrigen E. Weidenhiller, Untersuchungen zur deutschsprachigen katechetischen Literatur des späten Mittelalters (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, 10), München 1965, S. 20ff.

konnte, daß man Langensteins „Originalmanuskript von seiner eigenen Hand" früher besessen habe[5].

Zahlreiche weitere Fragen schließen sich an, etwa die Frage nach Heinrichs von Langenstein Stellung als „Haupt und Herz" einer „Wiener Schule" katechetischer Literatur im 15. Jh., seiner Nachfolge durch Stainreuter, Peuntner, Kempf u. a., inwieweit diese in Sprache und Stil seinem Vorbild folgten, des Einflusses seiner Schriften im weiteren Deutschland, usf. Für derartige Untersuchungen, die in theologiegeschichtlicher Hinsicht ebenso wie für die Germanistik literarhistorisch und sprachlich-stilistisch relevant sind, eine verläßliche Grundlage geschaffen zu haben, ist das Verdienst der sehr begrüßenswerten Textausgabe Pater R. Rudolfs.

Münster Willy Sanders

Schwager, Raymund: **Das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius von Loyola.** Historisch-pastoraltheologische Studie über die Stellung der Kirche in den Exerzitien und im Leben des Ignatius. Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger 1970. 199 S. kart. DM 19.80

Vorliegende Studie will einen Beitrag zur Diskussion über Sinn und Möglichkeit ignatianischer Exerzitien heute liefern. Der Autor beschreibt die religiöse Entwicklung des Ignatius (1. Kap.), stellt fest, daß in den Exerzitien nur der subjektiv innerlich religiöse Ansatzpunkt des Ignatius seinen Niederschlag gefunden hat (2. Kap.), nicht aber sein Weg zur Kirche. „Damit scheinen aber gerade die ‹nicht-kirchlichen› Elemente die Hauptsache der Exerzitien zu bilden" (59). Zudem ist die Exerzitienmethode so vielfältig belastet (3. Kap.), daß für sie „der Augenblick des Untergehens nahegekommen" (122) ist. Dennoch stellt sich die Frage, „ob nicht das eigentliche Anliegen des Ignatius weiter war als das, was sich davon in den Exerzitien niedergeschlagen hat" (123). Aufgabe des 2. Teiles des Buches ist es nun, „die tiefere Erfahrung des Ignatius, und zwar wiederum in erster Linie unter der Rücksicht ihrer Kirchlichkeit, zu erfassen" zu „suchen" (123). In Regel 13 des Exerzitienbuches über das *Sentire in ecclesia* sieht Schwager die „hintergründige" (127), „ureigenste" (131) Kirchenerfahrung des Ignatius ausgedrückt: „daß in Christus, unserem Herrn, dem Bräutigam, und in der Kirche, seiner Braut, derselbe Geist wohnt, der uns zum Heil unserer Seele leitet und lenkt" (130; Ex. 365). Da aber nach Ignatius (131) dieser ein und derselbe Geist in Christus und in der Kirche die kirchlichen Vertreter und den einzelnen durch je andere Gründe auch zum Gegenteil bewegen kann, stellt sich die Frage nach den Verhaltenskriterien im Konfliktsfall. Das konkrete Verhalten des Ignatius (133–146), der „auch dem Papst gegenüber mit Hartnäckigkeit seine Überzeugung verteidigt" (153), entspricht „nicht immer genügend" (149) seiner Gehorsamslehre. Es muß also weiter gefragt werden, welche Motive das Tun des Ignatius bestimmen. Hier erweist sich das Anliegen des Dienstes in und an der Kirche zentraler als jenes des Gehorsams (149). Aber das Kriterium des Dienstes öffnet sich hin zum Kriterium der „größeren Frucht" oder „des größeren apostolischen Nutzens" (161) (4. und 5. Kap.). An dieser Stelle beginnt die Aktualität des Ignatius für unsere heutige Zeit (6. Kap.); nicht unter dem quantitativen Aspekt dieses Kriteriums der größeren Frucht, sondern insofern es „den Vorrang des Tuns vor der Theorie" (178) besagt. „Der Vorrang des menschlichen Tuns vor dem reflexen Erkennen, ..., ist nur deshalb möglich, weil der Mensch wesentlich in einer Gemeinschaft lebt und leben muß" (185). Zugleich setzt Ignatius im Verhältnis zwischen Aktivität und Passivität durch seine spezifische Gebetsweise des *contemplativus in actione* neue Akzente (180). „Wenn nun weiter in das menschliche Tun ganz die Dynamik des göttlichen Geistes eingeflochten ist, dann heißt dies, daß der Mensch in einer vom göttlichen Geist durchwirkten Gemeinschaft oder mit anderen Worten im Volk Gottes lebt" (185). So ergibt sich ein dramatisches Kirchenverständnis, weil nun „die wahre Einheit mit der Kirche durch alle Vorurteile, affektive Enge und Sündhaftigkeit der einzelnen Gläubigen und der Vertreter der Kirche hindurch zu suchen ist" (186).

Sch. setzt beim Leser ein überdurchschnittliches Maß an Geduld und Nachsicht voraus. Unmut regt sich erstlich bei der Angabe der Methode: „Bei dieser Untersuchung wird der Text des Exerzitienbüchleins so gelesen, wie er heute von einem Exerzitanten ohne allzu lange Erklärungen gelesen und verstanden werden kann" (12). Begründung: „Als pastorale Methode sind ja die Exerzitien heute nur dann brauchbar, wenn ihre Anweisungen auch in unserer Zeit einigermaßen verständlich sind und nicht erst durch lange Interpretationsarbeit entschlüsselt werden müssen" (12; vgl. 58^{1}). Hier melden sich Bedenken an. Nicht schwer wiegen die Ungereimtheiten, daß Sch. die eben angegebene Methode bei J. Solano (76^{87}) und G. Fessard (128) als unangemessen empfindet, oder daß er weiß, daß das Exerzitienbuch nicht für den Exerzitanten geschrieben ist (81; 82^{115}); bedeutsamer fällt ins Gewicht, daß durch solche die Tradition, das Problem der Hermeneutik ignorierende und nur dem Anschein nach voraussetzungslose Methode ein Ergebnis zu leicht präjudiziert werden kann. So werden z. B. bei Sch. die Exerzitien zu einem Weg der Selbstreflexion (70); der Exerzitiengeber erscheint geradezu als ein Ignatius verkörperndes Über-Ich für den Exerzitanten (79–81); die Indifferenz (88), vor allem das ‚agere contra' (91) als aszetische Methode wird als Verdrängung empfunden; die Exerzitien bedeuten „Einengung der Offenbarung ins Aszetische" (91). Die angegebene Sekundärliteratur zeigt differenziertere Interpretationen. – Glücklicherweise überwindet Sch. das Ungenügen seiner Methode, wenn er (109–117) beachtenswerte Aspekte über die Verwurzelung der Exerzitien in der Umwelt des 16. Jh.s darlegt, wenn er der Überzeugung ist, daß „das Verhältnis des Ignatius zur Autorität nicht unabhängig vom geistesgeschichtlichen und politischen Hintergrund gesehen werden kann" (147) und „jede erwähnte Einzelheit noch viel mehr im Zusammenhang mit seiner Zeit gesehen werden" (176) müßte. Solche Einsichten könnten von Anfang an die Methode und die Durchführung bestimmen. So aber endet der 1. Teil der Untersuchung mit der Feststellung des nahegekommenen Untergangs der ursprünglichen Exerzitienmethode (122), mit der Hoffnung, daß die Exerzitien „ihre wahre Teilnahme am Lebensstrom der Kirche" . . . „vielleicht dadurch nochmals unter Beweis stellen, daß sie neuen Formen religiöser Bildung willig den Platz abtreten" (122) und mit der Forderung einer „grundsätzliche(n) Neuschöpfung der Exerzitienmethode" (122). Also Bruch, Diskontinuität, Neuanfang. Am Ende des 2. Teiles jedoch erfährt man, wenn auch in etwas anderem Zusammenhang, daß es „nicht nötig ist, die meisten Brücken zur Vergangenheit abzubrechen" (189). „... wir können in einer richtig verstandenen Tradition weiterbauen" (189). Warum nicht gleich so; der Leser hätte es leichter, und die Arbeit stünde sich in ihren wertvollen Anliegen und Anregungen nicht selbst im Wege.

Schlüsselbegriffe bleiben in ihrer Interpretation unklar. Ignatius' „religiöser Ansatzpunkt" war „eindeutig ein innerlicher und subjektiver. Zur Kirche hatte dieser religiöse Ansatzpunkt keine direkte Beziehung" (16). Erst aus späteren Ausführungen (40; 59; 82) geht hervor, daß hier wohl primär der Kirchenbegriff gemeint ist, den Ignatius selbst in der Theorie vertreten hat, wonach nur dann etwas kirchlich ist, „wenn es auf die ein oder andere Weise in die kirchliche Hierarchie eingeordnet ist" (82). – Da das Phänomen des religiösen Ansatzpunktes kaum beschrieben wird, bleiben die Worte ‚innerlich' und ‚subjektiv' in ihrer Bedeutung vage. Zuzuordnende Begriffe leiden unter solcher Unklarheit und werden zudem einseitig psychologisch interpretiert: Geisterunterscheidung ist meist nur ‚inneres, subjektives Kriterium' (21; 29; 39); Erfahrung von Trost und Mißtrost wird primär als Reaktion auf das affektive Gottesbild verstanden (158), und das ignatianische Wort, „daß Gott der Herr unsere Seele bewegt und zwingt" (158), wird gar als psychischer Zwangsmechanismus des affektiven Gottesbildes gedeutet. Das ist nicht nur zuwenig; hier wird das Phänomen mystischer Erfahrung übergangen. So bleibt denn auch ungeklärt, ob die des Illuminismus verdächtige Geisterunterscheidung, die als subjektives Kriterium auf dem Lebensweg des Ignatius wiederholt versagt (39), auch von innen heraus oder doch eher sehr zufällig auf Grund der äußeren Umstände nach neuen Kriterien zur Findung des Willens Gottes drängt: zur hierarchischen Kirche (39), zum Dienst (149), zur größeren Frucht (161), und so erst Ignatius zum Mann der Kirche werden läßt. Schwager versucht offensichtlich, sich von den Thesen H. Rahners abzusetzen, die die Kirchlichkeit des Ignatius radikal in den Erfahrungen von Manresa grundgelegt sehen. H. Rahner dürfte hier recht behalten.

Der Umgang mit der Sekundärliteratur befremdet: z. B. Zur Rolle des Exerzitiengebers wird J. Sudbrack zitiert (78^{91}) aber nicht ausgewertet; A. Görres wird bei der Darstellung der Schwierigkeiten gegen die Exerzitien erwähnt (92^{36}), seine Arbeit fällt aber bei weitem differenzierter aus. Der Begriff der Kirchlichkeit der Exerzitien bei E. Przywara (82^{116}) ist weiter als der bei Sch. an dieser Stelle intendierte. G. Fessard spricht von den Exerzitien u. a. als „école de l'affectivité" (80^{102}), Sch. gibt diese ‚affectivité' mit „einer neuen Art von Subjektivität" (80) wieder. Bei R. Barthes (122^{179}; 186^{18}), der wohl beim Titel des Buches Pate gestanden hat, sind die Exerzitien „das Modell eines dramatisierten Diskurses" (122^{179}), bei Sch. hingegen ist der Weg der Exerzitien kein dialogischer, sondern ein Weg der Selbstreflexion (70).

Derlei Ungereimtheiten und Unausgeglichenheiten in der Methode, die sich noch weiter aufzeigen ließen, verdunkeln über Gebühr das ernsthafte Anliegen Sch.s, das Bleibende des kirch-

[5] Vgl. W. Stammler, Deutsche Scholastik, ZfdPh 72 (1953) 18, = Kleine Schriften zur Literaturgeschichte des späten Mittelalters, Berlin 1953, S. 146.

lichen Charismas des Ignatius herauszustellen und unter den Bedingungen heutiger Zeit fruchtbar zu machen: der Weg von der mehr subjektiven Innerlichkeit hin zur Kirche (39), zum Kriterium des Dienstes (149) und der größeren Frucht (161); schließlich die Integration dieser Elemente, die die Kirche als die spannungsreiche dramatische Gemeinschaft der Vielen, belebt von dem einen Geiste, verstehen, mittragen und erleiden lehrt. So wird derjenige, der sich mit der Frage nach den Exerzitien heute befaßt, die Arbeit trotz ihrer Mängel mit Nutzen lesen und ihr manch gute Anregung entnehmen.

Münster Georg Hoffmann

Warszawski, Joseph S. J.: **Unicus universae Societatis Jesu Vocationum Liber Autobiographicus Poloniae provinciae proprius** (1574–1580). – Rom: Tip. Edit. M. Pisani – Isola del Liri 1966. 113*, 417 S.

Das Buch ist eine textkritische Edition des in der Jesuitenkurie in Rom aufbewahrten Kodex mit 92 Autobiographien der im genannten Zeitraum in die polnische Provinz der Gesellschaft Jesu aufgenommenen Jesuiten. Die Texte bieten Aufschluß nicht nur über das ungewöhnliche Wachstum des Ordens in Polen in nur wenigen Jahren, sondern auch über die Motive und Ziele, die für den Ordenseintritt maßgebend waren. Damit steht dem Historiker reiches Material für ein eindrucksvolles Kapitel der Ordensgeschichte zur Verfügung. Dem Hauptteil des Buches geht eine ausführliche Einleitung voran, in der sich Verf. im Detail mit der Bedeutung und der Entstehung des Codex sowie mit methodischen Fragen auseinandersetzt. Die sorgfältig angelegten Register im 3. Teil erleichtern die Übersicht.

Augsburg Anton Rauscher

Torsy, Jakob: **Die Weihehandlungen der Kölner Weihbischöfe 1661–1840.** – Düsseldorf: L. Schwann 1969. 613 S. (Studien zur Kölner Kirchengeschichte. Hrsg. vom Historischen Archiv des Erzbistums Köln. Bd 10) Lw. DM 48.–

Das Erzbistum Köln besitzt für den Zeitraum 1661–1809 lückenlose Protokollbände der weihbischöflichen Amtshandlungen. Die Weihedaten der Diözesangeistlichkeit (1661–1825) wurden bereits 1935–36 von Joseph Hansen und Friedrich Wilhelm Lohmann herausgegeben. Dieser Band setzt die Edition fort.

Nach einer Einführung in die rechtliche Stellung und den Umfang der weihbischöflichen Aufgaben und einem knappen Überblick über die Lebensdaten der einzelnen Weihbischöfe bringt T. zunächst in chronologischer Folge die protokollarischen Notizen über die Konsekration von Bischöfen und die Benediktion von Äbten (71–93). Es folgen in alphabetischer Ordnung der jeweiligen Orte Aufzeichnungen über Konsekrationen und Benediktionen von Kirchen, Altären, Glocken, Kultgeräten und Friedhöfen, ferner über die Erteilung der Zelebrationserlaubnis in öffentlichen oder privaten Kapellen sowie über die Feststellung der Echtheit von Reliquien und die Genehmigung zu ihrer Verehrung (94–551).

Abgesehen von ihrer unmittelbaren Bedeutung für die Erzdiözese beleuchtet die Publikation auch die Geschichte der Liturgie, die Sorge um den Kirchenbau und dessen Ausstattung. Die Ortsgeschichte erhält neues Material und manche wertvolle Anregung. Der stattliche Band ist eine verdiente Laudatio auf das wichtige und zugleich entsagungsvolle Amt des Weihbischofs in der fürstbischöflichen Zeit.

Münster Alois Schröer

Wellmann, Martin: **Kirche und Pfarramt bei Stephan Ludwig Roth im Spannungsfeld von Politik und Sozialpädagogik.** – Köln, Wien: Böhlau-Verlag 1970, XVI, 566 S. (Studia Transylvanica. Ergänzungsbände des Siebenbürgischen Archivs im Auftrag des Arbeitskreises für Siebenbürgische Landeskunde hrsg. von Paul Philippi. Bd 2.) Lw. DM 68.–

Die von Wilhelm Maurer betreute Erlanger theologische Dissertation liegt in diesem stattlichen Bande unter einem ein wenig abgewandelten Titel vor. Sie umfaßt mit Registern 322 Seiten; dazu bietet sie einen Anhang von 239 Seiten Materialien.

Es ist zu begrüßen, daß endlich eine gründliche Biographie Roths erarbeitet worden ist. Aufgrund des erstmalig berücksichtigten Nachlasses bietet sie nicht nur manche Verbesserungen, sondern vor allem Vertiefungen gegenüber dem bisher Bekannten. Der Weg Roths aus dem rationalistisch eingestellten Elternhaus, seine Jugendentwicklung in Hermannstadt, vor allem aber der Einfluß der Umwelt während des theologischen Studiums in Tübingen treten plastisch hervor. Die Einflüsse des Zeitgeistes hätten noch eingehender dargestellt werden sollen, um Roths innere Entwicklung und seinen Weg von der Theologie zur Pädagogik verständlich zu machen. Die Motive, die zum Abbruch des Studiums führten, werden nicht restlos deutlich. Ist es die Schwierigkeit des Übergangs vom Vernunft- zum Offenbarungsglauben oder sind es mehr praktische Schwierigkeiten, die Roth veranlaßten, Tübingen zu verlassen und zu Pestalozzi zu gehen? Verf. macht den Unterschied der Auffassungen von Vater und Sohn Roth, als dieser nach der Rückkehr in die Heimat noch immer meinte zum Schulmeister berufen zu sein, in eindrucksvoller Weise kenntlich. Die geradezu modern anmutenden Gedanken des Weltverständnisses, des Sprachunterrichts u. a. veranschaulichen den Gegensatz zur Überlieferung und machen das Scheitern der Projekte Roths hinsichtlich der Gründung einer Lehrerbildungsanstalt nach dem Muster Pestalozzis verständlich.

Nicht minder wichtig als die Nachzeichnung der inneren Entwicklung Roths ist die Darstellung seines amtlichen Wirkens, vor allem sein Verständnis von Nation und geistlichem Dienst. Die Darstellung steigert sich im Schlußkapitel, das die Gruppierung der politischen Kräfte von 1848 aufzeigt, Roths politische Tätigkeit in der Bindung an Österreich behandelt und die theologische Begründung für seine Haltung gibt, die zu seiner Erschießung durch die Ungarn führte.

Im 2. Teil sind Materialien aus dem Staatlichen Archiv in Hermannstadt (Roths Kasualreden, Predigten und Katechismuserklärung) abgedruckt. Da diese in der Darstellung ausgewertet sind, erhebt sich die Frage, ob die wörtliche Wiedergabe notwendig war. Die Orthographie des 19. Jahrhunderts, zumal wenn sie uneinheitlich ist, festzuhalten, hat keinen Sinn. Offensichtlich sachliche Fehler hätten angemerkt werden sollen. Solche sind auf Seite 484, 496, 529, 560 und 565 stehen geblieben. Auch im ersten Teil S. 99, 118 und 126 hätte der Verf. korrigieren sollen.

Als Ganzes ist das Buch eine gründliche Leistung, die die Gestalt Roths deutlich herausarbeitet und seine Gedankenwelt in kritischer Weise behandelt.

Münster Robert Stupperich

Kupper, Alfons (Hrsg.): **Staatliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933.** – Mainz: Grünewald 1969. XLVI, 538 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern, Reihe A Quellen Bd 2) Lw. DM 88.–

Volks, Ludwig (Hrsg.): **Kirchliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933.** – Mainz: Grünewald 1969. XXXIV, 386 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern, Reihe A Quellen Bd 11) Lw. DM 48.–

Albrecht, Dieter (Hrsg.): **Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der deutschen Reichsregierung.** Band II 1937–1945. – Mainz: Grünewald 1969. XXVII, 277 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern, Reihe A Quellen Bd 10) Ln DM 38.–

Den politischen Ergebnissen der Pariser Vorortverträge aus den Jahren 1918/19 Rechnung tragend, traf der Heilige Stuhl nach dem Ersten Weltkrieg mit einer Vielzahl von Staaten feierliche Vereinbarungen. Keine von ihnen hat ein so starkes, wechselvolles und langanhaltendes Echo ausgelöst wie das Konkordat vom Juli 1933 mit der gerade einige Monate amtierenden nationalsozialistischen Regierung des III. Deutschen Reiches. Bei diesem Vertrag konnten beide Seiten auf wichtige Vorarbeiten zurückgreifen, denn seit der Gründung der Weimarer Republik war immer wieder der allerdings erfolglose Versuch gemacht worden, zu einer beide Seiten befriedigenden Vereinbarung zu gelangen. Es blieb jedoch bei Referentenentwürfen und Ministerialresolutionen, von denen die wichtigsten hier dankenswerterweise ebenfalls veröffentlicht werden. Sie geben uns Auskunft über die Ansichten und grundsätzlichen Forderungen der Reichsregierung, die Abänderungsvorschläge der Sachbearbeiter usw.

Die seit den ersten offiziösen Kontaktgesprächen bekundeten unterschiedlichen Auffassungen über den Wert des Vertrages, die entscheidenden Hintergründe und wirklichen Motive der beiden Vertragspartner hat auch nach dem zweiten Weltkrieg nicht aufgehört. Die mehrere Bände zählenden Akten des Konkordatsprozesses in Karlsruhe zeigen, daß die Meinungsverschiedenheiten bis in die jüngste Gegenwart hinein dauern.

Waren jedoch bisher vielfach Vermutungen nötig und Verdächtigungen möglich, so ist man heute aufgrund des geschlossen

vorgelegten Aktenmaterials in der Lage, sich ein genaues Bild der damaligen Vorgänge zu machen. An die Stelle der oft aus Spekulationen gespeisten Diskussion kann und muß jetzt die unvoreingenommene historische Interpretation der diesen entscheidenden Konkordatsabschluß begleitenden Dokumente treten.

Der vom Grünewald-Verlag seit langem angekündigte Quellenband über die staatlichen Akten zur Entstehung des Reichskonkordats enthält insgesamt 234 Dokumente, davon 19 im Anhang. Sie enthalten in größtmöglicher Vollständigkeit Regierungsakten über den Verlauf der Verhandlungen aus dem Jahre 1933. Die meisten der von Kupper herausgegebenen Dokumente entstammen dem Politischen Archiv des Auswärtigen Amtes in Bonn, den Akten der Reichskanzlei im Bundesarchiv Koblenz, dem Nachlaß des ehemaligen Ministerialdirektors im Reichsinnenministerium, Buttmann, und dem Nachlaß des früheren Zentrumsvorsitzenden Prälat Ludwig Kaas.

Leider sind die Akten eines der Hauptbeteiligten, des Vizekanzlers Franz von Papen seit ihrer Beschlagnahme am 30. Juni 1934 verschollen. Ihre Wiederauffindung ist mehr als unwahrscheinlich. Der Verlust ist nach Ansicht Kuppers allerdings nicht so schwerwiegend wie man zunächst meinen möchte, da das Kernstück der verlorenen Papen-Akten, vermutlich der Briefwechsel zwischen ihm und Kaas gewesen ist und ausgerechnet dieser Briefwechsel hat sich in dem sonst wenig umfangreichen Nachlaß Kaas gefunden.

So ist es denn dem Herausgeber gelungen, auf gut fünfhundert Seiten einen nahezu lückenlosen Bericht über die verschiedenen Stadien des Konkordatsentwurfs wie auch der Stationen der Verhandlungen zu geben. Sie beginnen mit einer rückschauenden Aufzeichnung des damaligen Legationsrates beim Heiligen Stuhl, Fritz Menshausen über die äußerst interessante Vorgeschichte des Konkordates seit 1920 bis hin zur Ratifizierung des Geheim-Anhanges am 2. November über die Stellung der Wehrmachtseelsorge bei einer eventuellen (vom Reich längst beschlossenen) Wiedereinführung der allgemeinen Wehrpflicht.

Die hier veröffentlichten sich gegenseitig ergänzenden Dokumente gestatten es auch, die Rolle der am Vertragswerk Beteiligten besser zu beurteilen, vor allem die des vielumstrittenen und oft mißverstandenen Prälaten Ludwig Kaas. Bei den Verhandlungen hatte er, bedingt durch seine Doppelrolle, zweifellos eine Schlüsselstellung inne und somit am Zustandekommen des Reichskonkordats entscheidenden Anteil.

Der Vorwurf jedoch, eine verräterische Doppelrolle gespielt zu haben, geht nach Ansicht Volks an den Tatsachen vorbei, weil Kaas seine zweifache Beauftragung von Anfang an mit Wissen und Billigung beider Vertragskontrahenten übernommen hat. Er war auch keineswegs ein gefügiges Werkzeug in den Händen Papens. Das beweist schon die Hartnäckigkeit, mit der er sich allen Forderungen nach Entpolitisierung des Klerus widersetzte. Hier gab er den mit viel Geschick und Einfallsreichtum geführten Widerstand erst auf, als nach Auflösung des Parlamentarismus in Deutschland in dieser Hinsicht ohnehin nichts mehr zu retten war. Daß der von beiden Vertragspartnern als kirchliche Konzession aufgefaßte Ausschluß der Geistlichen von politischer Betätigung letzteren später die Möglichkeit bot, alle Werbungen zum Eintritt in die NSDAP mit Hinweis auf das Konkordat abzulehnen, entbehrt nicht einer gewissen Ironie.

Aufschlußreich für die Selbsteinschätzung des Prälaten ist sein mehrfach geäußerter Wunsch, den deutschen Vatikanbotschafter zu den Verhandlungen hinzuzuziehen, denn, so schreibt er am 2. Mai 1933: „Die Hinzuziehung eines so sachkundigen und abgeklärten Diplomaten evangelischen Bekenntnisses wäre mir . . . zur Selbstkontrolle ebenso erwünscht wie als Rückendeckung gegenüber etwaigen konfessionellen Empfindsamkeiten von anderer Seite."

Die Vielzahl der Stellungnahmen, das Aushandeln von Rechtspositionen wie auch das Feilschen um Formulierungen zeigen neben dem Einfluß der verschiedenen Stellen: Auswärtiges Amt und in der Schlußphase vor allem das Innenministerium, vertreten durch Ministerialdirektor Buttmann, auch den Ernst, mit dem auf beiden Seiten um die einzelnen Punkte, sei es der Bischofseid oder die Schulfrage gerungen wurde. Hier sind die persönlichen Notizen der Hauptbeteiligten, vor allem die Aufzeichnungen Buttmanns von unschätzbarem Wert. Sie liefern uns Einblicke in Einzelheiten, die die nüchterne Sprache der amtlichen Dokumente natürlich nicht zu geben vermag, und verleihen dem Ganzen dadurch eine besondere Farbe. Interessant sind Buttmanns Eindrücke über temperamentvolle Ausbrüche des als äußerst reserviert geltenden Kardinalstaatssekretärs Pacelli. Daß dieser nüchterne Diplomat trotz aller Skepsis in die Vertragstreue der Nationalsozialisten das Konkordat schließlich zur Unterschrift reif machte, dürfte nicht zuletzt an der ehrlichen Überzeugung der deutschen Unterhändler gelegen haben, die wohl alle, einschließlich des überzeugten Nationalsozialisten Buttmann, an einen beide Seiten in gleicher Weise verpflichtenden und von beiden Seiten zu haltenden Vertrag glaubten. Zu spät mußten sie alle erkennen, daß Hitler mit diesem Vertragswerk ganz andere Intentionen verfolgt und ihre Ehrenhaftigkeit mißbraucht hatte.

Für die kirchliche Seite der Reichskonkordatsverhandlungen liegt kein ähnlich geschlossener Aktenbestand vor wie für die Regierungsseite. Dennoch sind die von Ludwig Volk hier publizierten Akten beachtlich, und an Umfang reicher als man zunächst erwarten konnte. Erfaßt wurden alle in der Bundesrepublik Deutschland befindlichen Bestände der Diözesan- und Bistumsarchive vor allem aber die vatikanischen Akten des päpstlichen Staatssekretariats. Hinzu kommen als willkommene Ergänzungen wichtige Stücke aus den bisher wenig erschlossenen Nachlässen Bertram, Faulhaber und Gröber. Der Band umfaßt die Zeit von den ersten Anknüpfungsversuchen Görings und Papens nach dem Abschluß des Ermächtigungsgesetzes bis zur ersten enttäuschten Zwischenbilanz Kardinal Bertrams im Herbst 1933. Das Aktenmaterial bildet nicht eine so geschlossene Einheit wie das staatliche; andererseits sorgt die Verschiedenheit der Einzelstücke für eine größere und weiträumigere Perspektive.

Auf Grund der Akten kommt Volk zu dem Ergebnis, daß der Freiburger Erzbischof Dr. Gröber „von allen Mitgliedern des deutschen Episkopats zweifellos am gründlichsten in die Vorgeschichte des Reichskonkordates eingeweiht war". Bei allem Wohlwollen gegenüber den nationalen Zielen der neuen Regierung war er doch vor allem in der Phase der Verhandlungen äußerst skeptisch und pessimistisch. In einem Brief vom 15. April an Pacellis engsten Mitarbeiter, Pater Robert Leiber, spricht er von einem „katastrophalen Abfall der Jugend zugunsten des Nationalsozialismus" und von dem ungeheuren Schaden, den eine Auflösung der kirchlichen Standesvereine für die deutsche Kirche bedeuten würde.

Gröber berichtet über die Unterdrückung der katholischen Presse, Amtsenthebungen von ehemaligen Zentrumsbeamten sowie über die willkürliche Verhängung von Schutzhaft und charakterisiert die allgemeine Lage sehr treffend als eine „tatsächliche Entrechtung aller nicht Nationalsozialisten".

Der knapp 400 Seiten umfassende Quellenband enthält eine Fülle neuen, für die Kenntnis der Geschichte des Reichskonkordats unentbehrlichen Materials. An Hand der vorliegenden Dokumente, seien es Anfragen oder Berichte, Änderungsvorschläge oder Stellungnahmen, wird deutlich, wie sehr die Vertreter der Kirche die auf ihnen lastende Verantwortung spürten und sich bewußt waren, daß hier mehr auf dem Spiel stand als bei sonstigen Konkordaten. Ihre Überlegungen zeigen aber auch das Verlangen, mit Hilfe eines quasi-völkerrechtlichen Vertrages den deutschen Katholiken ein Mindestmaß an Recht und Sicherheit zu verschaffen. Dafür nahm man die damit verbundene Gefahr einer außenpolitischen Aufwertung des nationalsozialistischen Regimes in Kauf.

Der allseits geäußerten Zufriedenheit über den Abschluß des Konkordates folgte auf kirchlicher Seite schon bald eine tiefe Niedergeschlagenheit. Sie spiegelt sich in einem gegen Ende September 1933 verfaßten Bericht Bertrams nach Rom, dem der Kardinal die bezeichnende Überschrift gab: „Gedanken über die Gefahren, die auch nach Abschluß des Reichskonkordates der katholischen Kirche drohen." Dieses Schreiben markiert das Ende des Vertragsstadiums und ist zugleich der Auftakt zu einer nun nicht mehr abreißenden Reihe von Beschwerden, die der Heilige Stuhl und der deutsche Episkopat dem deutschen Reich als Vertragspartner entgegengehalten haben.

Zeugnis für diese schriftliche Auseinandersetzung ist einmal der von Dieter Albrecht herausgegebene Notenwechsel des Heiligen Stuhles mit der deutschen Reichsregierung 1965 (vgl. ThRv 63, 1967, Sp. 164–165), dessen zweiter Teil eingangs vorgestellt wurde, und die von Bernhard Stasiewski 1968 herausgegebenen Akten der deutschen Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, die ebenfalls in dieser Reihe erschienen sind.

Das von Kupper und Volk in zwei umfangreichen Bänden vorgelegte Aktenmaterial ist nicht nur für den Historiker und Kir-

chenhistoriker, sondern für alle zeitgeschichtlich und speziell an der Enforschung des Nationalsozialismus Interessierten unentbehrlich. Dabei kommt dem Benutzer zugute, daß auch diese Bände wie alle in dieser Reihe erscheinenden Publikationen über einen äußerst kritischen Apparat und ein umfangreiches das vielschichtige Material leicht erschließendes Personen- und Sachregister verfügen.

Bonn Klaus Weber

Kunz, Erhard: **Christentum ohne Gott?** – Frankfurt: Knecht 1971. 151 S. geb. DM 12.80

Paillard, Jean: **Christ unter Atheisten.** Deutsche Übertragung von Hermann Josef Bormann. Frankfurt: Knecht 1971. 206 S. Linson DM 19.80

K. versteht sein Buch als Grundlegung eines Weges, „auf dem man wohl auch heute vorangehen kann" (7), wenn man die Existenz Gottes aufweisen will. Voraussetzung dieses Weges sei die unbedingte Liebe zur Wahrheit, die den Gläubigen auffordert, sie selbst noch über die Bejahung Gottes zu stellen, wie sie den Ungläubigen aufruft, sie seinem Atheismus vorzuordnen. „Theismus als Weltanschauung und Atheismus als Weltanschauung müssen also auf eine gemeinsame tieferliegende Grundhaltung überstiegen werden. Der wahre Gottesglaube (im Gegensatz zum Theismus als Weltbild) steht nicht einfach als andersgerichtete Weltinterpretation auf der gleichen Stufe wie der Atheismus, sondern setzt auf einer anderen Ebene an, auf der das Suchen nach plausiblen Weltbildern überwunden ist in die reine Offenheit und Bereitschaft zur Wahrheit" (32). Bis zu diesem Punkt wird jeder redlich Denkende mit K. zu gehen bereit sein. Nicht unbedingt jedoch weiter, denn K. identifiziert im folgenden vorschnell die Bereitschaft zur Wahrheit mit Glaubensbereitschaft und definiert diese so: „Ich . . . bin bereit, alles anzunehmen, was sich mir mitteilt, nicht nur das, was ich mit meinem Verstand ableiten oder deduzieren kann, sondern alles, was mir überzeugend zugesagt wird" (34). Hier wird mehr in die Bereitschaft zur Wahrheit hineingelegt, als vom Wesen dieser Haltung her verlangt sein kann. Indem das, „was sich mir mitteilt" und „alles, was mir überzeugend zugesagt wird" bereits als zum Willen zur Wahrheit zugehörig hingestellt wird, ist das, was doch erst aufgewiesen werden soll, nämlich die Möglichkeit bzw. Berechtigung des Glaubens, schon durch eine Hintertür in die Voraussetzung des Aufweises hineingeschleust worden. Der Verstand oder besser die Vernunft, die doch das eigentliche Organ der Wahrheitsliebe und Wahrheitsfindung ist und die – soll die Bereitschaft zur Wahrheit ernst gemeint sein – zu prüfen hat, ob zu glauben berechtigt sei und worin das Überzeugende einer Zusage bestehen könne, wird hier von vornherein in ihrem ureigensten Aufgabenbereich beschnitten bzw. teilweise übergangen.

In dieser eigentümlichen Schwebe und Inkonsequenz zwischen unbedingtem Wahrheitswillen und der Vorgabe des Glaubens im Sinne des Hörenwollens auf das Wort der Wirklichkeit (= sozusagen eine Präkonstruktion des christlichen Offenbarungsglaubens) verbleiben auch die weiteren Ausführungen zur Gotteserkenntnis. In welchem Verhältnis zur unbedingten Wahrheitsliebe steht z. B. K.'s Forderung, daß das Kriterium der Vollzüge, „in denen dem Menschen uneingeschränkte Transzendenz erschlossen wird", „im Tun selbst und in der Bereicherung, die es dem Menschen gewährt" (34f), liegen soll? Mit welchem Recht kann ein pragmatisches Kriterium die Wahrheit der Transzendenz erweisen? Geschichte und Psychologie können eine nicht endende Zahl von Beispielen dafür liefern, daß auch der Irrtum Bereicherung bringt. Damit soll nichts gegen das Tun, gegen den vollen Einsatz für die Mitmenschen, gesagt sein, aber als Kriterium der Wahrheitsfindung eignet es sich nicht. Außerdem wäre der durchaus vieldeutige Begriff der Bereicherung vorher zu präzisieren. Dem üblichen Sinn von Bereicherung läßt sich so mancher Einsatz für die anderen in extrem unhumanen Situationen nicht subsumieren. Er ähnelt oft eher einer approximativen Annihilation des eigenen Selbst und auch nach solcher Tat braucht sich keine innere Bereicherung einzustellen.

Die besagte Inkonsequenz zeigt sich auch in den Vollzügen selbst, die K. als transzendenzerschließend anführt. Zwar kann ihm zufolge der Vollzug des Glaubens als Erfahrung der eigenen Kontingenz, des eigenen Nicht-Gott-Seins (36f) allein noch nicht Gotteserfahrung oder Gotteserkenntnis sein, ebenso wenig der Vollzug der „Hoffnung als Erwartung, daß das leben-gewährende Geheimnis Wirklichkeit sei" (37f) und auch nicht der Vollzug der Liebe als Sinnerfahrung im zwischenmenschlichen Raum (38–40). Zur Gotteserkenntnis werden jedoch diese drei „Grundvollzüge" (40), wenn man sie „als eine dreigliedrige Bewegung des Menschen sieht, wobei die einzelnen Glieder sich gegenseitig tragen und bedingen: Die Erfahrung der Kontingenz und der Hoffnung läßt den Menschen Ausschau halten nach dem sinngewährenden Geheimnis, dem er sich verdanken und dem er sich in selbstloser Anerkennung anheimstellen darf. Die Liebe und der Dienst am Menschen als unmittelbare Sinnerfahrung wird dem Menschen auf dem Hintergrund der Hoffnung zu einem Zeichen, daß die Erwartung endgültigen Sinnes nicht leer und vergeblich ist" (40).

Auch wenn man im allgemeinen bereit ist, zuzugeben, daß das Ganze mehr sein und mehr an Qualitäten hervorbringen kann als jedes einzelne seiner Teile, so wird man doch in dem hier zur Debatte stehenden Fall die kritische Frage zu stellen genötigt sein, wie denn dem Zusammenschluß der drei Vollzüge etwas so Wesentliches wie die Gotteserkenntnis entspringen soll, wenn sie jedem dieser Vollzüge, als einzelner genommen, fehlt. Es handelt sich ja bei diesem Mangel um einen grundlegenden, der z. B. beim ersten Vollzug darin zum Ausdruck kommt, daß die Kontingenz als Zufälligkeit und Nichtnotwendigkeit des Menschen und seiner Welt viel anschaulicher und kräftiger als in irgendeiner theologischen Darstellung der Gottesbeweise in Vergangenheit und Gegenwart im Existentialismus oder in der Phänomenologie Merleau-Pontys behandelt wird, ohne daß sie eben wegen ihres Charakters als factum brutum, als einfach hinzunehmender Faktizität des Daseins nach einem Absoluten als der sie begründeten Macht riefe. Ein solcher Weg der Gründung des Kontingenten im Absoluten ist für viele schon deshalb nicht mehr gangbar, als ihnen das Geheimnis hier nur zurückverlegt erscheint: vom Geheimnis einer kontingenten Welt zum Geheimnis eines unbegreiflichen Gottes, was K. für seinen Gedankengang selber zugibt:

„. . . Gott bleibt das unbekannte Geheimnis, von dem wir nicht einmal recht sagen können, daß es ist . . . Andererseits verstehen wir aber alles von Gott; denn alles, was wir in dieser Welt verstehen, verstehen wir vom sinngewährenden Geheimnis her . . . In allem Innerweltlichen, das wir verstehen, verstehen wir Gott. Und doch bleibt er das unbegreifliche Geheimnis" (43).

So hält sich also die Inkonsequenz des Buches auch dort durch, wo es nicht mehr nur um die Voraussetzungen der Gotteserkenntnis, sondern um diese selbst geht. Einerseits wird die Möglichkeit eigentlicher Gotteserkenntnis geleugnet, andererseits sieht man in den drei genannten Vollzügen doch einen begründeten Weg zu Gott. Dafür noch einige charakteristische Belege: „Und feststellen können wir seine Wirklichkeit nicht, weil unser Zugang zu ihm nur im Vollzug der Hoffnung geschieht, die jedoch durch das Zeichen der Liebe als begründet erwiesen ist" (43). In diesem Text wird darüber hinaus noch übersehen, daß Liebe, und zwar tatkräftigste und aufopferungsvolle Liebe, auch im Horizont einer letzten Verschlossenheit des Daseins und eines radikal entschlossenen Willens zum Endlich-Kontingenten vollzogen werden kann, keineswegs also die Hoffnung auf Transzendenz als begründet erweist.

Der gleiche Kurzschluß, apodiktischer ausgedrückt, paar Seiten weiter: „Mitmenschliche Gemeinschaft, selbst eine solche, in der man sich anscheinend füreinander einsetzt, kann verletzend sein und als ›HÖLLE‹ erfahren werden. Als Hinweis auf Gott wird das Zueinander der Menschen erst erfahren, wenn die Einzelnen zuvor, wenigstens einschlußweise, ihre Zukunft und ihr Heil jenem Dabei-Seienden anvertraut haben, den wir Gott nennen. Dem Mitmenschen kann man erst Heil schenken, wenn man die Sorge um sein eigenes Heil dem überlassen hat, der größer als die von uns herstellbare Zukunft ist" (62f).

Im vorletzten Satz dieses Zitats läuft die Argumentation übrigens auf einen circulus vitiosus hinaus (vgl. auch 54f). Das letzte Kapitel des Buches exemplifiziert die eigenen Thesen bezüglich des Zugangs des Menschen zu Gott am »atheistischen Christentum« D. Sölles. Es kommt in seinen Ergebnissen nicht über das hinaus, was bereits der Rezensent in seinem Aufsatz „Kann ein Christ Atheist sein" (in: Wort und Wahrheit 24 [1969] 456–470) gegenüber der Position Sölles kritisch geltend gemacht hat.

In formaler, wissenschaftstheoretischer Hinsicht sind K.'s Wege zu Gott Sinn-Postulate, die man folgendermaßen umschreiben könnte: Gewisse menschliche Erfahrungen und Akte, wie die der prinzipiell unbegrenzt erweiterbaren Weltoffenheit, der universalen Hoffnung, der alle umfassenden Liebe gewännen im Falle des Wirklichseins eines absoluten Sinnes durchgehende Transparenz und Verstehbarkeit. Aber daß (absoluter) Sinn sein muß und daß unsere transzendierenden Anlagen sinnvoll sein müssen, ist nicht beweisbar, sondern stellt wiederum ein Postulat oder – wenn man so will – eine Hypothese dar, die zu setzen in Anbetracht des Verstehenwollens fundamentaler menschlicher Akte begründet erscheinen mag. K.'s Gedankengänge wären wohl weniger anfechtbar und weniger zwischen bibeltheologischer Phänomenologie der Akte des Glaubens, Hoffens und Liebens einerseits und philosophischer Reflexion über transzendierende menschliche Erfahrungen schwankend, wenn er sie transzendentalphilosophisch aufgebaut hätte, so wie das etwa sein Ordensbruder E. Coreth seit Jahren tut. Trotz des Scheiterns von K.'s Versuch muß gesagt werden, daß er Phänomene der Reflexion des Lesers darbietet, die das Fragen nach der Wirklichkeit absoluten Sinnes stets von neuem anregen werden und daß er dies in einer vor-

nehmen, von jedem theologischen Geheimvokabular freien Sprache tut.

Paillards Buch könnte man als interessante, autobiographisch gefärbte Konkretion dessen, was heute im Gespräch des Theologen mit dem Atheisten beherzigt werden muß, bezeichnen. Neue Einsichten, die für eine Theologie des Ahteismus relevant wären, bringt es nicht.

Wien Hubertus Mynarek

Schleißheimer, Bernhard: **Der Mensch als Wissender und Glaubender.** – Wien, Freiburg, Basel: Herder 1970. 224 S. Lw. DM 18.80

Der vorliegenden Abhandlung geht es um eine allgemeine Erörterung der Phänomene Glauben und Wissen sowie ihres Verhältnisses zueinander. Im Zentrum des Interesses steht aber der Mensch, „der nach Wissen strebt und der auf Glauben angewiesen ist" (24). Ohne ein spezifisch theologisch-apologetisches Ziel zu verfolgen, versucht der Verf., Notwendigkeit, Sinn und Bedeutung vor allem des im ‚Zeitalter der Wissenschaft' weitgehend zurückgedrängten Glaubens aufzuzeigen. Daß dieses Unternehmen jedoch gerade auch für die Theologie von eminenter Bedeutsamkeit ist, versteht sich indessen von selbst.

In subtilen und minuziösen sprach- und situationsanalytischen Einzeluntersuchungen werden im ersten Teil (31–168) die Begriffe Wissen und Glauben erhellt, während sie im zweiten, lediglich hypothetisch und fragmentarisch durchgeführten (171–209) als Grundfunktionen des menschlichen Lebensvollzugs skizziert werden. Die anthropologisch-metaphysischen Reflexionen dieses zweiten Teils sind gleichsam der Hintergrund, vor welchem die Ausführungen des ersten nur noch an Gewichtigkeit gewinnen. Das Augenmerk ist also in der Hauptsache auf den ersten, analytischen Teil zu richten.

Das hervorstehende Merkmal des Buches ist die konsequente Anwendung der analytischen Methode. Denn der Verf. erhofft sich weder von Definitionen noch von phänomenologischen Wesensbeschreibungen eine klärende Auskunft über Glauben und Wissen. Vielmehr versucht er im Anschluß an Wittgensteins Spätphilosophie, die Bedeutungsgehalte von Wörtern ihrem konkreten und lebendigen Gebrauch in je verschiedenen Situationen abzulauschen; sie eröffnen sich nämlich „erst in der Reflexion über ihren Gebrauch in sinnvoller Rede" (29). Eine Untersuchung zwischen ‚eigentlichem' und ‚uneigentlichem' Gebrauch von Wörtern lehnt er kategorisch ab (80f), zumal sie ja eine Beschreibung bzw. Definition ihres Wesens voraussetzen würde. Es wäre also kurzschlüssig, wenn man von wissenschaftstheoretischen Konzeptionen her bestimmen wollte, was ‚Wissen' sei; ebenso unzureichend wäre es natürlich auch, wenn man etwa ausschließlich die Theologie danach befragte, was ‚Glauben' sei. Der Ausgangspunkt für die Erörterungen kann also nur die heutige Alltagssprache sein: „Der heutige Sprachgebrauch ist Basis und Norm für unsere Reflexionen, aber nicht Schranke" (30). So wird z. B. die Etymologie dieser Wörter durchaus auch mitbedacht. Entscheidend ist aber die Analyse der Situationen, in welchen sinnvoll von Glauben und Wissen die Rede sein kann.

Für den Theologen sind vor allem die Ausführungen über den christlichen Glauben interessant, zumal sich der Verf. insbesondere mit den Vorwürfen Bubers (in seinen Zwei Glaubensweisen) gegenüber dem Christentum auseinandersetzt (166ff). Bubers Kritik erweist sich dabei als unzutreffende, einseitige Übertreibung. Denn erstens läßt sich die jüdische Glaubensweise nicht ausschließlich als Vertrauensverhältnis beschreiben; sie weiß sich nämlich durchaus auch an zu glaubende Aussagen gebunden. Zweitens ist aber auch der christliche Glaube ein bewahrendes Treueverhältnis und nicht einfach ein bloßes Für-wahr-halten von Fakten.

Noch bedeutsamer ist jedoch die Diskussion der Gewißheitsproblematik. ‚Gewiß sein' ist weder ‚wissen' (39f) noch ‚glauben' (77f), sondern vielmehr in gleicher Weise ein Zustand von beiden. Darum hebt der Verf. mit Nachdruck hervor, daß die Gewißheit beim Wissenden und beim Glaubenden eine und dieselbe ist. Eine Unterscheidung zwischen ‚subjektiver Gewißheit' und ‚objektiver Gewißheit' lehnt er ab, weil auch die letztere immer nur jeweils subjektiv erfahrbar ist. Es liegt also kein Unterschied in der Gewißheit beim Glaubenden und beim Wissenden, sondern allein in ihrer Begründung und Rechtfertigung. Während die Gewißheit des Wissenden letztlich in der Evidenz eines Sachverhalts begründet ist, beruht die Gewißheit des Glaubenden auf der Glaubhaftigkeit eines Sachverhalts bzw. auf der Glaubwürdigkeit der einen Sachverhalt vermittelnden Person. Im Vergleich mit ‚Wissen' ist ‚Glauben' damit qualitativ einerseits weniger und andererseits mehr: weniger, weil es der Evidenz eines Sachverhalts ermangelt, und mehr, weil es eine dem Wissen ganz und gar fremde personale Komponente besitzt. Als Vertrauen ist Glauben nicht weiter rational und sachlich begründbar. Denn der Grund des Glaubens ist nicht ‚objektivierbar'; er liegt in der (intersubjektiven) „‚Sphäre' zwischen den Personen, die einander Glauben schenken" (110).

Schließlich ist aber auch alles Wissen, auch die wissenschaftliche Forschung, nur unter der Voraussetzung eines Urglaubens möglich, „daß es eine Gemeinsamkeit des Sehens, des Erlebens, der Sprache gibt" (54).

Die Bedeutung dieser Abhandlung besteht darin, daß sie – von philosophischem Interesse geleitet – gezeigt hat, daß der Glaube eine eigenständige, unverzichtbare und für den Menschen konstitutive Größe ist, die niemals auf Wissen zurückgeführt werden kann. Der Verf. hat eindringlich darauf aufmerksam gemacht, daß ‚Glauben' und ‚Wissen', so sehr sie in manchen Situationen nahezu austauschbare Begriffe sind, da völlig inkommensurabel sind, wo ‚Glauben' ausschließlich in der Bedeutung von Vertrauen gebraucht wird. Dies ist aber gerade auch von der Theologie zu beachten.

Würzburg Günter Bleickert

Gläßer, Alfred: **Konvergenz.** Die Struktur der Weltsumme Pierre Teilhards de Chardin. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1970. XVI, 485 S. (Eichstätter Studien NF, Bd IV) Lw. DM 39.50

Wer den neuesten Stand wissenschaftlicher Auseinandersetzung mit dem umstrittenen Teilhard kennenlernen will, findet alle wünschenswerten Angaben in dem ebenso weit ausholenden wie klar gegliederten Werk G.s. Er zieht die wichtigste Literatur französischer, englischer und deutscher Sprache heran, auch unveröffentlichte Schriften stehen ihm zur Verfügung, und selbst zu Tagungsvorträgen nimmt er Stellung. Wer skeptisch fragt: wieder ein Buch über Teilhard, dem kann man antworten: ja, aber nicht eines, das aus schon Veröffentlichtem ein neues Buch von 485 Seiten macht. Der Verf. schmilzt das kaum mehr überschaubare Material in seine Analyse und Deutung des Teilhardschen Werkes ein und bietet bei aller Verwertung von schon Bekanntem eine selbständige Neuaussage.

Dieser Neuguß gelingt ihm, indem er das zeugende Prinzip der Weltsicht Teilhards zugrundelegt und herausstellt: die Konvergenz. Wie fruchtbar und ganz der Sache angemessen dieses Vorgehen ist, erweist sich in der Durchführung dieses Ansatzes für „Die Ordnungen des Natürlichen und Übernatürlichen" (Erster Abschnitt), in der „Kosmogenese und Christogenese" (Zweiter Abschnitt) und für das Verhältnis von „Geschichte und Heilsgeschichte" (Dritter Abschnitt). Teilhards evolutive „Welt konvergenten Typs" ist durchstrukturiert von Weisen des Konvergierens, die in analog abgewandelten Formen wiederkehren und so die Verschiedenheit der Bereiche nicht verwischen, aber auch kein „Trennungsdenken" zulassen.

Es sind aktuellste Fragen wie das Verhältnis von Natur und Übernatürlichem, das hier in theologischer Gründlichkeit erörtert und durch ein beziehungsreiches Denken in die gegenwärtige Diskussion eingefügt wird. Das gleiche trifft zu für das Zusammen von Gott, Christus, Mensch und Welt. Und in beiden Fällen werden wertvolle Anregungen selbst für die Verkündigung geboten. Gerade das liegt ganz im Sinn und Geist Teilhards, der der größer gewordenen Welt den „größeren Christus" zeigen will. Auch das dornige Problem der „Ur- und Erbsünde" wird nicht umgangen und der Weg gewiesen, der mit Teilhard „zur Überwindung des Dilemmas zwischen existentialistischer und naturalistischer Interpretation" beschritten werden kann (195ff). Der Zusammenhang zwischen „Geschichte und Heilsgeschichte" und die diesbezüglichen Auffassungen von Philosophen und Theologen, die in beherrschender Kenntnis und mit selbständigem Urteil verwertet werden, bilden eine besonders wichtige Leistung des Autors. Wird doch nicht selten Teilhard dahin mißverstanden, als ob die eigentliche Geschichte von einer naturhaft notwendigen Evolution aufgesogen würde.

In der Kritik an Fehldeutungen bestimmt und vornehm erarbeitet der Verf. ein ebenso positives wie ausgewogenes Urteil über das Gesamtwerk Teilhards. Quellen, Literaturverzeichnis, Personen- und Sachregister beschließen die Arbeit, die für das rechte Verständnis Teilhards einen wesentlichen und weiterführenden Beitrag liefert.

Gars Alois Guggenberger

Strunk, Reiner: **Politische Ekklesiologie im Zeitalter der Revolution.** – Mainz, München: Grünewald, Kaiser 1971. 328 S. (Gesellschaft und Theologie / Systematische Beiträge Nr. 5) DM 20.–

Die bei Jürgen Moltmann angefertigte Dissertation greift ein überaus aktuelles Thema auf, nämlich die Frage nach dem Wesen und den Möglichkeiten politischer Theologie. Der Verf. behandelt das Thema historisch. Mit einer Fülle von Material, das von einer außerordentlichen Belesenheit zeugt, zeichnet er an Hand von fünf Gestalten, Novalis, Schleiermacher, Menken, J. Stahl, A. F. C. Vilmar, die Antwort der evangelischen Theologie auf das Ereignis der Französischen Revolution in den ersten beiden Dritteln des 19. Jahrhunderts nach. Er kann dabei in überzeugender Weise dartun, daß die theologische Antwort auf das Geschehen der Französischen Revolution und ihrer Folgen im Raume der evangelischen Theologie im wesentlichen ekklesiologisch artikuliert wurde. Durch die Herausforderung der Revolution tritt die Kirche in einer ganz anderen Weise als vorher in den Mittelpunkt des theologischen Denkens. Die Frage nach der Kirche aber wird – dieser These wird man zustimmen können – „über die engere innertheologische Diskussion hinaus . . . als eine gewichtige politische Frage verhandelt" (12).

Im einzelnen kann Strunk auf geradezu spannende Weise zeigen, wie zunächst bei Novalis und Schleiermacher die Kirche als der Ort angesehen wird, an dem die Prinzipien der Revolution zur Wahrheit ausgebildet werden können (88). Angesichts der Vieldimensionalität des Denkens Hardenbergs erscheint die gegen Samuel gerichtete Behauptung St. gerechtfertigt, daß Hardenberg keineswegs einfachhin von den gegenrevolutionären Strömungen seiner Zeit geprägt worden sei (29), sondern vielmehr positiv die Anliegen der Revolution aufgegriffen habe. Sehr gut arbeitet St. die theologisch wichtige Einsicht heraus, daß bereits Novalis dabei die qualitative Unterscheidung zwischen irdisch vollendeter Kirche und ewigem Reich aufgehoben habe (49). Die Struktur der derart angestrebten politischen Wirklichkeit aber zeigt sich wie. St. angesichts der Staatsschrift des Novalis mit Recht bemerkt, als Du-archie und nicht als Monarchie (34).

Es ist überaus interessant zu verfolgen, wie von dieser anfänglichen, vieldimensionalen und fantasiereichen ekklesiologischen Rezeption der Anliegen der Revolution über Schleiermacher, der den konkreten Ort der Freiheit (und damit den Ansatzpunkt für die Wirklichkeit der Kirche) in der Geselligkeit sieht, das parallel zur Revolution laufende Kirchenverständnis schließlich in ein antirevolutionäres Verständnis der Kirche umschlägt. Das Kapitel C, IV „Ansätze für eine antirevolutionäre politische Theorie der Kirche" (88ff) dürfte dabei einen wichtigen Schlüssel für das Verständnis der theologischen Geschichte des 19. Jahrhunderts überhaupt bieten. Man wird St. recht geben dürfen, wenn er gerade in der bei Schleiermacher einsetzenden elitär-spiritualistischen Deutung der Kirche, welche für die gesellschaftspolitischen Abzweckungen der revolutionären Ideen kein Interesse mehr hatte (90) einen Grund für den Umschlag sieht (87ff). Des näheren schreibt St. Schlegel und seinem Verständnis von Kirche und Hierarchie bei diesem Prozeß eine entscheidende Rolle zu. Schlegel hat nach St. das Prinzip des an die Hierarchie gebundenen „politischen Katholizismus" (94) gefunden. Leider wird gerade diese wichtige These nur ganz knapp belegt und nicht ganz ausgearbeitet. Es zeigt sich hier ein dringendes Desiderat an. Eine Arbeit über das Kirchenverständnis Schlegels und dessen Auswirkungen ist längst fällig. Schlegel sucht nach St. das Prinzip, welches dem aus dem Demokratismus entspringenden Despotismus steuert. Er findet dies aber in der katholischen Hierarchie.

Dem sich hier anbahnenden Kirchenverständnis verbinden sich sodann Strömungen, die von der Erweckungsbewegung herkommen. Paradigmatisch zeigt St. diese an G. Menken auf. Wobei er m. E. sehr richtig ein besonderes Augenmerk auf die der Erweckungstheologie zugrunde liegende philosophische Position hat (111ff). Der geistesgeschichtliche Zusammenhang zwischen Biblizismus und Empirismus verdient gerade angesichts der heutigen theologischen Situation Beachtung. Das zusammenfassende Kapitel über die Wirkungen Menkens auf die neue lutherische Theologie einerseits und die preußische Restaurationsbewegung andererseits (149) bietet wichtige Einblicke in das Werden des Konservativismus des 19. Jahrhunderts.

Als den die antirevolutionäre Ekklesiologie zu ihrem Höhepunkt bringenden Denker stellt St. sodann Friedrich Julius Stahl vor, dessen Abhängigkeit von Schelling und Jacobi er herausarbeitet (172). Andererseits glaubt St. aber auch katholische Einflüsse, so vor allem von Möhler her (196,209) feststellen zu können. St. bringt Stahls Ekklesiologie unter das Stichwort des „Politischen Protestantismus", dessen geistige Kernpunkte die „bestimmte Irrationalität" einerseits und die der Gemeinde entgegengesetzte Anstaltlichkeit der Kirche andererseits sind. Durch beides zugleich wird die Kirche zum „höchsten Ziel" und zur „Stütze" des Staates in einem, damit aber gerade zur Rechtfertigerin des Bestehenden, das sich im Erbmonarchen personifiziert. St. sieht in Stahls Ekklesiologie das Musterbeispiel einer verhängnisvoll fehlgeschlagenen politischen Theologie (192), so sehr er auch immerhin betont, daß Stahl den Mangel des eschatologischen Moments in Hegels Philosophie erkannt und Kirche als verbindlichen Ausdruck des eschatologischen Vorbehalts postuliert habe (200). Welche Gegenwartsrelevanz St. Stahl beimißt, geht daraus hervor, daß er keine geringeren Theologen als Otto Dibelius und W. Künneth in Parallele zu Stahl setzt (225–228).

Die geschichtlichen Darlegungen schließen mit einem instruktiven Kapitel über A. F. C. Vilmar, der in einem apokalyptischen Kontext, in welchem die Revolution als die Macht des Bösen schlechthin erscheint, den pädagogisch-politischen Auftrag des geistlichen Amtes noch stärker herausarbeitet.

Im ganzen gibt die Arbeit so einen hervorragenden Einblick in das Werden der protestantischen politischen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts. Es zeigt sich, wie überaus fruchtbar die Fragestellung St.s ist. Und man kann nur wünschen, daß ähnliche Untersuchungen über die katholische politische Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts in Gang kommen.

Bei der Fülle des dargebotenen Materials müssen allerdings eine Reihe von Details unausgearbeitet bleiben. Wenn Wünsche an die Arbeit anzumelden sind, dann allenfalls hier. So wäre es z. B. sicher nützlich, wenn die für die Romantik zentrale „unmittelbare Anschauung", die nach St. alle Rationalität sowohl in Gott wie in der Offenbarung ausschließt (176) nicht nur als Begriff gesetzt, sondern hinsichtlich ihres (z. B. von Schelling behaupteten, von Hegel kritisierten) Verhältnisses zur Vernunft erörtert würde. Auch die „bestimmte Irrationalität", die in Zusammenhang mit der Theologie Stahls ein Interpretament des Verf. ist (er belegt sie etwa mit „Seele" und „Heimat") bedürfte einer genauen Erörterung. „Geschichte" ist eine weitere Vokabel, die gerade in einer theologiegeschichtlichen Darstellung des Zeitalters Hegels und Droysens einer eingehenderen Darlegung bedürfte. Ebenso würde man wünschen, daß die Stellung der Autoren zu der sozialen Frage, auf die St. lediglich bei Vilmar kurz zu sprechen kommt (270ff), und sei es auch nur im Sinne einer ausdrücklich festgestellten Fehlanzeige mit in die Untersuchung einbezogen würde. Es könnte dann nämlich noch deutlicher der Schluß belegt werden, den St. m. E. mit Recht aus seinen Darlegungen für eine heutige mögliche „politische Theologie" zieht, nämlich daß sie sich an ihrer konkreten ekklesiologischen Vermittlung bewähren müsse. Sonst fehlt in der Tat das Subjekt. Man kann der Schlußthese St.s, die er im Anschluß an einige Sätze von J. B. Metz entwickelt, daß nämlich das christliche Dasein "als das jetzt schon wahrgenommene Angebot des Lebens" keinen reinen Suspensionswert darstellen dürfe, sondern mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit vermittelt werden müsse (315) nur zustimmen. St. sieht den Krebsschaden der von ihm dargelegten Entwicklungslinie darin, daß durch sie am Ende „Evangelium und Gesetz auf eine unversöhnbare Alternative festgelegt" werden (315). Läuft das aber dann nicht auf die durchaus „katholische" These hinaus, daß das Leben nach dem Evangelium (und damit die Wirklichkeit der Kirche) sich dadurch bewähren, daß sie die geschöpfliche Wirklichkeit (welche in der katholischen Theologie lange unter der Chiffre „Natur" verhandelt wurde) in einem gestaltenden Prozeß „aus Gnade" ernstnehmen?

Freiburg Bernhard Casper

Christ zwischen Kirche und Politik. Notwendigkeit und Not des Dialogs. (Internationales Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg. Achtes Forschungsgespräch. Hrsg. von Franz-Martin Schmölz) – Salzburg, München: Anton Pustet 1969. 278 S.

Das vorliegende Werk geht auf ein im Jahre 1967 in der Akademie Wolfsburg veranstaltetes Forschungsgespräch zurück. Es setzt sich jeweils zur Hälfte aus Referaten und der Wiedergabe von Diskussionen zusammen. Sein Thema besteht in einer kritischen Bestandsaufnahme des Dialogs von Kirche und Staat bzw. Christentum und Politik, insbesondere des christlich-marxistischen Dialogs. „Es sollte der Beweis erbracht werden, daß die Gefahren des Dialoges nicht so groß sind, daß der Dialog selbst – grundsätzlich – möglich sei, daß die Diskussion von politischen Sachfragen zwischen Menschen verschiedener Auffassungen sinnvoll ist und zu Ergebnissen führen kann... Wir sind der Meinung, daß uns dieser Beweis weitgehend gelungen ist..." (8).

Dieses recht selbstbewußte Fazit des Herausgebers wird durch die Texte jedoch kaum gedeckt. Unter dem Titel „Das neue Gesicht des alten Marxismus" referiert F.-M. Schmölz einige Thesen aus Adam Schaffs Werk „Marxismus und das menschliche Individuum" (13–30). – A. Schwan steuert einen hervorragenden Aufsatz „Leszek Kolakowskis Philosophie des permanenten Revisionismus" bei, der freilich schon etwa

zur gleichen Zeit an anderer Stelle veröffentlicht wurde; wir können uns deswegen eine genaue Wiedergabe erlassen. – F. Horner erörtert „Bedingungen und Grenzen des Dialogs" (53–75). – Msgr. E. Klausener spricht als ein „Mann der kirchlichen Praxis" über den „Dialog zwischen Ost und West" (73–92). – E. Weinzierl setzt hinter den Titel ihres Referates „Selbständigkeit des Laien nach dem Konzil?", das sie mit viel Differenziertheit, historischen Analogien und beträchtlichem Engagement geschrieben hat, ein unübersehbares Fragezeichen (93–112). W. Pfeifenberger, „Abrüstung und Verzicht auf Atomwaffen", analysiert sehr skeptisch die weltpolitischen Bedingungen einer globalen oder partikularen Abrüstung (113–134); auch wenn gewisse Einzelheiten dieser empirisch angelegten Studie inzwischen durch die rapide gewachsene Friedensforschung natürlicherweise überholt sind, bleibt die Kritik am Wettrüsten gültig, die Aussicht auf Frieden durch Abschreckung illusionär und die Perspektive eines womöglich atomar ausgetragenen Weltbürgerkrieges erschreckend. – Th. Mayer-Maly würdigt die Pastoralkonstitution des Konzils, weil sie „die Problematik Krieg und Frieden nicht in einer simplen pazifistischen Weise analysiert hat, sondern in ihren ökonomischen Beziehungen gesehen hat"; zugleich kritisiert er aber den „caritativen" Aspekt, unter dem die Ökonomie gesehen werde, insbesondere in der Entwicklungshilfe; Mayer-Maly glaubt hier jedwede moralischen Gesichtspunkte ausklammern zu können, zugunsten einer fachorientierten ökonomischen Ordnungsaufgabe gemäß neoliberalem Marktmodell (135–147). – F. Ermacora demonstriert in seinem Beitrag „Menschenrechte als Grundlage für den Frieden" am Beispiel der sog. „Staatenbeschwerde" bei der UNO die Machtlosigkeit des Rechts angesichts politischer Gewalt. Sein Vorschlag, die Erziehung der wenigen verantwortlichen Staatsmänner für die Menschenrechte einer allgemeinen „moralischen Aufrüstung" vorzuziehen, kennzeichnet eher den Grad der Verzweiflung als einen Ausweg (149–156). – Die anschließenden Diskussionsbeiträge lassen sich nicht in wenigen Worten resümieren; sie bestehen über lange Strecken vor allem in zurecht oft kritischen Stellungnahmen Schwans und Weinzierls gegen die Thesen von Schmölz, Horner, Klausener und Mayer-Maly; letzterer zieht vorwiegend juristische und ökonomische Argumente heran, die hier nicht debattiert werden sollen.

F.-M. Schmölz spricht „vor dem Hintergrund eines gigantischen ideologischen Machtkampfes" (13) von einem radikalen Gegensatz zwischen dem Menschenbild der „abendländisch-christlichen Philosophie" und der offiziellen kommunistischen Ideologie. Dieser Gegensatz soll jedoch, wie auch Paul VI. forderte, durch Kooperation abgelöst werden. Sch. gibt überdies zu verstehen, daß nach dem o. a. Buch von A. Schaff der bislang gültige ideologische Gegensatz aufgesprengt sei – seit „wenigen Monaten" heißt es rätselhafterweise, da dieses Buch doch schon fast zwei Jahre vorlag (14). Es folgt eine etwas eklektische Auswahl von Zitaten, die jedoch keineswegs den behaupteten radikalen christlich-abendländischen und kommunistischen Gegensatz durchbrechen, sondern ihn eher auf anthropologischer Ebene zu zementieren scheinen. Also doch nichts Neues bei Schaff? In haarsträubender Simplifizierung reduziert Sch. den Gegensatz darauf, daß für Schaff das höchste Gut des Menschen der Mensch, für den Christen aber Gott sei (21). So heißt auch das Fazit „auf der Ebene des Geistes und der Philosophie" ..., „daß weiterhin Glauben gegen Glauben steht ... – wenigstens solange als der Marxismus die Möglichkeit, daß der Mensch auch ohne übernatürliche Offenbarung mit Hilfe seines natürlichen Verstandes die Existenz Gottes sicher erkennen kann, als undiskutierbar ablehnt" (30). Auf viele ungenaue Einzelheiten und höchst anfechtbare Alternativen ähnlicher Art kann nicht näher eingegangen werden. Befremdlich bleibt insgesamt noch der Anschein der Originalität: Seit 1960 gibt es mindestens 6 wichtige Veröffentlichungen Schaffs in deutscher Übersetzung; die Frage, inwieweit Schaffs linguistisch-wissenschaftstheoretische Arbeit und seine Aneignung des französischen Existenzialismus eine viel tiefer sitzende, für den Dialog langfristig bedeutendere Veränderung im Marxismus darstellt, geht in der Häufung anthropologischer Allgemeinplätze unter, damit leider auch eine angemessene Deutung dieser inzwischen abgeschlossenen anthropologischen Phase der Marxismus-Erneuerung.

Auch der Beitrag von F. Horner häuft Banalitäten, so etwa die Erkenntnis, daß kirchliche Diplomatie und Mission nicht unbedingt mit Dialog gleichzusetzen sind; in Abs. 3) wird unter dem Titel „Die biblische Begründung" gleich im ersten Satz erklärt, daß auf diese Begründung des näheren nicht eingegangen werden könnte; so bleibt es bei Mt 7,12 (goldene Regel). Ort des Dialogs, schreibt H., sei das Symposion von Fachleuten und die wissenschaftliche Publikation (63); wie aber verträgt sich das mit der ebd. vorgetragenen Behauptung, der Christ habe einen Zweifrontenkampf zu führen: „Einerseits gegen den Materialismus an sich und andererseits gegen (?) die Anforderungen wissenschaftlicher Methoden"? Überhaupt scheinen es vor allem die Marxisten und Kommunisten zu sein, die diesen Dialog durch politischen Mißbrauch torpedieren wollen. Deswegen auch sei die Publizität des wissenschaftlichen Dialogs so problematisch, weil sie den Durchschnittsleser „hoffnungslos verwirrt" (70). So dumme Schäfchen, wie dieser schulmeisterliche Beitrag meint, lohnte es sich wohl kaum noch zu behüten.

Wohltuend dagegen abstechend wartet Msgr. Klausener mit einer Fülle ernüchternder Fakten auf. Er nennt sich selbst einen Mann der kirchlichen Praxis (73); im Verlauf seines Referates bzw. der gedruckten Diskussionsbeiträge erweist sich dieser Anspruch jedoch als Rechtfertigung jener anti-theoretischen Einstellung, die sich „realistisch" oder „pragmatisch" zu nennen liebt. K. macht aus seiner massiv antikommunistischen Haltung kein Hehl und reagiert geradezu gekränkt auf gewisse Äußerungen K. Rahners und J. B. Metz' in der Paulus-Gesellschaft. „Rahners Gott der absoluten Zukunft ist eher der Gott der Philosophen als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ... Rahners Entwurf einer Theologie der Zukunft ist eher philosophisch als theologisch konzipiert." Die Thesen von Metz und Rahner seien kaum biblisch begründet; insgesamt scheint der Dialog für K. eine Form des Defaitismus zu sein (85). Man wird ihm gewiß zustimmen, daß die Praxis der DDR nicht gerade geeignet ist, in Euphorie für einen Dialog mit Marxisten zu geraten; andererseits erweckt er jedoch den Eindruck, als ob die Kirchen in der DDR ein völlig rechtloses Objekt permanenter Schikanen und Verfolgung seien. Mehr noch als dem in der Paulus-Gesellschaft praktizierten Dialog mißtraut K. der von der DDR organisierten „Berliner Konferenz katholischer Christen aus europäischen Staaten"; dort würden jugendliche, unerfahrene Idealisten und Pazifisten von geschulten Kommunisten lediglich zu politischen Zwecken mißbraucht: Anerkennung der DDR. Nur: sind dies theologische oder private politische Sorgen K.'s? Als ziemliches Fehlurteil hat sich inzwischen die Behauptung erwiesen, Roger Garaudy läge auf der parteipolitischen Linie „keineswegs nur der KPF, sondern auch der KPdSU" (90). Nicht nur hier hat das Freund-Feind-Denken den Blick getrübt: Wenn P. Wetter SJ schon vor einigen Jahren feststellte, daß im hierarchischen Aufbau und in der ontologischen Scholastik des Katholizismus und des Kommunismus gewisse formale Parallelen bestünden, so gilt das offenbar auch für die Mentalität der Funktionäre des jeweiligen Systems. K. argumentiert just so, wie er es kommunistischen Taktikern unterstellt. Auch die wiederholt vorgebrachte Klage, die christlichen Dialogpartner seien fast nie ausreichend informiert über Ideologie und vor allem Praxis des Kommunismus, ist nicht falsch, aber auch nicht frei von Widerspruch: Schließlich hat man es dieser antikommunistischen Mentalität zu verdanken, daß jahrelang eine seriöse, über esoterische Zirkel hinausreichende Diskussion des Marxismus unmöglich war.

Sicherlich ist es sehr heilsam, gegen überschwengliche Dialog-Emphase und einseitige Beschwörung großer marxistischer Ideale die wahrlich oft nur allzu graue Wirklichkeit des kommunistischen Alltags zu reklamieren. Gewiß auch ist es richtig, den Unterschied zwischen einer Diskussion von freigestellten Intellektuellen bzw. Avantgardisten gegen die keineswegs besonders avantgardistische politische Praxis abzusetzen. Aber soll man deswegen den Dialog höchstens auf ein „ehrliches Gespräch von Mensch zu Mensch" (92) beschränken und sich im übrigen in die Konfrontation des kalten Krieges wieder einigeln?

Inzwischen ist auch die kirchliche Diplomatie über diesen Stand längst hinaus. – Eine keineswegs unkritische, aber sehr viel souveränere Position, die im übrigen durch die bisherige Entwicklung weitaus mehr bestätigt wurde, nehmen A. Schwan und E. Weinzierl ein. Wären ihre Beiträge nicht in diesen Band aufgenommen, so müßte man sagen: Das vorliegende Buch ist entbehrlich; es war schon veraltet, als es erschien.

Bonn Werner Post

Frey, Christofer: **Mysterium der Kirche – Öffnung zur Welt.** Zwei Aspekte der Erneuerung französischer katholischer Theologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 317 S. (Kirche und Konfession Bd 14) br. DM 36.–

Die konfessionelle Ökumene zwischen evangelischen und katholischen Theologen in Deutschland dürfte wohl stärker vorangeschritten sein als die sprachliche bzw. theologische „Ökumene" zwischen französischen und deutschsprachigen katholischen Theologen. Mit Ausnahme des Schrifttums von T. de Chardin sind die Werke namhafter fran-

zösischer Theologen und Philosophen (vor allem Blondel) mehr genannt als wirklich bekannt. – Sowohl dem interkonfessionellen Gespräch als auch dem Brückenschlag zur neueren französischen katholischen Theologie dient die oben genannte Dissertation von Christofer Frey.

Dem Autor geht es darum, zwei wesentliche Anliegen bzw. Aspekte der Erneuerung der französischen Theologie darzustellen: das Mysterium der Kirche und ihre Öffnung zur Welt. Dabei will er sich vor allem auf die einschlägigen Gedanken jener Theologen stützen, welche die in sich unterschiedlichen Strömungien zu geraten (vgl. den Überblick bei W. Theurer, Das und in der Folge mit ihren Überlegungen namhaften Einfluß auf das II. Vatikanische Konzil ausgeübt haben: M.-D. Chenu, Y. M.-J. Congar und H. de Lubac, aber auch J. Daniélou, H. Bouillard, Y. de Montcheuil, L. Charlier usw.

Eingeleitet werden die Ausführungen mit einigen wesentlichen Momenten der Geistes- und Theologiegeschichte des französischen Katholizismus seit dem 19. Jahrhundert, die für das Verständnis dieser Untersuchung von Bedeutung sind. Das Interesse des Lesers wird dabei insbesondere auf die bewegten Jahre um und nach 1930 gelenkt, als der französische Katholizismus gesellschaftspolitisch differenzierter wurde, aber ebenso auf die für die französische Theologiegeschichte epochalen Werke „Une Ecole de théologie" (eine Programmschrift Chenus über das Ordensstudium in Le Saulchoir), Congars ökumenischen Versuch „Chrétiens désunis" und „Catholicisme" (über die sozialen Aspekte des Dogmas) von de Lubac (alle Werke Ende der 30iger Jahre) und auch auf die Einwirkung des Kriegsgeschehens auf die französische Theologie. – Breiteren Raum nimmt die Diskussion um die Nouvelle-théologie ein, die durch das Spektrum von 3 Stichworten: Begriff der Theologie, Relativismus und Natur–Übernatur betrachtet wird. Da die führenden Theologen dieser Strömung intensiv Dogmen- bzw. Theologiegeschichte betrieben haben, versuchten sie durch das Ressourcement (zurück zu den Quellen) – d. h. in der Rückbesinnung vor allem auf die biblischen Quellen, die liturgischen Texte und die Vätertheologie – das Mysterium der Kirche und ihre Funktion in der modernen Welt für die Gegenwart lebendig werden zu lassen. Aus diesen methodischen Gründen findet der Autor den Begriff Nouvelle-théologie eigentlich „unangemessen".

Nach dieser langen historischen „Einleitung" geht die Untersuchung in einem zweiten Teil auf das ekklesiologische Gedankengut der genannten Theologen ein. Die Aufmerksamkeit gilt vor allem dem Wort „Mysterium", das so vielschichtig ist, daß es sich gegen eine Definition wehrt und deshalb anhand seiner „Funktionen" untersucht werden muß (heilsgeschichtliche, eschatologische und andere Dimensionen). – Das christologische Mysterium der Kirche wird nach zwei Seiten hin entfaltet: die Inkarnation spricht vom Fortleben Christi in seiner Kirche und der Begriff „Leib Christi" meint die Einverleibung der Glieder. Gerade im letzten Gedanken traten die eigentlichen Anliegen der kirchlichen Erneuerung in Frankreich besonders deutlich hervor, denn die französischen Theologen ließen sich eher von der Spiritualität der Laienbewegung inspirieren und weniger von der römischen Schule, die stärker das Verhältnis von Haupt und Leib bzw. die hierarchische Struktur reflektierte. – Die Dimensionen der Katholizität des Kirchenmysteriums wird insbesondere durch die Laien-Theologie (Chenu, Congar, de Montcheuil), durch die Ökumene (Congar), durch das Interesse an anderen Religionen (de Lubac) und durch die Mission nach innen und außen ersichtlich.

Im dritten Teil des Werkes wird das Verhältnis von Kirche und Welt bzw. die Öffnung zur Welt mit theologischen Begriffen (Katholizität nicht nur als Ausbreitung, sondern auch als Gegenwart in der Welt; Natur-Übernatur im Zusammenhang einer theologischen Anthropologie, Inkarnation und Eschatologie usw.) und Motiven der Frömmigkeit bestimmt; und im Anschluß daran werden die Ergebnisse der grundsätzlichen Überlegungen praktisch erprobt (Christ und Gesellschaft bei Chenu: socialisation und personnalisation; Strukturreform, Realismus, Theologie der Arbeit; Kirche und Staat bei de Lubac und Congar).

Im abschließenden Teil werden noch einige offengebliebene Fragen behandelt (z. B. Kirche als Horizont der Theologie) und die von daher sich ergebenden Fragen des Verhältnisses von Ekklesiologie zur Theologie, Christologie, Pneumatologie usw. Des weiteren wird die Leistungsfähigkeit eines „exegetischen" Dialoges über den Kirchenbegriff diskutiert und Ergebnisse der französischen Kirchentheologie mit der reformatorischen Theologie verglichen. – Den Abschluß bilden zwei Exkurse zu H. de Lubac „Sur les chemins de Dieu" und zu Congars Verständnis des Protestantismus.

Bei der Fülle des gesichteten Materials und der behandelten Gesichtspunkte ist es für den Rezensenten kaum möglich, die Auswahl der behandelten Autoren und der thematischen Schwerpunkte, die Kriterien für Wertungen und Überlegungen und alle Angaben genau und bis ins Detail hinein zu verifizieren bzw. zu falsifizieren. Bei der Bedeutung des Werkes würde man es sich auch zu leicht machen, wollte man sich zu sehr auf sporadische Einseitigkeiten und Kleinigkeiten einlassen.

Der Autor ist stets bemüht zu zeigen, aus welchen Quellen und mit welcher Sensibilität für die jeweils anhängigen Probleme und Fragen die von ihm zur Sprache gebrachten Theologen das theologische Traditionsgut (Vätertheologie; aber auch I. A. Möhler, der seinerseits ja auch traditionsbezogen ist) aufgebrochen haben. Die „eigentliche Leistung der theologischen Erneuerung in Frankreich liegt darum nicht so sehr in der Interpretation und Neubelebung überkommener Gedanken zu gegebener Zeit, sondern in der Entschlossenheit, die sie die ganze Weite der Kirche ergründen ließ" (153).

Sowohl von der Zielsetzung der Untersuchung als auch vom Material und der geschichtlichen Situation der behandelten Theologen her und auch infolge der verschiedenen Untersuchungsmethoden (Texthermeneutik, geschichtliche Analysen, Übersetzungen etc.) versteht es sich von selbst, daß die Arbeit im Spannungsfeld zwischen vielen Polen liegt.

Eine große Schwierigkeit ergab sich aus der Verbindung von Historie und Systematik. Diese Schwierigkeit wurde dadurch erhöht, daß die Untersuchung keine einheitliche Strömung in der französischen katholischen Theologie der Gegenwart aufweisen konnte (250), sondern lediglich viele gemeinsame Themen und Ausgangspunkte des Denkens. – Bei der Behandlung dieses disparaten „Stoffes" hat der Autor eine Stärke für das Detail und eine kritische Unterscheidungsgabe an den Tag gelegt. Vermutlich werden u. a. dadurch die einzelnen Positionen nicht voreilig harmonisiert, eine Gefahr, die doch leicht vorhanden gewesen wäre. Andererseits leidet gerade die geschichtliche Darstellung und die kausal-genetische Entwicklung der verschiedenen Fragestellungen unter dem Zwang der notwendigen Systematisierung (man vgl. einmal einige Titel mit dem darunter behandelten Stoff!). Die Historie ist zuweilen eher Material statt „Geschichte". Der Autor hat dies jedoch selber deutlich gespürt, schiebt er doch häufig Vorüberlegungen, Querverbindungen und vor allem Zusammenfassungen in den Gang seiner Darstellungen ein, wodurch eine gewisse Bündelung des Materials geschieht, was für den Leser äußerst hilfreich ist.

Man wird B. Dupuy, Professor in le Saulchoir gerne beipflichten, wenn er sagt: „Für jeden, der die theologischen Neuerungen, die in Frankreich zwischen 1935 und 1955 auftraten, kennenlernen möchte, bildet die Arbeit von Frey eine bemerkenswerte Einführung und eine Anregung zum Nachdenken." Das Buch ist ohne Zweifel geeignet, die Horizonte durch den Brückenschlag zu den französischen Theologen zu erweitern, und verdient deshalb, in diesem Sinn als „Pflichtlektüre" für deutschsprachige Theologen angepriesen zu werden.

Abschließend sei noch vermerkt, daß sich das Anliegen dieser Arbeit von Frey in guter Gesellschaft der internationalen theologischen Zeitschrift „Concilium" befindet. Sowohl Autoren als auch Themen dieser Arbeit sind im Verlaufe der letzten Jahre auch in Concilium zu Wort gekommen: Y. Congar (I,1; II,1,5; III,1; IV,1; V,8/9; VI,4,8/9), Bouillard (I,6), R. Aubert (I,7; VI,8/9), G. Fessard (II,6), und H.-M. Féret (III, 11) etc.

Münster Leo Karrer

Keller, Max: **„Volk Gottes" als Kirchenbegriff.** Eine Untersuchung zum neueren Verständnis. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger 1970. 330 S. kart. **DM 19.80**

„Die katholische Ekklesiologie unseres Jahrhunderts bevorzugte einseitig den Leib-Christi-Begriff" (277). Die Kirchen-Konstitution des Vaticanum II schuf dadurch Wandel, daß sie dem Begriff ‚Volk-Gottes' als gleich bedeutsamem Begriff ein ganzes Kapitel widmete. Die Entwicklungsgeschichte und die Bedeutung dieses Kirchenbegriffes sind das erklärte Ziel dieser Arbeit, die von der theol. Fakultät S. Anselmo in Rom als Dissertation angenommen wurde.

1. Die Begriffsgeschichte eröffnet ein historischer Überblick über die Verwendung des Volk-Gottes-Begriffes in der patristischen und scholastischen Theologie (bes. des Augustinus und des Thomas v. Aquin), bei den Reformatoren und im Tridentinum. Dieses Kapitel mußte sich mit der Wiedergabe der einschlägigen speziellen Untersuchungen begnügen und teilt darum auch zwangsläufig die Schwächen der gegenwärtigen Forschung (z. B. der Erforschung der mittelalterlichen Volk-Gottes-Theologie). Des Thomas von Aquin Ausführungen in S. c. g. IV c 76 verdienten größere Beachtung! – In

der restaurativen Theologie des Vaticanum I, der sie tragenden und begründenden, bzw. kritisch umgebenden und begrenzenden Theologie des Johann A. Möhler und der sogenannten Römischen Schule blieb die theol. Idee des Gottesvolkes samt der Kirchenlehre auf der Strecke, und zwar nicht nur deshalb, weil das am 21. 1. 1870 vorgelegte und diskutierte Schema de Ecclesia Christi wegen der politischen Wirren nicht verabschiedet werden konnte, sondern weil die vorherrschende Kirchenlehre (aus apologetischen Gründen) zu sehr mit Fragen und Themen der Verfassung, des hierarchischen Amtes und des päpstlichen Jurisdiktionsprimates beschäftigt war. Eine bibeltheologische und heilsökonomische Klärung des Begriffes ‚Volk-Gottes' ist unerläßliche Voraussetzung für dessen Verwendung in der Ekklesiologie, und zwar auch deshalb, weil dieser Begriff in der reformatorischen Staats- und Gesellschaftslehre übel strapaziert worden ist. Die mißliche Verwendung des Volk-Gottes-Begriffes in der neuzeitlichen Staatslehre sollte nicht einfach übergangen werden in einer Analyse der Begriffsgeschichte, weil die Zurückhaltung der kath. Theologie gegenüber diesem Begriff in der Geschichte möglicherweise darin ihren Grund hat. (Vgl. die Auseinandersetzungen über die Volkssouveränität im 16. und 17. Jahrhundert!).

In der ekklesiologischen Neubesinnung zwischen Vaticanum I und 1943 (Enzyklika ‚Mystici corporis' Pius XII.) trug der Begriff ‚Volk-Gottes' mit dazu bei, die Kirche von ihrer Wesensmitte her zu verstehen, zunächst aber (neben dem Grundbegriff ‚Leib-Christi') als Hilfsbegriff, der das ‚corpus Christi mysticum' als das konkrete Kirchen-Volk (F. Pilgram), als ursprüngliche Gemeinschaft (R. Guardini) und als die geschichtliche (alt- und neutestamentliche) Gemeinde Gottes bedeutet. Zu viele zeitbedingte (gesellschaftliche, geschichtliche und kirchliche) Inhalte wurden mit dem Volk-Gottes-Begriff verbunden, als daß er seine ursprüngliche heilsgeschichtliche, soziologische und missionarische Bedeutung geltend machen konnte. Wo er in einen (künstlichen) Gegensatz zum Leib-Christi-Verständnis gebracht wurde, blieb er unwirksam!

Ein eigenes Kap. behandelt den Volk-Gottes-Begriff in der protestantischen ekklesiologischen Erneuerung. Seit den Anfängen der Reformation hatte der Begriff in der evangelischen Kirchen- und Gesellschaftslehre seine besondere Bedeutung, die aber in der (dem Begriff fremden) Diskussion über die Sichtbarkeit bzw. Unsichtbarkeit, über die pneumatische bzw. rechtliche Verfassung der Kirche neutralisiert wurde. Die entscheidenden bibeltheologischen Untersuchungen (von K. L. Schmidt, Wendland H. D., u. a.) über Kirche, Gottes-Reich und Heilsgeschichte lehrten die Kirche in ihrer heilszeitlichen Funktion, eschatologischen Dimension und konkret-geschichtlichen Konstitution verstehen. Eine weitere Analyse der evangelischen Gottes-Volk-Theologie wird aber noch sehr viel genauer die einzelnen Aussagen über Einheit und Differenz von Kirche und Gottes-Volk studieren müssen.

Mit dem Erscheinen der umfassenden (bibeltheologischen und dogmengeschichtlichen) Monographien zum Kirchenbegriff ‚Volk-Gottes' (der ev. Theologen N. A. Dahl, E. Käsemann und der kath. Theologen L. Cerfaux, A. Wikenhauser, F. W. Maier u. a.) werden systematische Theologie und Lehrverkündigung der Kirche in die Lage versetzt, den Kirchenbegriff ‚Volk-Gottes' zu konzipieren. Die lehramtliche Konzeption dieses Begriffes auf dem Vaticanum II ist in den Konzilsdokumenten und in der nachkonziliaren Literatur wiederholt dargestellt worden. Erst jüngst hat Y. Congar, D'une „Ecclésiologie en gestation" à Lumen Gentium Chap. I et II, in: Kirche im Wachstum des Glaubens. Festgabe Mannes D. Koster zum 70. Geburtstag (= Freiburger Zeitschr. f. Phil. und Theol. 18, 1971, Heft 1–2) Freiburg 1971, 366–377 dazu einen interessanten Beitrag geschrieben.

Die systematische Konzeption des Volk-Gottes-Begriffes als ekklesiologische Leitidee versucht das letzte Kap. der Arbeit, indem es die hauptsächlichen Bedeutungsgehalte des Begriffes aus der Literatur sichtet und sammelt. Der Begriff bedeutet die Kirche als Volk Gottes in heilsgeschichtlicher Kontinuität zum alten Gottesvolk Israel, in christologischer Konzentration als des einen Herrn Jesu Christi Leib-Gemeinde und in eschatologischer Ausrichtung trotz der Sünde- und Schuldverhaftung. Dieser Ansatz der begrifflichen Anstrengung und Konzeption muß weiter verfolgt werden, vor allem um die Identität und Differenz Israels und der Kirche als ‚Gottes-Volk' zu analysieren; und je tiefer der Unterschied, auch der zwischen ‚Volk-Gottes' und Kirche gesehen wird, desto tiefer muß auch die Einheit gesucht werden.

2. Die vorliegende Untersuchung leistet für die weitere systematische und dogmengeschichtliche Arbeit vor allem dadurch eine bemerkenswerte Hilfe, daß sie die umfangreiche Literatur in den verschiedenen theol. Disziplinen erfaßt und verwertet hat. Diese literarische, motiv- und problemgeschichtliche Analyse verdient alle Anerkennung. Sie ist in ihrer Art einmalig. Von der Themenstellung und Zielsetzung her – einem verbreiteten wissenschaftlichen Trend folgend – mußte die Studie den Leib-Christi-Begriff und dessen Bedeutung für die Kirchenlehre zurückstellen, obwohl die Ekklesiologie der letzten Jahrzehnte erwiesenermaßen gerade mit dem Leib-Begriff das Wesentliche und Unterscheidende der Kirche als ‚Gottes-Volk' sehen lehrte. Nach dem exegetischen Befund, den A. Wikenhauser, L. Cerfaux u. a. erhoben haben, basiert der paulinische corpus-Christi-Kirchenbegriff auf dem Begriff des ‚Volk-Gottes', der Eigenname der Kirche ist und durch den Leib-Christi-Begriff als cognomen näher bestimmt und ergänzt wird. Es wäre verfehlt, ja verhängnisvoll zwischen den beiden ntl. Kirchenideen einen Gegensatz aufkommen zu lassen. bzw. beide in einen anderen als den biblischen Zusammenhang zu bringen.

Aus den Voten und Relationen zum 2. Kapitel der Kirchenkonstitution des Vaticanum II hätte die dogmatische Konzeption des Volk-Gottes-Begriffes noch vertieft werden können, z. B. bezüglich der Bedeutung des Begriffes für das Verständnis der Ämter und Stände im ‚Volke-Gottes' oder hinsichtlich der Bedeutung der verschiedenen Kulturen, Überlieferungen, sozialen Strukturen der einzelnen Völker und Kirchen. Das eine ‚Volk-Gottes' hat unter den Völkern der Welt die besondere missionarische Aufgabe, für Einheit, Gleichheit und Brüderlichkeit einzustehen. Mit dem Begriff des ‚Volk-Gottes' muß die Ekklesiologie ein gutes Stück konkreter, geschichtlicher und politischer werden.

Bochum Ludwig Hödl

Koster, M. Dominikus: **Volk Gottes im Werden.** Gesammelte Studien. Hrsg. v. H.-D. Langer und O. H. Pesch. – Mainz: 1971. (= Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie, Bd. 7), X, 278 S. Lw. DM 29.–

Seit seiner theologischen Promotion in Bonn (1938) hat sich M. Dominikus Koster neben seiner langjährigen Lehrtätigkeit am Ordensstudium der Dominikaner in Walberberg bei Köln immer wieder mit ekklesiologischen Fragen beschäftigt. Dem in der kath. Theologie unseres Jahrhunderts bevorzugten Begriff des Leibes Christi stellte D. Koster den Begriff des Volkes Gottes entgegen und machte diesen als „totales Leitbild" der Kirche geltend. „Die Kirche Gottes kann nicht ‚Volk Gottes' und ‚Leib Christi' zugleich als totale Leitbilder haben, sondern nur eins, nämlich: ‚Volk Gottes'" (175). Diese Leitidee bewegt nicht nur die spezifisch ekklesiologischen Themen, sondern erweist sich gleichzeitig in anderen Zusammenhängen fruchtbar, z. B. bei der Diskussion über den *sensus fidei* (vgl. 39–58). Das Anliegen einer kritischen Ekklesiologie kann nur eine Theologie wahren, die sich die Kritik der reinen Vernunft und der Dogmengeschichte auf der ganzen Linie angelegen sein läßt.

Aus dem Schrifttum des nun 70jährigen Gelehrten haben H.-D. Langer und O. H. Pesch 10 Aufsätze zu einem Sammelband ausgewählt, – 3 zur theol. Erkenntnislehre, 3 zur Christologie und Mariologie, 4 zur Ekklesiologie und (in einem Anhang) die 1940 erschienene, längst vergriffene Studie „Ekklesiologie im Werden".

Natur und Übernatur. Die christliche Gesamtordnung (3–15); Theologische Besinnung. Zu Paulus Wyser: Theologie als Wissenschaft (16–38); Von der Findung der theol. Grundsätze (39–58); – Die Menschennatur in Christus hat ihr eigenes Dasein? Zu einer frühen Thomasauslegung (61–76); Die Himmelfahrt Mariens – gleichsam die Vollendung ihrer unbefleckten Empfängnis. Ein theol. Versuch (77–94); Ist die Frage nach der Corredemptio richtig gestellt? (95–112); – Von den Grundlagen der Kirchengliedschaft (115–150); Der Glaubenssinn der Hirten und Gläubigen (131–150); Symbol und Sakrament (151–171); Zum Leitbild von der Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil. Ein ekklesiologischer Diskussionsbeitrag (172–193). In einer Glückwunschadresse (VII–X) deuten die Herausgeber das theologische Werk des Gelehrten aus der unmittelbaren, persönlichen Begegnung mit ihm. Diese Deutung gibt nicht nur Verstehenshilfen für die gesammelten Aufsätze, sondern zugleich auch Orientierungsdaten der gegenwärtigen Situation der deutschen Theologie.

Forschung und Lehre sind vielfach zu sehr um die Feststellung des überkommenen „Lehrstandes" besorgt, so daß es nur selten zu wirklichen theologischen Neuansätzen und Durchbrüchen kommt. Der theologische Gedanke der ‚Resonanz' und ‚Korrespondenz', des dem Heilshandeln Gottes ursprünglich und urtümlich entspre-

chenden, folgsamen Glaubens und der dieses Handeln erwidernden, dankbar bezeugenden Liebe Marias könnte in der Tat die mißlichen Vorstellungen und Fragen bezüglich des (soteriologischen) Mitwirkens Marias ausräumen, aber zu lange ist D. Koster bei der Frage nach der ‚Corredemptio' und ‚Mediatrix' (95–112) mit der überkommenen Begrifflichkeit und Unterscheidungslehre beschäftigt. Ebenso erschließt der ‚Symbolum'-Begriff einen besseren Zugang zum Verständnis von Taufe und Eucharistie als der traditionelle Begriff des *sacrum signum*; aber am Ende (des Aufsatzes über Symbol und Sakrament, 169) beschwört K. doch wieder die Symbol- und Zeichenkraft von Wasser und Brot, obwohl wenige Seiten zuvor (155) Symbolum als zeugnishaftes, einheitsstiftendes, sinngebendes Geschehen erklärt wird. – Der forcierte Einsatz für den Grundbegriff ‚Volk Gottes' in der Ekklesiologie sollte die Rücksicht auf den Komplementärbegriff ‚Leib Christi' nicht völlig aufgeben, da sich beide Begriffe (synkriteriologisch) begrenzen und auslegen, z. B. bei der näheren Bestimmung der Gemeinschaft und Gesellschaft, welche die Kirche ist, ihrer inneren und äußeren Lebensform und Ordnung, ihrer Aufgabe in der Welt und ihrer (eschatologischen) Vollendung. Daß die Ekklesiologie von zwei Ansätzen her anzugehen, von zwei Leitideen her zu bestimmen ist, ist (kriteriologisch gesehen) gerade ihre Stärke (vgl. 175). Ohne jeden Vorbehalt liest man K. Aufsätze zu hermeneutischen Fragen. So sehr auch der theologische Gedankengang in seinem Ansatz (in der Findung der Grundsätze) und in seiner Durchführung logisch und wissenschaftlich aufbereitet werden muß in der Kritik der reinen und der historischen Vernunft, das konkrete, ‚synthetische' Urteil reift im vollen und umgreifenden Zug („Voll-zug") des gläubigen Denkens, Nachsinnens und Betrachtens. Die Probe auf das Exempel ist die christologische Frage nach dem *unum esse in Christo*. Diese berühmte Frage des Thomas von Aquin, Summa theologiae III q. 17 a.2, hat in der eigenen Schule des Predigerordens Verwirrung gestiftet. K. hat Licht in diese Geschichte gebracht. Der Aufsatz ist ein Kabinettstück seines Denkens und seiner Methode.

Bochum Ludwig Hödl

Kirche im Wachstum des Glaubens. Festgabe Mannes Dominikus **Koster** zum siebzigsten Geburtstag. Hrsg. von Otto Hermann Pesch und Hans-Dieter Langer. – Freiburg/Schw.: Paulusverl. 1971 (Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 18, 1971, H. 1–2)

Am 13. März 1971 vollendete der bekannte Walberberger Dominikanertheologe M. Dominikus Koster seinen 70. Geburtstag. Freunde und Kollegen im theol. Lehramt haben für den „offenen Thomisten" dieses Doppelheft der Freiburger Zeitschrift gestaltet und Fragen der Theologie in Geschichte und Gegenwart diskutiert, auf Wachstum und Wandel des kirchlichen Glaubens kritisch achtend.

W. P. Eckert, Stilisierung und Umdeutung der Persönlichkeit des hl. Thomas von Aquino durch die frühen Biographen (7–28), untersucht das Verständnis der ‚vita' des Thomas bei dessen Biographen (bes. des Wilhelm von Tocco), denen die Heiligkeit und Rechtheit im Leben und Denken des Thomas wichtiger und bedeutsamer erschienen als die historischen Fakten. A. Fries verfolgt die spärliche „Spur einer Kenntnis von Hippolyts ‚Apostolischer Überlieferung' im 13. Jahrhundert?" (29–35). I. Wilhelm Frank, Ein antikonziliarer Traktat des Wiener Dominikaners Leonhard Huntpichler von 1447/48 (36–71), beschreibt die literar- und überlieferungs- und zeitgeschichtliche Bedeutung des Traktates ‚De auctoritate ecclesiastica' (Cod. lat. Vatic. Ottob. 872, fol. 3r–149r) des Magisters Leonardus de Valle Brissensi, der wie kein anderes Zeugnis die verworrene theologische und kirchliche Situation um die Mitte des 15. Jh. beleuchtet. G. Söll, Dogmenfortschritt durch neue Offenbarung? (72–87), rechtfertigt die überkommene kirchliche Lehre (samt deren Begriffen und Unterscheidungen) von der in Christus ein für allemal abgeschlossenen Offenbarung, ohne dem weiteren und umgreifenderen Sprachgebrauch von ‚revelare' (‚revelatio') bei den mittelalterlichen Theologen (etwa bei Bonaventura) kritischer Rechnung zu tragen. D. Schlüter, Der Wille und das Gute bei Thomas von Aquin (88–136), entwickelt auf der Textgrundlage von Quaest. disp. De veritate q.22 a.4 die thomasische Lehre vom Guten und vom Willen, deren Problematik allerdings mehr Fragen aufgibt als ein Artikel zu fassen vermag. A. K. Ruf, Die Sinndeutung des sakramentalen Siegels der Firmung bei Thomas von Aquin (137–167), erklärt Charakter und Gnade der Firmung in den unterschiedlichen Aussagen des Thomas von Aquin (im Sentenzenkommentar und in der Summa theologiae) und in deren unterschiedlichen Auslegungen bei modernen Theologen. A. Hoffmann, Ort und Bewertung der Wortverkündung bei Thomas von Aquin (168–212), sammelt aus dem ganzen Schrifttum des Thomas (auch aus den Streitschriften) die sehr bemerkenswerten und aktuellen Feststellungen desselben zum Verständnis und Vollzug der Verkündigung. U. Horst, Kirche und Papst nach Dominikus Báñez (213–254) referiert über den Stand der Ekklesiologie in der Dominikanerschule von Salamanka, die mit zunehmendem Interesse Frage der Verfassung und des hierarchischen, päpstlichen Amtes diskutierte. M. Schmaus macht „Eine Anmerkung zum Problem der Demokratisierung im Bereich der kirchlichen Lehrunfehlbarkeit" geltend (255–265), in der die unabdingbare Funktion des Gottesvolkes für das (zu verkündigende) Wort Gottes erläutert wird. O. H. Pesch, Besinnung auf die Sakramente (266–321), stellt historische und systematische Überlegungen an zu den grundlegenden Begriffen und Unterscheidungen der Sakramententheologie (z. B. über die Notwendigkeit der Sakramente, über Wort und Sakrament usw.) und bemüht sich um eine neue Wesensauffassung des Sakramentes. Eine solche Erneuerung setzt aber, wie der Autor selber (281) bemerkt, eine dogmengeschichtliche und wissenschaftstheoretische Hinterfragung der gegenwärtigen kirchlichen Lehre voraus. M. Einig, Liturgische und mystagogische Predigt (322–333), erarbeitet und differenziert zwei Formen der Verkündigung. St. Pfürtner, Innerkirchlicher Protest und Synode (334–365), greift unmittelbar in die gegenwärtige kirchliche Auseinandersetzung ein und hebt die positiven Aspekte der vielfältigen Spannungen hervor, ohne allerdings die Konfliktstoffe („kirchliche Autorität", „Episkopalismus", „Sexualmoral", „Interkommunion" usw.) restlos unter die Form des zutreffenden, deutenden, objektiven Begriffes zu bringen. In Denkform und Sprachgehalt hat der Aufsatz den Charakter des Vortrags (anläßlich einer Tagung der Jugendakademie Walberberg) behalten. Y. Congar, D'une ‚Ecclésiologie en gestation' à Lumen Gentium Chap. I et II (366–377), würdigt sachkundig und kritisch M.-D. Kosters Beitrag zur Ekklesiologie des Vaticanum II, die ihrerseits „Ekklesiologie im Werden" ist.

Alle Beiträge lassen das gemeinsame theologische Anliegen erkennen, die Aussagen und Urteile der Theologie nicht als fixierte Inhalte zu konstatieren und zu konservieren, sondern als Gegenstand der je noch intensiveren Forschung zu erörtern. Auch die theologische Erkenntnis „haben" wir immer nur in der angestrengten begrifflichen und geschichtlichen Forschung und als „heilsgeschichtliche" Erkenntnis immer nur im Rückgriff auf die ganze Tradition. In Sonderheit stehen gegenwärtig die Sätze der kirchlichen Sakramentenlehre zur Diskussion, weil die Sakramente der Kirche Ausdrucksformen des Glaubens der Kirche sind und als solche zu interpretieren sind. Die Sakramententheologie muß den entscheidenden Schritt vom Vaticanum II zur Ekklesiologie der Zukunft vollziehen.

Herausgeber und Verlag haben drucktechnisch eine gute Arbeit geleistet; nur wenige Druckfehler blieben stehen, z. B. S. 125, 127, 180, 189, 322, 338; S. 183 Anm. 53 bezieht sich richtigerweise auf a.2 ad 1 der Summa theologiae III q.67.

Bochum Ludwig Hödl

O'Connor, Edward D. CSC: **The Pentecostal Movement in the Catholic Church.** – Notre Dame, Indiana (USA): Ave Maria Press 1971. 301 S. kart. $ 1.95

Dieses Werk eines Theologen der Notre-Dame-Universität verfolgt sowohl ein zeitgeschichtlich-informatorisches wie ein interpretativ-theologisches Ziel. Zunächst geht es O'Connor darum, das die verschiedensten Konfessionen und Denominationen in eigentümlicher Parallelität durchziehende Phänomen des „Pentekostalismus" (einer „dritten Konfession") in seiner Stoßrichtung zu beschreiben und im besonderen die innerkatholische Spielart dieser Bewegung zu kennzeichnen. Der Verf. schreibt als ein Beteiligter, der zahlreiche Erfahrungen berichtet, den gängigen Jargon der entsprechenden Strömungen beherrscht, aber leider die fällige Auseinandersetzung auf eine Art Binnenkritik einschränkt, deren Relevanz im allgemeinen nicht größer ist als die der behandelten Bewegung selbst. Doch allein schon um die Bewegung in sich nicht nur von ihrer phänomenologischen Oberfläche her zu erfassen, wäre es wohl notwendig gewesen, viel weiter auszuholen (geschichtliche Parallelen bis zurück zur Alten Kirche, detailliertere Bezugnahme auf Gegebenheiten im Neuen Testament und dgl. mehr). Andererseits neigt O'Connor dazu, die dargestellten Gegenwartserfahrungen in und mit dem Pentekostalismus überzubewerten, wenn er darin – mindestens zwischen den Zeilen – einen Schlüssel für das Selbstverständnis und das Epochalbewußtsein der nachkonziliaren Kirche zu erblicken sich anschickt. Nimmt man die Informationen O'Connors noch mit einem gewissen Interesse (wenn auch mit einigem methodischem Vorbehalt) zur Kenntnis, so sperrt sich das Urteil wohl der meisten Leser recht bald gegen derartige Extrapolationen. Man könnte dies gewiß als eine verzeihliche Naivität oder auch als das gute Recht jedes Autors zur Schwerpunktsetzung und Auswahl auf sich beruhen lassen,

bestünde nicht die akute Gefahr, mit einer solchen theologisch allzu genügsamen Geist-Seligkeit in eine ungewollte Nähe zu ganz anders (und doch in vielem verwandt) strukturierten Geist-Ideologen zu geraten (vgl. den Überblick bei W. Theurer, Das Programm Gott [Theologische Brennpunkte, 18/19], Bergen-Enkheim b. Frankfurt 1970, 41–109). Zum Erstaunlichsten des Buches von O'Connor gehört, wieviel von angeblichem „Wirken des Geistes" und wiewenig vom Heiligen Geist selbst die Rede ist. Es kann jedoch zweifellos nur einer klaren und lebendigen Theologie vom Heiligen Geist gelingen, den wahren Ruf des Geistes an seine Kirche zu erkennen und zu verkündigen.

Gars am Inn Wolfdieter Theurer C.Ss.R.

Wadensjö, Bengt: **Toward a World Lutheran Communion.** Developments in Lutheran Cooperation up to 1929. – Uppsala: Verbum, Kyrkliga Centralförlaget 1971. (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia, 18) 371 S. kart. kr. 60.–

In der Skala der ökumenischen Bestrebungen und Bewegungen der letzten hundert Jahre nimmt die Entstehung der sog. konfessionellen Weltbünde eine gewisse Sonderstellung ein: Einerseits werden sie durch ein mehr oder weniger gemeinsames Bekenntnis zusammengeführt bzw. zusammengehalten, eine Ebene, die zwischen anderen Partnern oft erst mühsam (wenn überhaupt) erreicht wird; andererseits wird gegen die Zusammenschlüsse bestimmter Bekenntnisfamilien der Vorwurf erhoben, nicht der ökumenischen Aufgabe zu dienen, sondern im Gegenteil konfessionalistische Blockbildung im Weltmaßstab zu betreiben, statt die Verhärtungen zu entkrampfen. Mit solchen Pauschalisierungen sind diese Fragen allerdings nicht zu lösen. So ist es sehr zu begrüßen, daß vorliegende Dissertation dieser Problematik für einen durchaus charakteristischen Abschnitt der lutherischen Kooperationsgeschichte mit allem Mut zum konkreten historischen Detail nachgeht. Der zur Darstellung kommende Zeitraum reicht von den 60er Jahren des 19. Jh. bis zur Konferenz des Lutherischen Weltkonventes 1929 in Kopenhagen. In diesem Rahmen zeichnet Wadensjö ein bewegtes Bild vom Kräftespiel zwischen deutschem, skandinavischem und amerikanischem Luthertum. Der Schwerpunkt seiner historischen Beobachtungen liegt eindeutig in den kirchenpolitischen Bemühungen auf dem Hintergrund der allgemeinpolitischen Entwicklung dieser Jahrzehnte. Daß es dabei auch um theologisch-kirchliche Fragen und Aufgaben gegangen sein könnte, wird vom Verf. zwar nicht ausgeschlossen, aber meist doch in einer nur sehr indirekten Weise berücksichtigt, etwa im Zusammenhang mit dem Einfluß einer Persönlichkeit wie Ludwig Ihmels. So entsteht aufs ganze der vom Verf. wohl kaum intendierte Eindruck, das lutherische Einigungswerk sei vorwiegend von paratheologischen oder parakirchlichen Faktoren getragen. Diese Problematik wäre noch offenkundiger, wenn der Verf. das Verhältnis der von ihm geschilderten Bemühungen zum historischen und theologischen Phänomen des Ökumenischen Rates der Kirchen oder auch zur Arbeit des heutigen Lutherischen Weltbundes in sein Thema einbezogen hätte. Doch stellt die Studie Wadensjös innerhalb der ihr auferlegten Grenzen sicherlich eine sorgfältig und ausgiebig aus den (gedruckten und ungedruckten) Quellen schöpfende Bereicherung des Forschungsstandes dar.

Für die Benutzung des Werkes ist es nur sehr hinderlich, daß die Anmerkungen am Ende des Buches zusammengeballt wurden, statt als Fußnoten die Lektüre durch die Fülle ihrer Hinweise unmittelbar zu begleiten.

Gars am Inn Wolfdieter Theurer C.Ss.R.

Lehmann, Paul L.: **Ethik als Antwort.** Methodik einer Koinonia-Ethik. – München: Chr. Kaiser 1966. 385 S. (Originalausgabe: Ethiks in a Christian Context. New York: Harper & Row Publishers 1963. Übers. von Dietz Lange) Lw. DM 26.50

Dieser 1. Bd eines auf zwei Bde berechneten Gesamtwerkes des Verf., Prof. für systematische Theologie am Union Theological Seminary, New York, ist eine der hervorragendsten Leistungen heutiger theologischer Ethik insgesamt und in Auseinandersetzung mit der philosophischen Ethik sowie mit katholischer Moraltheologie. Es geht L. um die konsequente Weiterführung des lutherisch-kalvinischen Ansatzpunktes, der einerseits von der *natura-corrupta*-Lehre und andererseits von der *sola-fides und sola-gratia*-Methode ausgeht. Dabei zeigt aber L. eine große Beherrschung der einschlägigen Literatur, die er behutsam untersucht, wenn er vieles auch von seinem Ansatz her ablehnen muß.

S. 319 Anm. 78 heißt es unter Zitierung von Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie 1,41: „Der entscheidende Kontroverspunkt zwischen katholischer und protestantischer Moral liegt ... in der Erbsündenlehre". Dazu bemerkt L.: „Genau! Der ganze Paragraph (3) ist eine scharfe und exakte Formulierung für das Ineinandergreifen und die Scheidung römisch-katholischer und protestantischer Denkweise". Ebenso S. 319: „Der Unterschied zwischen evangelischer und römisch-katholischer Ethik ist letztlich ein Unterschied im Verständnis des Handelns Gottes in der Welt. Und dieser Unterschied ist ebenso fundamental, kategorisch und radikal wie der Unterschied in der Analyse der ethischen Not".

Zur Verführung von Protestanten zu katholischer Denkweise in der Moraltheologie heißt es (316): „In jeder menschlichen Brust wohnt eine Art heimlicher Katholizismus, einfach deshalb, weil die Natur durch die Gnade nicht zerstört, sondern vollendet wird".

Für L., dessen Werk die theologische Ethik sicher mächtig befruchten kann, geht es um die Antwort auf die Frage „Was ist christliche Ethik?". Die Antwort auf diese Frage, wie sie hier vorgeschlagen wird, lautet: „Christliche Ethik als theologische Disziplin ist die Reflexion über die Frage und die Antwort auf die Frage: Was soll ich als ein an Jesus Christus Glaubender und als Glied seiner Kirche tun? Diese Frage und ihre Antwort durchzureflektieren und zu analysieren – das ist christliche Ethik" (19). Gerade in einer Zeit, in der von katholischen Moraltheologen geleugnet wird, daß das NT auch material-inhaltlich neue über die Inhalte des sittlichen Naturgesetzes und des darin enthaltenen Naturrechts hinausgehende Normen aufstellt (vgl. G. Ermecke, zur Christlichkeit und Geschichtlichkeit der „Moral in der Krise", in: Münchener Theol. Ztschr. 1970, 297–312), ja, wo katholische Moraltheologen überhaupt aus dem NT nur ein einziges – wie sie irrig meinen – rein formales – inhaltsleeres Gebot der Gottes- und Nächstenliebe annehmen und meinen, die materialen Inhalte müßten psychologisch-soziologisch-kulturanthropologisch aus der jeweiligen geschichtlichen Lage entnommen werden, sind die Darlegungen von L. sehr beachtlich, auch wenn man ihnen kritisch (man beachte seine drei reformatorischen Einseitigkeiten S. 24) begegnen muß.

L. verfolgt das Problem seines Buches, so wie er es versteht, durch die Jahrhunderte – wobei er leider die Arbeiten von Stelzenberger über die Geschichte des Gewissensbegriffes, vom NT angefangen, nicht kennt –. Er nimmt Stellung zu Plato und Aristoteles, zu Augustinus und Thomas von Aquin, zu Kant und Schleiermacher, zu W. James und anderen Ethikern aus dem angelsächsischen Sprachraum.

Im „I. Teil: Christlicher Glaube und christliche Ethik" (17–154) behandelt L. „Das ethische Denken des Christentums" (17–37) und „Die Kirche als Beziehungsfeld ethischer Reflexion" (38–65) („Die ‚Geschichte' beschreibt das Selbstbewußtsein der Kirche als koinonia und erklärt, wie dieses Selbstbewußtsein unverkennbar die neutestamentlichen Berichte über die frühesten christlichen Gemeinden charakterisierte ... Diese Wirklichkeit der koinonia ... stellt das konkrete Ergebnis von Gottes eben darauf gerichtetem Handeln der Welt durch Christus dar. Wir können daher sagen, daß die christliche Ethik koinonia-Ethik ist. Das heißt, daß wir von und in der koinonia die Antwort auf die Frage bekommen: Was soll ich als an Jesus Christus Glaubender und als Glied seiner Kirche tun?" (39f) – Anm. man wird bei der Lektüre des Buches von L. erinnert an das Werk von F. Jürgensmeier, Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik, Paderborn 1933, und man möchte anregen, daß angesichts auch der theologischen Sozialbedeutung des Sittlichen heute, wenn auch unter andern Perspektiven auf solche Denkversuche zurückgegriffen würde!

„Einer koinonia-Ethik geht es um Beziehungen und Funktionen, nicht um Prinzipien und Vorschriften" (116), wie nach L. eine von ihm genannten „absolutistische Ethik erkläre, die da meine, die richtige Antwort auf die Frage: Was soll ich tun? könnte durch ein Absolutum gegeben werden (117). Eine solche Ethik abstrahiere" von der Komplexität der wirklichen Situation, aus der das ethische Problem entsteht" (117). Nach weiteren Darlegungen über „Gottes Handeln in der Welt" (66–93), über „Die christliche Ethik und eine messianische Theologie" (94–116) wird „Das Beziehungsfeld als Constituens der christlichen Ethik" (116–154) behandelt.

Im „II. Teil: Christliches und philosophisches ethisches Denken" (157–280) werden Aristoteles und Platon, Augustinus und Thomas von Aquin, Kant und Schleiermacher, W. James und andere Ethiker aus dem angelsächsischen Raum mit ihren Pros und Contras besprochen. Es schließen sich an „Das Vermögen des Menschen" (199–222), sodann die wichtigen Kapitel „Über Ethik und Sprache" (221–247), „An den Grenzen zwischen Ethik und christlichem Glauben" (249–263) sowie „Die Unzulänglichkeit der philosophischen Ethik" (264–280).

Der „III. Teil: Die Frage des Gewissens" (283–365) bringt zunächst eine sehr bedenkenswerte „Kritische Beleuchtung der Moraltheologie"

(283–322). Gerade dieses Kapitel bedürfte eingehender Besprechung. L. muß natürlich von seinem reformatorischen Ansatzpunkt das Axiom allen Wirkens: agere sequitur esse ablehnen, aber dennoch bringt er der katholischen Moraltheologie ein gewisses wohlwollendes Verständnis entgegen. Manche, welche im katholischen Raum „gegen die Kasuistik" polemisieren, könnten bei L. einiges über diese mögliche, notwendige, nicht alleinige Methode der katholischen Moraltheologie lernen ...

Unter Ablehnung der ontologisch begründeten Moraltheologie und ihrer darauf aufbauenden von der Antike übernommenen, aber verschristlichten Tugendlehre nähert sich L. jenen vor allem seit Gilleman: Le primat de la charité en théologie morale. Paris 1947 unter Rückgriff auf augustinische Denkweise in der heutigen katholischen Moraltheologie auftretenden Tendenzen. Diese richten sich auf eine stärkere Personalisierung-Historisierung-Aktualisierung des ethischen Denkens. Besonders interessiert natürlich, was L. (314–322) über die „Kritische Würdigung der Moraltheologie" sagt ...

Den Schluß des Buches bildet das Kapitel „Die ethische Wirklichkeit des Gewissens" (342–365).

Noch einmal heißt es (343): „*Das sola-gratia, sola-fide* (allein aus Gnade, allein aus Glauben) bedeutete für die Ethik eine kompromißlose Verwerfung des agere sequitur esse (das Handeln folgt dem Sein), auf das sowohl die Moralphilosophie als auch die Moraltheologie gründen. Die Reformation bedeutete also für die Methodologie der ethischen Theorie Befreiung von dem Versuch, das Verhalten auf der Grundlage von Prinzipien und nach vorschreibenden Weisungen zu gestalten". Und weiter heißt es (345): „Die vorliegende Analyse der christlichen Ethik als koinonia-Ethik ist ein Versuch, die durch die Reformation eingeleitete methodologische Revolution im ethischen Denken ganz ernst zu nehmen". „Die Frage nach dem Gewissen ist für die Methodologie der Ethik der Punkt, von dem aus es kein Zurück mehr gibt. An dieser Stelle endet unsere methodologische Analyse. Grundsätzlich und letztlich steht und fällt die Gültigkeit einer protestantischen Darstellung der Ethik gegenüber einer römisch-katholischen, wie einer christlichen Ethik gegenüber der philosophischen mit der Frage: Welche Auffassung vom Gewissen ist zutreffend?" Eine gut ausgewählte und geordnete „Bibliographie in Auswahl", ein Stellenregister, Namensverzeichnis und Sachregister beschließen das Buch, dem auch ein auf einem andern Standpunkt Stehender große Achtung entgegenbringen muß.

Bochum Gustav Ermecke

Edmaier, Alois: **Dialogische Ethik.** Perspektiven – Prinzipien. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1969. XI, 224 S. Eichstätter Studien Neue Folge Bd III) Lw. DM 25.–

Wenn philosophische Ethik normative Anthropologie ist, dann müssen sich von den verschiedenen Weisen des Menschenverständnisses aus auch die Verschiedenheiten nicht bloß der praktischen Ethosformen, sondern auch der wissenschaftlichen Ethikformen ergeben. Wenn andererseits Philosophie die Interpretation der Wirklichkeit vom Menschen her auf den Menschen hin ist, dann muß es auch eine Pluralität möglicher Wirklichkeitsinterpretationen geben, je nachdem, von welcher Seite man den Menschen als Bezugspunkt ins Spiel bringt. Wo der Mensch aber überhaupt verfehlt wird, ergeben sich Fehlformen auch im Ethos in Praxis und Theorie. Gerade in der Ethik ist es heute ein berechtigtes Zeitanliegen, in welchem sich auch das Interesse an einer Korrektur überkommener statt personaler mehr allgemein ontologischer ethischer Betrachtungsweisen artikuliert, nicht bloß die Erkenntnisse moderner existential- und transzendentalphilosophischer, sondern auch heutiger personalistischer Philosophie in der Ethik zum Zuge kommen zu lassen. Es geht darum, daß *esse* als Grundlage des sittlichen *agere (agere sequitur esse!)* von den verschiedenen Ansatzpunkten in der ethica perennis zu betrachten, wobei erst alle möglichen (wieviele?) Aspekte den Gesamtaspekt jener Ethik bieten könnten – ein Ziel, auf das hin wissenschaftliche Ethik immer unterwegs bleibt.

Das Verdienst personalistischer Philosophie, d. h. der Interpretation der Wirklichkeit vom Menschen her auf den Menschen hin als Person und Co-Person oder in seiner „Intersubjektivität" ist ein echtes Anliegen auch der Arbeit von E. Dabei geht er kritisch vor, indem er personalistische Überspannungen etwa bei F. Ebner, F. Rosenzweig, M. Buber und vor allem E. Grisebach klar herausstellt, sich selbst aber vor allem an G. Marcel anlehnt.

Der vor allem von Aristoteles begründeten „egologischen" Ethik stellt E. die „dialogische" gegenüber. Sitte, Sittlichkeit, Gewissen, Gutsein, Freiheit usw., alles das gründet nach ihm in der Intersubjektivität. U. E. handelt es sich aber bei aller Berechtigung des Grundanliegens um eine Übertreibung, um Intersubjektivismus, wie wir es nennen möchten. Uns will scheinen, daß E. mehr die Genese sittlichen Bewußtseins beim einzelnen Menschen beschreibt, als daß er wirklich zu einer Ontologie des *esse* als Grundlage des sittlichen *agere* durchdringt. E. vergißt u. E. die Tatsache, daß der Mensch „ellipsoid" verfaßt ist (z. B. Leib und Seele, Individuum und Gemeinschaft, Freiheit und Bindung, Diesseits und Jenseits usw.) und daher weder allein vom Ego noch allein vom Du-Wir her verstanden werden kann. Wir halten es ontologisch (wenn auch nicht gnoseologisch-genetisch) für falsch, den Menschen als Ausgliederung der Intersubjektivität zu sehen. Wird hier nicht der Irrtum O. Spanns im Raum personalistischer Betrachtung aktualisiert?

Nach dem I. Kapitel: „Ausgangspositionen und Anliegen der dialogischen Ethik" (1.25) behandelt das II. Kapitel: „Ethische Perspektiven und Anregungen bei prominenten dialogischen Denkern" (27–146): „Ethische Probleme bei Ferdinand Ebner" (29–56); „Begriff und Anliegen der Metaethik von Franz Rosenzweig" (57–78); „Fragen der Sittlichkeit bei Martin Buber" (79–95); „Die kritische Ethik Eberhard Grisebachs (96–112); „Gabriel Marcel als Künder eines dialogischen Ethos" (113–146). Das III. Kapitel behandelt: „Ethische Prinzipien im Lichte des dialogischen Denkens".

Zahllos sind die Aussagen, zu denen man kritisch Stellung nehmen müßte. Beispiel: „Der Sachverhalt der Mitmenschlichkeit wird somit zur eigentlichen und letzten Norm des sittlichen Handelns" (20); „Menschliche Freiheit gibt es nur als Ausgliederung aus einer vorgängigen zwischenmenschlichen Verbundenheit" (156); „Das Absolute (sc. des Sittlichen) manifestiert sich als Intersubjektivität" (161); „Das Sittliche gibt sich seinen äußeren Ausdruck zuerst in den Sitten" (163); „Das sittliche Bewußtsein gewinnt deshalb sich selbst und zugleich sein Urmaß im Ereignis der Zwischenmenschlichkeit" (173); „Sinn ‚ist' ursprünglich nur in Intersubjektivität" (187); „Gerechtigkeit ist abkünftiger und defizienter Modus der Liebe" (206); „In der dialogischen Ethik, der es überwiegend um das praktische Verhalten in der Gegenwärtigkeit geht, (spielt) das Problem der Werthierarchie keine erstrangige Rolle" (209). Diese Beispiele weisen in die Denkrichtung von E., der wir so nicht folgen könnten, obgleich wir gerade die konsequente Durchhaltung seiner (u. E. so nicht haltbaren) Grundposition hervorheben möchten. Völlig verkehrt erscheint uns was S. 18 über „die wissenschaftliche Ethik" und demgegenüber(!) über „eine philosophische Ethik" gesagt wird.

Bochum Gustav Ermecke

Merkert, Rainald – **Klaßen,** Theodor F.: **Didaktik für praktische Theologen.** Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (Unterweisen und Verkünden 10) 1970. 144 S. kart. DM 9.80

Heinemann, Horst – **Stachel,** Günter – **Vierzig,** Siegfried: **Lernziele und Religionsunterricht.** Grundsätzliche Überlegungen und Modelle lernzielorientierten Unterrichts. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger 1970. 224 S. (Unterweisen und Verkünden 11); kart. DM 12.80

Beide Bücher sind jenen Bemühungen zuzuordnen, die Religionspädagogik und entsprechend Religionsunterricht durch Konfrontation mit (empirischer) Erziehungswissenschaft und Schultheorie aus einer bislang selbstgewählten Isolierung befreien wollen.

Merkert / Klaßen stellen nach einem historischen Durchblick die wichtigen didaktischen Positionen vor:

Die bildungstheoretische Didaktik (bes. W. Klafki), das Modell J. Derbolavs (das man gewöhnlich der bildungstheoretisch orientierten Didaktik zurechnet), die lern- bzw. unterrichtstheoretische Didaktik (‚Berliner Schule') und schließlich das informationstheoretische bzw. kybernetische Konzept. Ein von bildungstheoretischer Didaktik her entworfener ‚Religionspädagogischer Ausblick' schließt die Darlegungen ab.

Der Wert dieses Buches liegt darin, daß – im Gegensatz zu anderen Darstellungen didaktischer Theorien – didaktische Positionen ständig religionspädagogischen gegenübergestellt werden. So werden jene nicht nur anhand des religionspädagogischen Feldes exemplifiziert, sondern zugleich die Folgen didaktischer Abstinenz für diese aufgedeckt.

Die wichtigsten scheinen mir nennenswert: Entweder ignoriert man Pädagogik oder man zieht eine „Außenseiterpädagogik" heran (Prototyp für letzteres: H. Halbfas, vgl. dazu auch die leider kaum beachtete Studie der Verfasser: Religionspädagogik und Didaktik, Münsterische Beiträge zu pädag. Zeitfragen Heft 18, Münster 1968); entsprechend treten pädagogische Überlegungen nach dem Modell ‚normativer Pädagogik bzw. Didaktik' auf, d. h. einer solchen, die aus ‚Sinn-Normen' didaktische

‚Sachnormen' deduziert (nach H. Bokelmann), mithin die Sachgesetzlichkeiten des didaktischen Feldes ignoriert (z. B.: Identifizierung von Didaktik und Methodik, entsprechend isolierte Behandlung von Methodenfragen, vgl. Formalstufen, anstatt die Zweckmäßigkeit von Methoden von ihrer Konvergenz mit den Zielen, Themen und Voraussetzungen des Unterrichts her zu eruieren); nicht zuletzt werden auf diese Weise gängige religionspädagogische Diskussionen als Scheingefechte aufgedeckt (prototypisch: ‚Religionsunterricht – Verkündigung o d e r Information'; als ob Verkündigung nicht informieren dürfe und Information existenz- wie zeitlos-objektiv sei!); schließlich wird dem Religionspädagogen die Angst davor genommen, Religionsunterricht auf der Unterrichtsebene anzusiedeln ('Religionsunterricht will nicht nur Wissensvermittlung sein, sondern Existenzvollzug ermöglichen'; als ob andere Fächer bloß ‚Wissensvermittlung' intendierten!).

Man muß den Verfassern zustimmen, wenn sie sagen, die Religionspädagogik qua p ä d a g o g i s c h e Disziplin denke „zu wenig an das Kind", weil sie es nur „als den Adressaten ihrer Bemühungen im Blick hat" (sprich: als Objekt betrachtet), „das pädagogische Wohl des Kindes und die diesem Wohl korrespondierende pädagogische Verantwortung des Erziehers" aber kaum beachtet (140); in der Tat: was nützt es, wenn man schlechthin kirchlich sozialisierte Schüler voraussetzt und entsprechend die Schüler in Positionen drängt, denen sie nicht gewachsen sind bzw. in denen sie sich nicht wohl fühlen können (und dürfen), wenn anders Glaube Entscheidung und Weg zur Freiheit ist? ‚Verkündigung' kann in solchem Kontext nur als Zwangsveranstaltung erscheinen, der man sich so bald als möglich entzieht, jedenfalls nicht als Hilfe zum Leben.

Wenngleich Merkert/Klaßen historisch sehr weit ausholen und nur einen knappen ‚Religionspädagogischen Ausblick' zeigen, so bieten sie nicht nur eine gut lesbare und doch anspruchsvolle Einführung in heutige didaktische Reflexion, sondern auch eine Konfrontation mit der Reflexionsebene heute gängiger Religionspädagogik, die theologische Ängste vor einer ‚Pädagogisierung' von Religionspädagogik und Religionsunterricht abbaut. Daß der ‚Religionspädagogische Ausblick' von bildungstheoretisch orientierter Didaktik her erfolgt, kennzeichnet den Standort der Verfasser, fällt aber dann nicht ins Gewicht, wenn man beachtet, daß die verschiedenen didaktischen Konzeptionen nicht als Alternativen gedeutet werden dürfen (vgl. dazu K. E. Nipkow, Allgemeindidaktische Theorien der Gegenwart, in: Zeitschrift für Pädagogik 14 [1968] 335–365), und weiter, wenn man der Aufforderung der Autoren folgt, didaktische Positionen kritisch (= unter Beachtung ihrer Voraussetzungen und Implikationen) in Religionspädagogik einzubringen.

H e i n e m a n n / S t a c h e l / V i e r z i g nehmen die genannten Fragestellungen entschieden auf und versuchen sie zu konkretisieren; dabei sind sich die Autoren der Grenzen bewußt, die ein solches Unternehmen zu Beginn einer pädagogisch-didaktischen Orientierung der Religionspädagogik notgedrungen hat. Innerhalb solcher Grenzziehung muß dann auch die nachfolgende Kritik gewürdigt werden: sie versucht die Grenzen sichtbar zu machen, um so der Weiterarbeit zu dienen.

Die Analyse der Lehrpläne für den Religionsunterricht beider Konfessionen hat schon erbracht, daß wenig Kontakt zu den Bemühungen anderer Fächer, zuletzt zu den Möglichkeiten von Schule besteht, vor allem, weil wenig Sinn für (schulische) Realisierungsmöglichkeiten, also Empirie überhaupt, entwickelt wurde (vgl. H. Schultze, Religion im Unterricht. Weinheim usw.: Verlag J. Beltz 1970). Die Ergebnisse fordern, eine umfassende Revision der Lehrpläne (= Curricula) dergestalt zu initiieren, daß Lernzielen Themen und Verfahren auf dem Boden der Voraussetzungen schulischen Unterrichts so zugeordnet werden, daß eine Überprüfung der Lerneffekte möglich wird (= Curriculumforschung). Schulpädagogische Orientierung von Religionspädagogik bzw. Religionsunterricht bedeutet heute mithin vor allem, curriculare Intentionen und Ergebnisse religionspädagogisch fruchtbar zu machen. Das ist der Ort des Bandes von Heinemann/Stachel/Vierzig, der „die Anfänge der intensiv in Gang kommenden ‚Lehrplan-Forschung' belegen" will (7).

S. Vierzig stellt Überlegungen „Zur Theorie der ‚religiösen Bildung'" an, G. Stachel solche zu „Lernziele und Religionsunterricht"; S. Vierzig und E. Kreis versuchen eine Systematisierung der „Lernziele des Religionsunterrichts", H. Heinemann will ein wichtiges Lernziel („Fähigkeit zu sachgemäßem Umgang mit der Tradition") begründen, H. Junker, U. Heinemann, H. Heinemann und F. Grenz/S. Vierzig schließlich exemplifizieren die unterrichtlichen Konsequenzen anhand entsprechender ‚Unterrichtsmodelle' von der Primarstufe bis zur Sekundarstufe II.

Den Beitrag von G. S t a c h e l betrachtet man am besten gesondert von den Beiträgen der anderen Autoren: G. Stachel bietet eine grundsätzliche Rezeption curricularer Fragestellungen für den (vor allem katholischen) religionspädagogischen Bereich (erstveröffentlicht, in: Kat. Blätter 95 [1970] 343–359), H. Heinemann und Mitarbeiter stellen zum ersten Mal ihre curricular inspirierten ‚Modelle' einer breiteren Öffentlichkeit vor (zuerst erschienen in der Zeitschrift des protestantischen ‚pti' = pädagogisch-theologischen Instituts Kassel, den ‚Informationen zum Religionsunterricht'; jetzt unter demselben Titel in anspruchsvollerer Aufmachung als Veröffentlichung des ‚pti' und der ‚Religionspädagogischen Arbeitsstelle Bremen' samt den dazugehörenden Materialheften ‚Religion heute' im Benziger- und Schroedelverlag), ‚Modelle', die mit denen des ‚Religionspädagogischen Instituts Loccum' (Leiter: H.-B. Kaufmann) und der Stuttgarter ‚RPF' (= ‚Religionspädagogische Projektforschung', vgl. den gleichnamigen Sammelband von K. Deßecker, G. Martin, K. Meyer zu Uptrup, Stuttgart [Calwer] bzw. München [Kösel] 1970) curriculare Bemühungen im (protestantischen) religionspädagogischen Feld demonstrieren. Dabei soll nicht vergessen werden, daß hier die Erstlingsarbeiten der ‚Kasseler' dokumentiert werden, die freilich für ihre Weiterarbeit richtungsweisend zu sein scheinen.

G. Stachel erörtert zunächst grundlegend die Bedeutung und Priorität von Lernzielbestimmungen im Kontext der Curriculumforschung (bes. die Formulierung ‚operationalisierter' = in Verhaltensaussagen formulierter Lernziele), Erörterungen, die in das Postulat münden, daß Religionspädagogik sich empirischer Erziehungswissenschaft zu öffnen habe. „Konkretisierungen" zeigen, welche Folgen zielunklarer Religionsunterricht (z. B. für Motivation, Methodik und Führungsstil) hat, daß Lernzielbestimmungen vom Endziel auszugehen haben, dem Schulziel (‚Emanzipation') eingeordnet werden, somit in Konnex zu den Zielen anderer Fächer gebracht werden müssen und nicht zuletzt auf die Voraussetzungen (der Schüler wie Lehrer) Rücksicht zu nehmen haben.

Anhand der klassischen Curriculumdeterminanten der amerikanischen Forschung (Kind, Gesellschaft, Wissenschaft) werden Möglichkeiten der Begründung von Lernzielen angedeutet und deren Vielfalt an Gen 1–3 exemplifiziert. Wiewohl die spezifischen Schwierigkeiten religionspädagogischer Erfolgskontrolle gesehen werden, so dienen sie doch nicht als Alibi, sich von Erfolgskontrolle grundsätzlich zu dispensieren. Vielmehr wird zunächst eine umfassende Unterrichtskontrolle gefordert, um die Unterrichtswirklichkeit mit der Unterrichtstheorie ‚rückzukoppeln'. Zuletzt münden diese Überlegungen in die Forderung nach institutionalisierter Lehrplan-Forschung.

In den Aufsätzen von S. Vierzig und H. Heinemann werden Voraussetzungen wie Intentionen der ‚Kasseler' sichtbar: Religionsunterricht soll von einer Theorie der Schule her begründet, mithin im Unterricht der Schule demokratisch-pluralistischer Gesellschaft situiert werden. Kirchliche Begründungen scheiden daher aus; vielmehr ist zu fragen, was Religionsunterricht in der ‚Schule für alle' zur Erreichung des Gesamt-Schulziels (wie es heute gängigerweise formuliert wird) ‚Emanzipation' beitragen könne, u. U. als unabdingbaren Beitrag leisten müsse. Von dialektischer Theologie fühlt man sich in solchen Fragen im Stich gelassen; mit anderen Religionspädagogen, die die Isolierung „Evangelischer Unterweisung" durchbrechen wollen, stützt man sich auf P. Tillichs Konzeption von Religion als Frage nach dem, ‚was unbedingt angeht', thematisiert als Frage nach der Wahrheit, nach dem Guten, nach dem Sinn und nach der Zukunft. Weil solche Fragen jeden Menschen betreffen, haben sie im Unterricht einen legitimen und notwendigen Platz, und weil in unserem Kulturkreis solche Fragen in Auseinandersetzung mit christlicher Tradition gestellt und beantwortet werden, kommt dieser die Priorität zu. Entsprechend formulieren S. Vierzig und E. Kreis das Globalziel des Religionsunterrichts: „Fähigkeit, die religiöse Frage in den jeweiligen Entscheidungs- und Konfliktsituationen zu stellen und in Auseinandersetzung mit vorgegebenen Antworten religiöser und weltanschaulicher Traditionen, vornehmlich der biblischen Botschaft, zu einer eigenen Antwort zu kommen" (61); dieses Ziel wird in drei Unterziele geteilt (‚Die Möglichkeit religiösen Fragens erkennen', ‚Religiöse Vorstellungen kritisch ordnen und befragen' und ‚Zu religiöser Welt- und Lebensdeutung fähig sein'), die wiederum sehr detailliert und differenziert aufgeschlüssel werden (vgl. 60–72).

Die Unterrichtsmodelle (H. Junker, Ordnung – Unordnung: 3. Schuljahr; U. Heinemann, Die Vorgeschichte des Lukas: 4. Schuljahr; H. Heinemann, Himmel und Hölle: 7./8. Schuljahr; F. Grenz/S. Vierzig, Religionskritik: 12./13. Schuljahr) sind im wesentlichen gleich aufgebaut: Zielsetzung, Begründung der Lernziele der Unterrichtseinheit, Integration (in das Globalziel, in den Unterricht über die Unterrichtseinheit hinaus), Unterrichtsplanung, Arbeitsmaterial. H. Heinemanns Modell ist das didaktisch ausgebauteste (variable Unterrichtsangebote = ‚verzweigtes Programm', Schlußtest zur Erfolgskontrolle).

Die Inhaltsangabe zeigt schon deutlich den Fortschritt gegenüber einer Religionspädagogik, die Merkert/Klaßen kritisieren. Die Gefahr der Kanonisierung der Frageebene solch neuer Versuche verlangt aber, daß sie mit kritischen Fragen konfrontiert werden.

Die Betrachtung des Lernzielkatalogs der Kasseler wirft zunächst folgende Fragen auf: 1) Kraft welcher Kriterien wurden die Lernziele gesammelt? 2) Wer entscheidet darüber kraft welcher Legitimation? 3) In welchem Zusammenhang stehen sie zum Zielkatalog anderer Fächer?

Zur ersten Frage: Die fachwissenschaftliche Basis ist eine religionsphilosophische Position (so ordne ich Tillich in der hier vorliegenden Verwendung ein); sie wird legitimiert durch die Konvergenz mit dem Schulziel und durch ihre Bedeutung für alle Schüler, unabhängig von ihren normativen Vorentscheidungen. Nun soll nicht bestritten werden, daß das faktische Ergebnis den Realitäten weit besser entspricht als die vorhergehenden Konzeptionen des Religionsunterrichts in der Schule. Die Implikationen solcher Theoriebildung dürfen jedoch nicht übersehen werden: a) Die drei Faktoren werden als Invariable verstanden, d. h. sie bilden die fixierte Basis für Schlußfolgerungen; b) Faktisch hat die Fachwissenschaft die führende Rolle, da sie noch die konkretesten Daten bietet: das Schulziel ‚Emanzipation' ist ja so vage (und übrigens ein negativer Begriff; welche positiven Setzungen enthält er bzw. soll er enthalten?), daß es sehr unterschiedlich konkretisierbar ist (wovon emanzipiert man sich, von Religion, autoritären Strukturen, Tradition, Theologie, Kirche...?), und die Schüler werden über die transzendental-anthropologische Reflexion der Fachwissenschaft hinaus (= die Sinnfrage ist für jeden Menschen Bedingung der Möglichkeit seines Menschseins) nicht in Rechnung gestellt (daran ändert auch nichts, daß diese Sinnfrage vornehmlich von christlicher Tradition her gestellt werden soll). c) Wissenschaftstheoretisch ergibt sich so das Bild einer ‚normativen' Didaktik, die aus obersten (Sinn-)Zielen Teilziele wie Unterrichtsmöglichkeiten deduziert (= so wie das in traditioneller katholischer wie protestantischer Pädagogik in der Regel praktiziert wurde). d) Umgekehrt wird bei solchem Vorgehen vergessen, daß das, was heutige Schule will (Schulziel), wesentlich Produkt eines gesellschaftlichen und ständig revidierbaren wie revisionsbedürftigen Entscheidungsprozesses ist, an dem die relevanten Gruppen (wozu auch die Kirche gehört) teilnehmen sollen, ein Prozeß, der gerade auch auf der Ebene der Zielkonkretisierung erfolgen muß, wenn er nicht für Praxis bedeutungslos sein will; damit ist zugleich gesagt, daß vage Zielbestimmungen alle möglichen Deduktionen erlauben, d. h. zu viele nicht offengelegte Entscheidungen implizieren; weiter wird vergessen, daß zumindest die Gefahr besteht, nicht passende fachwissenschaftliche Positionen religionspädagogisch zu neutralisieren (das plurale Spektrum von Theologie schrumpft zu einem religionsphilosophisch interpretierten Tillich), eine Entscheidung, die dem Religionspädagogen qua Fachwissenschaftler nicht zusteht. In summa: Die vielfältigen Faktoren des didaktischen Feldes werden nicht sorgfältig genug eruiert und dann in ihrer Komplexität bedacht; die Folgen sind vorschnelle Deduktionen, die die Sachgesetzlichkeiten dieses Feldes zu wenig (oder gar nicht) in Rechnung stellen.

So ist H. Heinemann der Meinung, im Religionsunterricht könne es nur eine Differenzierung nach Leistungsgruppen geben: es ist z. B. „pädagogisch nicht begründbar,...eine Differenzierung der Ziele des Gesamt-Curriculums nach Interessen und Ideologien einzelner gesellschaftlicher Gruppen" vorzunehmen (73). Daran ist richtig: das Gesamt-Curriculum kann nur ein Globalziel haben, das einem Konsens der Gesamtgesellschaft entsprechen muß. Da die Differenzierung, sprich Konkretisierung, dieses Globalziels nicht eine Deduktion aus diesem ist, sondern nur unter Berücksichtigung der anderen Faktoren des didaktischen Feldes (Fachwissenschaften, Voraussetzungen auf seiten der Schüler bis hin zu den faktischen Möglichkeiten von Unterricht, da das schönste Ziel nichts nützt, wenn man keinen Weg zur Realisierung findet) erfolgen kann, ist Heinemanns Schlußfolgerung falsch. Konkret: Warum soll etwa ein Religionskurs der Sekundarstufe II, der sich mit kritischer Beteiligung am Gemeindeleben befaßt, 'pädagogisch nicht begründbar' sein? Warum soll er mit 'Emanzipation' nicht vereinbar sein oder dazu nichts beitragen? Vom Schulziel her ergeben sich keine Schwierigkeiten. Er ist didaktisch leicht zu begründen, wenn er auf das Vorverständnis der Schüler bezogen ist, d. h. sich auf solche Adressaten bezieht, die Sinnfragen und deren mögliche Antworten auf dem Boden christlichen Gemeindelebens stellen oder wenigstens zu stellen bereit sind; sie zwangsweise auf einer anderen hermeneutischen Ebene anzusiedeln um angeblicher Ideologie auszuweichen bedeutete gerade, die Sinnfrage ‚fachwissenschaftlich' wie didaktisch nicht ernstzunehmen: Sinnfragen sind einmal hermeneutisch nur auf dem Boden des jeweiligen Vorverständnisses, das ein Mensch mitbringt, angehbar (dieses Vorverständnis muß freilich reflektiert werden), zum andern wird sich ein Adressat nur dann diesen Fragen stellen, wenn er auf der Ebene angesprochen wird, wo sich ihm solche Fragen stellen (oder in seinem Gesichtskreis liegen). Eine andere Frage ist freilich, ob man solche Adressaten (und auch entsprechend Lehrer) in heutiger Schule in genügender Zahl zu finden glaubt. Aber diese Frage muß empirisch beantwortet (nicht apriorisch vorentschieden) werden, um das Urteil zu rechtfertigen: ‚zur Zeit(!) pädagogisch nicht begründbar'. So läßt sich G. Stachels Forderung hören, im Religionsunterricht weitestgehend zu differenzieren, aber gerade „nicht nach Fachleistungs-Gesichtspunkten" (32f).

Zur zweiten Frage: Wiewohl schon angeschnitten, soll sie noch eigens thematisiert werden, da sie ein (auch bei G. Stachel kaum behandeltes) curriculares Grundproblem betrifft: Entscheidungen über Lernziele sollen gewiß wissenschaftlich möglichst fundiert begründet werden, sie sind aber zuletzt Willensäußerungen, die nicht total wissenschaftlich gedeckt sein können; in einer demokratischen Gesellschaft sind sie daher weder Aufgabe der Schulverwaltung bzw. Kirchenleitung (altes Verfahren) noch von ‚Experten' (neues Verfahren?), vielmehr sind möglichst alle relevanten Gruppen daran zu beteiligen (Schulverwaltung, Kirchenleitung, Eltern, Lehrer, Schüler, Fachwissenschaftler, Fachdidaktiker...). Dabei ist freilich die Frage, wer hier in welcher Form entscheiden dürfe/solle, ein eigenes Problem.

Zur dritten Frage: Da Curriculumforschung gerade nicht vom etablierten Fächerkanon, sondern von Lernzielen ausgehen und diese dann (auch an neuen Fächern/Inhalten) konkretisieren will, sind isolierte Lernzielbestimmungen eines Faches – wiewohl das im Augenblick leichter Realisierbare und so zunächst Zweckmäßige – problematisch: Das Fachcurriculum beinhaltet eine Fülle fächerübergreifender Ziele (z. B. die vielen Forderungen, einen Sachverhalt zu ‚verbalisieren' oder gar ‚Die Fähigkeit zu dialektischem Denken und zur Erarbeitung eines eigenen Standpunktes', so S. 62 usw.), die es qua Fach gar nicht erreichen kann (vor allem, wenn etwa ein entsprechender naturwissenschaftlicher Unterricht – um beim Beispiel zu bleiben – dem Schüler einliniges Denken beibringt!). Angesichts der noch bestehenden konventionellen Fächeraufteilung sollte man wenigstens auf die Intentionen anderer Fächer blicken und „Zusammengehöriges miteinander" anstreben (G. Stachel 36). Eine bloße Abstimmung mit einem Global-Schulziel nützt wenig; die Konkretisierungen sind hier mindestens ebenso wichtig. Hochziel muß daher sein, Lernziele zusammen mit den anderen Fächern aufzustellen, d. h. Curriculum-Entwicklung im Religionsunterricht in gesamtcurriculare Arbeit zu integrieren. Rückblick: Es herrscht hier, vorsichtig formuliert, wenigstens die Tendenz, Lernzielbestimmungen deduktiv, nach Art ‚normativer' Didaktik (dazu das oben zu Merkert/Klaßen Gesagte) vorzunehmen. Was lehr- und lernbar ist, muß aber unter Beachtung des komplexen Faktorengefüges des didaktischen Feldes entschieden werden; erfaßt man zu wenige Faktoren und/oder erklärt sie vorschnell zu Invariablen, dann erhält man wohl leichtere, deshalb aber noch nicht richtige Lösungen. Vor allem gibt man dann Antworten, die nur scheinbar durch die vorgelegten Reflexionen gedeckt sind, de facto aber aus verborgenen Quellen fließen: Wie rechtfertigt sich z. B. das Ziel ‚mit theologischen Begriffen sachgemäß umgehen' (vgl. Nr. 2, S. 115 und die Transfererwartung S. 117), ein theologisches Maximalprogramm also, vom genannten Globalziel her? Antwort: Weil ein Theologe die Zielbestimmung durchführt und trotz Religionsphilosophie halt doch seine Sache unterbringen will?! Deduktives Vorgehen ist freilich dort, wo es um rasche praktikable Ergebnisse geht, in gewissen Grenzen das zunächst Vertretbare und Mögliche (vgl. mit Recht Stachel 42). Es hat aber nur heuristischen Wert, muß mithin überwunden werden.

Die weiteren darin enthaltenen Fragen zur Lernzielbestimmung sollen zusammen mit anderen anhand der vorgelegten Ziele und Modelle exemplifiziert und thematisiert werden.

1) Die Unterrichtseinheiten werden ‚Modelle' genannt; wie der Untertitel des Bandes sagt, sollen es ‚Modelle lernzielorientierten Unterrichts' sein. Diese Angabe ist zu karg: es sollte genauer angegeben werden, welche Kriterien das Modell erfüllen, mithin wofür es als Modell stehen soll (sonst wird ‚Modell' leicht zur Leerformel, vgl. die jetzt üblich werdende Etikettierung aller möglichen Unterrichtsentwürfe als ‚Modelle').

a) Soll der Lehrer im lernzielorientierten Unterrichten trainiert werden?
b) Sollen Unterrichtseinheiten erprobt, d. h. eine Rückmeldung an das Planungsteam zur evtl. Verbesserung bezielt werden?
c) Soll der Lehrer von der Effizienz lernzielorientierten Unterrichts überzeugt werden?

Faktisch erfüllen die Modelle noch keine dieser möglichen Funktionen überzeugend, sonst müßten schon die Angaben zur Durchführung der Stunden konkreter sein: vgl. „(Informationen über den Evangelisten wurden immer wieder in den Unterricht eingestreut)" (U. Heinemann 106); ich frage: wo und welche?! Oder: „Erkennen von Ordnungen. Woher kommen die Ordnungen? Menschliche Definitionen. Ordnungen können falsch und richtig definiert sein" (H. Junker 88); das sind ebensoviele Rätsel, die der Lehrer irgendwie lösen muß, ehe er vor seine Klasse tritt. So muß man vermuten, daß diese ‚Modelle' ihre Intention nicht erreichen: Der Lehrer benützt sie wie die alten Methodenratschläge, d. h. als Vorschläge eines didaktischen Meisters, die dann sehr schnell wieder ad acta gelegt werden, wenn ‚es' – aus welchen Gründen auch immer – ‚nicht geht' (= nicht imitierbar ist); er erhält keine transparenten Kriterien zur Reflexion seiner Praxis.

2) Die Modelle vernachlässigen die Frage nach dem Inhalt/Thema. Sie bieten eine nur sehr allgemeine „Begründung der Stoffauswahl" (bei Junker fehlt sie ganz; U. Heinemann bietet ausführlichere Überlegungen). H. Heinemann begründet das einmal: Sein Modell sei so angelegt, „daß die Intentionen durch die ausführliche Zieldiskussion offengelegt" würden; weiter: „Daher erübrigt sich eine zusätzliche Reflexion über die gewählten Inhalte, zumal diese Reflexion immer in Gefahr steht, keine Entsprechung im geplanten Unterrichtsmodell zu haben"(159). Damit wird ein wichtiges didaktisches Postulat ignoriert: Ziele und Inhalte (um im Rahmen dieser Fragestellung zu bleiben) lassen sich nur wechselseitig bestimmen; Ziele ohne Inhalte gibt es ja nicht; bleiben letztere unerörtert, dann werden nicht bloß Inhalte erschlichen, sondern es wird auch ihre Beziehung zu den Zielen und anderen Unterrichtsfaktoren nicht sichtbar, abgesehen davon, daß zu jeder guten Stundenvorbereitung eine solide Erörterung der Thematik schon immer gehört hat (wie soll der Lehrer sonst wissen, was er vermitteln soll?). Wie will man ein Ziel begründen, wenn man es nicht wenigstens auf Inhalte bezieht?! Zudem: Inhalte sind ja nicht gleichgewichtig, somit beliebig austauschbar.

Am Modell H. Junkers seien die Folgen exemplifiziert: Die Inhaltsproblematik von ‚Ordnung – Unordnung' wird nicht erörtert; man muß die Sicht des Verfassers aus den lapidaren Bemerkungen zum Stundenverlauf erschließen (vgl. das obengenannte Beispiel), sie bleibt also der Intuition des Lehrers überlassen. Oder: In der 4. Stunde soll (Kindern des 3. Schuljahres) anhand der Schöpfungsdarstellung der Priesterschrift die Geschichtlichkeit von Ordnungen demonstriert werden (90f); Fragen: inwiefern findet sich in P. ‚Geschichtlichkeit von Ordnungen', welche Ordnungen sind das, welche Verstehensvoraussetzungen erfordert dieser Inhalt im Blick auf das Ziel, mit welchem Recht weist man ihn deshalb dem 3. Schuljahr zu? Solche Fragen werden deshalb nicht gesehen, weil vom Ziel her unter grundsätzlicher Bevorzugung christlicher Inhalte (‚sachgemäßer Umgang mit Tradition') deduziert wird.

3) Schon die kaum mehr überschaubaren Einteilungen und Benennungen von Lernzielen, die G. Stachel belegt, zeigen die Schwierigkeiten bei der Formulierung von Lernzielen (vgl. dazu jetzt R. Schmitt, Religiöse Erziehung – ohne Erfolg? Zielanalyse als Voraussetzung der Erfolgskontrolle [Studien zur Erziehungswissenschaft 7]. Weinheim: J. Beltz-Verlag 1971).

a) Die Zielbestimmungen der Modelle wie des Zielkatalogs bewegen sich gewöhnlich auf sehr hohem Abstraktionsniveau, d. h. definieren die Begriffsmerkmale nicht so konkret, daß man weiß, was gemeint ist. Das mag auch daran liegen, daß die Inhaltsfrage nicht ernstgenommen wird. Dadurch wird Zielkontrolle sehr erschwert.

Vgl. Nr. 2.2.3.1, S. 65: „Am Beispiel der synoptischen Evangelien und synoptischer Einzelgeschichten die Entstehungsgeschichte neutestamentlicher Texte erarbeiten"; diese Formulierung läßt zu viele Konkretisierungs-Möglichkeiten zu: was heißt ‚erarbeiten', welche Elemente der ‚Entstehungsgeschichte' sollen das sein, welche Texte erscheinen dazu möglich, inwiefern kann und soll die Gattung ‚Evangelium' paradigmatisch für ‚die Entstehungsgeschichte neutestamentlicher Texte' sein?

b) Komplexe Ziele, d. h. solche, die in Relation zu andern weniger oder leichter zu bewältigende Verhaltensklassen betreffen, werden auch nicht versuchsweise auf ihre Implikationen hin befragt. Damit ist eine Überprüfung kaum möglich.

Vgl. Nr. 3.1.2.8., S. 69: „In Grenzsituationen Sinndeutungen durchhalten" ist ein Ziel, das sowohl im kognitiven, affektiven und psychomotorischen Bereich liegt als auch innerhalb dieser Bereiche bzw. bzgl. ihres Zusammenspiels von höchstem ‚Schwierigkeitsgrad' ist. Ist dies erkannt, dann wird fraglich, ob hier ein realistisches Ziel für Schule und Religionsunterricht vorliegt. Vergleicht man mit dem dazugehörenden Oberziel („Die Frage nach dem Sinn des individuellen Lebens reflektieren", Nr. 3.1.2, S. 68), dann bestätigt sich, daß solche Fragen nicht beachtet werden.

c) Aussagen über bezielte Dispositionen oder Haltungen (= „übergreifende Dispositionen", R. Schmitt, a.a.O. 43) werden mit solchen über Verhaltensaussagen vermengt. Da Dispositionen/Haltungen (z. B. Hilfsbereitschaft) nur anhand des Beobachtbaren, somit der Verhaltensweisen (z. B. Geld ausleihen) erschließbar und damit hypothetisch überprüfbar sind, verhindert diese Vermengung eine hinreichende Lernkontrolle.

Vgl. Nr. 3.1.1.3, S. 67: „Sich der Unausweichlichkeit des eigenen Sterbens stellen" ist eine Aussage über eine Haltung, die in entsprechende Verhaltensaussagen übersetzt werden müßte, wenn sie einigermaßen überprüfbar gemacht werden soll.

d) Die Ziele sind immer wieder so formuliert, daß sie als Anweisungen für den Lehrer (wenigstens auch) verstanden werden können. Sie sagen also (wenigstens) nicht eindeutig, was der Schüler können soll.

Vgl. Nr. 2.1.3, S. 64: „An Beispielen den Vorgang der Traditionsbildung rekapitulieren" scheint eher eine Globalumschreibung des Lehrgangs für den Lehrer zu sein; 151: „Erkennen des Lernzuwachses beim Umgang mit theologischen Begriffen mit Hilfe des Schlußtests" sagt nichts, was der Schüler gelernt haben soll.

4) Die genannten Fragen münden in die Frage nach der Klassifikation, den Einordnungskriterien von Zielen: in welchem Verhältnis stehen untergeordnete zu übergeordneten Zielen und wie ist dieses Verhältnis begründbar?

a) Sprachliche Klarheit ist die erste Vorbedingung einer einigermaßen überschaubaren Klassifikation.

Vgl. S. 66: Die übergeordneten Ziele Nr. 2.3.1. und 2.3.2 haben das Wort „kennen", die untergeordneten die Wörter „sammeln", „reflektieren", „analysieren", „vergleichen", „erkennen", „sich ein eigenes Urteil bilden"; soll „kennen" synonym mit „erkennen", „analysieren", „reflektieren", „sich ein eigenes Urteil bilden" sein? Oder: Ebd. soll man unter Nr. 2.3.1. „Beispiele der Abhängigkeit des religiösen Denkens und Verhaltens von gesellschaftlichen und politischen Einstellungen kennen", unter Nr. 2.3.2, wo offenbar die umgekehrte Perspektive thematisiert wird, soll man „Beispiele der Abhängigkeit des gesellschaftlichen Verhaltens von religiösen Vorstellungen kennen"; warum werden einmal ‚religiöses Denken und Verhalten' mit ‚gesellschaftlichen und politischen Einstellungen', das andere Mal nur ‚gesellschaftliches Verhalten' mit ‚religiösen Vorstellungen' parallelisiert? Hat letzteres einen anderen (weniger anspruchsvollen) Sinn? Was und inwiefern ist es anders? Die Unterziele lassen jedenfalls nichts davon erkennen.

b) Die logische Beziehung der Ziele zueinander sollte überprüft werden: untergeordnete Ziele dürfen nicht zugleich als übergeordnete auftreten.

Vgl. Nr. 2.4.4, S. 67: „Mit den wichtigsten theologischen Begriffen (Gott, Geist, Sünde, Rechtfertigung usw.) sachgemäß umgehen" ist einmal schlicht das Globalziel des theologischen Hochschulstudiums, zum andern liegt es wenigstens auf der Ebene des übergeordneten Ziels „Religiöse Vorstellungen kritisch ordnen und befragen" (Nr. 2, S. 64).

c) Wenigstens die bekannten, einfacheren psychologischen Gesetzmäßigkeiten sollten beachtet werden: einfachere Ziele sollten nicht auf komplexere folgen.

Vgl. etwa das Unterziel „Verschiedene Auffassungen zum selben Problem bis in die Konsequenzen hinein geistig nachvollziehen und miteinander vergleichen" (Nr. 1.2.1.1, S. 62) mit dem folgenden „Anhand von Texten und anderen Materialien Alternativen erkennen und vergleichen" (Nr. 1.2.1.2, S. 63): wer das erste Ziel erreicht, bewältigt das zweite (und viele andern!) mit dem kleinen Finger (= lernt nicht Neues). Oder: im Modell H. Junkers intendiert schon die zweite Stunde die schwierigste Frage, die nach der „Stimmigkeit" von Ordnungen (vgl. 88f; weitere Beispiele finden sich, wenn man die schon genannten unter diesem Aspekt betrachtet).

Bei all diesen Überlegungen darf freilich nicht übersehen werden, daß die Modelle, aufs Ganze gesehen, nur Exempla für kognitive Lernziele bieten, somit auch unter den zuletzt genannten Gesichtspunkten weniger korrekturbedürftig sind, wenn man davon absieht, daß kognitive Ziele wohl immer auch affektive implizieren (wen nichts heiß macht, der will auch nichts wissen).

5) Die genannten Fragen kehren in folgenden Sachverhalten wieder: a) Das einzige Modell, das eine Erfolgskontrollmöglichkeit anbietet, schlägt einen ‚Schlußtest' vor, dessen Beziehung zur anspruchsvollen Zielsetzung (vgl. 115f) kaum erkennbar ist, schon daran sichtbar, daß er sachlich und nahezu wörtlich mit dem ‚Meinungstest' zu Beginn der Unterrichtseinheit identisch ist (vgl. 121–123 mit 154–156). Sieht man einmal von den Problemen der Erstellung informeller Tests ab (hier: wem auf die Fragen 1 und 2 nichts einfällt, der kann sich mögliche Antworten aus den folgenden Angeboten/Aufgaben heraussuchen): diese Identität verhindert, daß der Effekt des dazwischenliegenden Unterrichtsprozesses über Verbalismen und Wissensdaten hinaus kontrolliert wird, wenn anders dieser eine neue, differenziertere Sicht vermittelt

hat. Vgl. etwa: Wenn der Schüler zu Beginn der Unterrichtseinheit ankreuzen soll, ob die Meinung, in der Hölle würden böse Menschen nach dem Tode bestraft, „bestimmt" oder „vielleicht richtig" bzw. „vielleicht" oder „bestimmt falsch" sei, was wird er dann nach der Unterrichtseinheit – mit denselben Fragen konfrontiert – ankreuzen?! Diese Kontrolle insinuiert eher ein verbales Eingehen auf die (jetzt bekannte) Ebene des Lehrers, überprüft jedenfalls nicht ‚sachgemäßen Umgang mit den theologischen Begriffen Himmel und Hölle' (vgl. 115).

b) Die Position III. der Modelle („Integration") hat einen schwer bestimmbaren Sinn: Wenn unter I. („Zielsetzung") schon Globalziel, Lernziel des Modells samt den Einzelzielen genannt werden und unter II. („Begründung der Lernziele der Einheit") die genannten Ziele in Konnex gebracht werden sollen, wozu braucht man dann noch Reflexionen über die ‚Integration' in das ‚Globalziel' und in den ‚Unterricht', also offenbar Überlegungen zur Einordnung in das größere Ganze? Die Integration in das Globalziel kann nur eine Doppelung der Bemühungen sein, wenn die Position II. (Begründung der Lernziele der Einheit) einigermaßen ernst gemeint ist: kann man Global – und Zwischenziele isoliert begründen? Die ‚Integration in den Unterricht' ist zu vage (welcher Unterricht? Der der Schule überhaupt, also andere Fächer, welche? Oder der Religionsunterricht, d. h. die fachbedingten spezifischen Lernvoraussetzungen . . .?! Die lapidaren Bemerkungen zur Sache lassen, sieht man alle Modelle zusammen, an alles das denken!); daher ist sie nicht ortbar, somit wenig zweckmäßig. Zweckmäßiger ist eine grundlegende Besinnung auf die Lernvoraussetzungen, ihre Beziehung zu den Zielen, die wiederum auf ihre Binnen-Beziehungen hin bedacht werden müssen (Globalziel, Zwischenziel, fächerübergreifende Ziele).

c) Die (gewöhnlich unter I. 4 rubrizierte) Position „Transfererwartung" ist wenig hilfreich. Vgl. 117: „Es wird erwartet, daß Elemente dieses sachgemäßen Umganges (sc. mit den theologischen Begriffen ‚Himmel und Hölle') auf den Umgang mit anderen theologischen Begriffen übertragen werden"; welche Elemente? auf welche andere Begriffe? Fähigkeit zu Transfer darf nicht einfach erwartet, sie muß gelernt werden! Erst dann kann auch überprüft werden, ob „unter spezifischen Voraussetzungen gelernte Inhalte und Fertigkeiten in produktiver Weise auf neuartige Situationen und Probleme erfolgreich übertragen" werden (H. Skowronek, in: H. Roth, Begabung und Lernen. Stuttgart 1969, 494). Zielbestimmung wie Durchführung der Unterrichtseinheit läßt aber nicht erkennen, welcher Transfer erreicht werden soll.

Diese ausführliche Kritik will nur die hier vorliegenden curricularen Intentionen orten und mit neuen Fragestellungen konfrontieren. Nur wer die schwierige Materie nicht würdigt, wird den Autoren die Dankbarkeit dafür versagen, daß sie die entsprechenden schulpädagogischen Impulse innerhalb des zunächst Möglichen beherzt aufgegriffen und so neue Wege initiiert haben.

Baienfurt Eugen Paul

Nastainczyk, Wolfgang: **Formalkatechetik – Maßgaben und Maßnahmen der Glaubenserziehung.** Freiburg: Seelsorge Verlag 1969. 208 S. Lw. DM 19.80

Das Ziel, das sich Verf. der Formalkatechetik gesteckt hat, umschreibt er in seinem Vorwort wie folgt: „So stellt sich heute gebieterischer denn je die Frage nach einer Theologie der Praxis des heilsmittlerischen christlichen Lebens und kirchlichen Dienstes. Einem wichtigen Teilbereich solcher gläubigen Reflexion haben sich die folgenden Ausführungen verschrieben" (8). Die Formalkatechetik ist also ein praktisches Buch, das Weghilfe für den Glaubenserzieher sein will und auch ist.

Als Einstieg und Orientierungshilfe gibt Verf. eine knappe Bestimmung des Standorts der Formalkatechetik innerhalb der Praktischen Theologie (9–22). Dabei wird nicht nur deutlich, daß Katechetik ein Teilbereich der Praktischen Theologie ist, sondern es wird auch gleichzeitig der theologische Standort der Katechetik herausgearbeitet. Dies dient sehr dem Selbstverständnis dessen, was Katechetik, deren Materialobjekt die christliche Glaubenserziehung ist (17), will. Der hohe Anspruch des Buches zeigt sich darin, daß es aufzeigen will, welcher Maßnahmen sich der Glaubenserzieher bedienen kann, um die Spannung zwischen der vorgefundenen Ausgangslage und dem erhofften Sollzustand im Glaubensleben seiner educandi zu überwinden.

Folgerichtig verfolgt Verf. zunächst einmal die Frage nach der Erzieherpersönlichkeit. Sehr informativ sind die Typologien, die hierzu gegeben werden. Die Meinungen Kerschensteiners, Sprangers, Caselmanns u. a. werden hierzu referiert, um herauszufinden, ob die Autoren eine Nomenklatur heute gültigen erzieherischen Verhaltens erstellen (35).

Nach den Reflexionen über Lehrertypen wendet sich Verf. den Schülern zu; denn um zu einer zeitgerechten Katechese zu gelangen, muß man bei der Glaubenslage heutiger Menschen ansetzen. Ausführlich geht der Verf. auf die Gegenwartslage junger Menschen ein. Er stellt fest, daß „ein Evangelium mit sozialen Dimensionen und politischen Auswirkungen für den heutigen Schüler grundsätzlich beachtlich, vielleicht gar glaubwürdig ist" (48), daß der Schüler den Glauben, der ihm vorgelebt und angeboten wird, befragt, ob er sich als lebensmächtig und lebensbedeutsam ausweisen kann. Ein domestiziertes und privatisiertes Christentum hat deshalb wenig Chancen. „Glaube, der nicht handgreiflich wird, der nicht zur gemeinsamen Tat inspiriert und führt, wirkt auf diesen Menschen nicht anziehend" (48).

Die Analyse zur Fragehaltung des heutigen Jugendlichen erscheint vor allem deshalb wertvoll, da sie mit modernen Texten illustriert wird.

Entgegen dem immer stärker werdenden Trend innerhalb der Religionspädagogik hebt Verf. hervor, daß sich Katechese auch heute von einem Prinzip leiten lassen muß, „das in Korrelation zu dem der Integration steht. Glaubenserziehung muß Glauben deutlich realisieren wollen" (61). Glaube muß in aller Glaubenserziehung als das kenntlich sein, was er objektiv ist: „eine lebenswichtige und lebensmächtige Sache" (61). Will Katechese aktivieren, muß sie so zur Sprache gebracht werden, daß der Jugendliche von heute sich davon ernst genommen fühlt. Mit Recht warnt Verf. vor dem Katecheten, der einem Methodenmonismus huldigt.

Die Grundvoraussetzung für den Katecheten ist, daß er „an seine Sendung glaubt und sie bejaht" (78).

Verf. nimmt auch zu dem wichtigen Thema der Nachbereitung der Katechese Stellung (100). Besonders hilfreich hierfür ist der S. 102 abgedruckte Protokollbogen für Hospitationen. Weiter wird in zehn Punkten ein genauer Plan zur Nachbereitung von Stunden angegeben.

Im vierten großen Abschnitt wird von Maßnahmen der Glaubenserziehung gesprochen. Hervorhebung verdient, was unter „Anregungen zur ‚Innerung'" gesagt wird. Verf. betont hier, daß sich Katechese noch weniger als jeder andere Unterricht damit begnügt, nur die unmittelbar zugänglichen Aufbauelemente ihrer Gegenstände in Blick zu nehmen.

Das weite Feld der Unterrichtsmethoden wird von Verf. abgeleuchtet und eine Anwendung für den Religionsunterricht gesucht. Die schwierige Frage nach der Bewertung von Leistungen wird behandelt. Das Resumee: es muß ein wissenschaftlich, methodisch und didaktisch einwandfreier Unterricht angestrebt werden. Verf. sagt S. 160: „Die Notwendigkeit und Bereitschaft, katechetische Leistungen zu benoten, sollte bei jeder Gelegenheit als unumgängliche, aber höchst unliebsame Maßnahme dargestellt werden. Ziel dieser Bemühungen muß es sein, der qualitativen Besonderheit des Religionsunterrichts unter den Schulfächern auch durch eine ‚eigensinnige' Benotung Ausdruck verleihen zu dürfen, ohne seine Rechtsstellung und sein Ansehen zu gefährden. Ist das erreicht, könnte die Teilnahme am Religionsunterricht etwa mit Hilfe folgender Skala qualifiziert werden: Teilgenommen, mit Interesse teilgenommen, mit großem Interesse teilgenommen. Diese ureigenen Bestrebungen der Schulkatechese kommen offensichtlich Tendenzen der Schulpädagogik überhaupt entgegen, die die formelhafte Benotung von Schulleistungen abschaffen oder doch durch Gutachten ergänzt haben möchte" (161).

Als Kern der Formalkatechetik und immer wiederkehrendes Anliegen des Verf. kann man folgendes herausstellen: „An alle Arten von Katechese ist eindringlich die ‚Forderung nach der Forderung' zu stellen (Halbfas). Es darf nicht üblich, sondern muß abgebaut werden, was heute weit verbreitet ist: daß der Katechet aus eigener Unsicherheit oder falscher Rücksichtnahme auf andere verschweigt, daß die Frohbotschaft Konsequenzen für das Verhalten hat" (181).

Die Formalkatechetik ist sehr gut geeignet, allen mit dem Religionsunterricht befaßten Lehrern Impulse für ihre Arbeit zu geben. Sie ist weiterhin geeignet, zu einer Überprüfung und Bestandsaufnahme zu führen. Somit leistet sie ihren Beitrag zu einer Neuorientierung des Religionsunterrichts. Verf. zeigt, wie der Katechet zur Mündigkeit im christlichen Glauben „erziehen" kann. Dabei wird die gesamte Thematik der Katechese angesprochen. Das Buch ist für jeden Religionslehrer empfehlenswert.

Von der Ortsbestimmung der Katechetik über Maßgaben der Glaubenserziehung zu den Voraussetzungen der Glaubenserziezung führt Verf. zu den Maßnahmen der Glaubenserziehung. Man muß Verf. dankbar sein, ein so breites Thema behandelt zu haben. Das Buch baut auf, vermittelt Aspekte, regt an zum Weiterdenken. Erwähnt werden sollten auch die sehr guten Literaturhinweise.

Münster Klaus Wittstadt

L'apostolat des laïcs. Décret „Apostolicam actuositatem". Texte latin, traduction française par Mgr. Streiff. Commentaires par A. Glorieux, R. Goldie, Y. Congar, H.-R. Weber, G. Hasenhüttl, J. Grootaers, M.-J. Beccaria, P. Toulat, et H. Küng, sous la direction de Y. Congar. Paris: Les Éditions Du Cerf 1970. 312 S. (Unam Sanctam 75) kart. F 32.–

Im Dekret „Apostolicam actuositatem" des 2. Vaticanum hat sich zum erstenmal ein ökumenisches Konzil in einem eigenen Dekret mit dem Apostolat der Laien befaßt. Der angezeigte, von Y. Congar herausgegebene Sammelband weist auf die Dringlichkeit des Themas hin für Theologie und Kirche und dürfte als sympto-

matisches Zeichen dafür gelten, daß mit einem vom Konzil verabschiedeten Text im besten Falle ein Bewußtsein für bestimmte Probleme geweckt ist, keineswegs aber die anstehenden Fragen gelöst sind.

Nach einem Vorwort von Y. Congar präsentiert der erste Teil des Buches („Le décret") den lateinischen Text des Dekrets und parallel dazu eine französische Übersetzung von Mgr. Streiff (19–90). A. Glorieux erläutert dann (91–139) den dornenvollen Weg des Textes von der ersten Anregung des Themas durch Dell'Aqua bis zur endgültigen Verabschiedung auf dem Vaticanum II am 18. 11. 1965. Der Überblick gibt sich in den Details weniger informativ als die von F. Klostermann im „Lexikon für Theologie und Kirche", 2. Erg. Bd, Freiburg/Basel/Wien: Herder 1967, 585–601 gebotene Textgeschichte; er vermittelt jedoch einen guten Einblick in den an diesem Thema sich auf dem Konzil vollziehenden Prozeß einer Bewußtseinsbildung, von dem auch Aussagen in anderen Dokumenten profitiert haben (Lumen Gentium, Gaudium et Spes z. B.).

Eine Illustration zur Vielfalt und zur Vielschichtigkeit des im 4. Kap. von „Apostolicam actuositatem" angesprochenen „organisierten" Apostolats (einschließlich der verschiedenen Formen der „Katholischen Aktion") bietet R. Goldie in ihrem Überblick über Organisationen und Kongresse des Laienapostolats auf den einzelnen Kontinenten (Le panorama de l'apostolat des laïcs, 140–156). Die Lage der Organisationen dürfte sich seit dem Zeitpunkt der Bestandsaufnahme (1966) kaum verändert haben, wohl aber hat eine gewisse neue, radikale Sicht der Sendung der Laien Raum gewonnen: Laienapostolat ist nicht in erster Linie ein Problem effektiver Organisationen in der Kirche, sondern eher ein fundamentales ekklesiologisches Problem, das insbesondere die Frage nach Struktur und Selbstverständnis der Kirche in ihrer Praxis aufwirft (vgl. dazu S. 140: „Demokratisierung").

Der Beitrag von Y. Congar (Apports, richesses et limites du décret, 157–190) beleuchtet die ekklesiologischen Aussagen des Dekrets, von denen her das Apostolat der Laien begründet und konzipiert wird: Apostolat „fließt" aus der christlichen Existenz; sie empfängt innerhalb der Existenz und der Sendung des Volkes Gottes im Heiligen Geiste die jeweils spezifische apostolische Ausprägung; von hier aus ist der gesamte Umfang kirchlicher Dienste neu zu bestimmen: das Verhältnis von Klerikern und Laien, von Amt und Gemeinde; die Ziele und Formen kirchlichen Dienstes überhaupt; die Beziehungen zur Ökumene, zu den Strömungen und Problemen mit weltweiter Bedeutung. Congar zeigt, wo der Text neue Perspektiven eröffnet, wo er inkonsequent bleibt (z. B. in der Frage des „Mandats", 163–165) und wo die Linien weiter ausgezogen werden müssen (Heilsdienst als „faire réussir l'homme", 185, Theologie der Revolution, Dienst der Kirche als „Präsenz", nicht als juristische Verflechtung und Absicherung etc.).

Der zweite Teil des Bandes (Problèmes et perspectives) setzt sich zusammen aus Studien „portant sur des points particuliers et qui, se libérant d'une exégèse du texte conciliaire, visent à éclairer certains aspects de l'existence chrétienne des laïcs dans l'Église et dans le monde" (13).

So meint H.-R. Weber (Les laïcs dans la perspective de l'Ancient Testament, 193–202), die allgemein, auch in ökumenischer Hinsicht anerkannte Basis für das Laienapostolat, die Taufe, genüge nicht als theologische Begründung; sie sei ergänzungsbedürftig durch Aussagen des Alten Testamentes: der Mensch ist Sachwalter (administrateur) der Schöpfung; die Existenz des Menschen ist qualifiziert durch ihren eschatologischen Charakter (Weltzuwendung und Weltdistanz); kirchliche Sendung als Teilhabe an göttlichem Wirken ist zu verstehen als „Präsenz" (im Sinne des „Da-Seins" Israels unter den Völkern). Zur Neuformulierung einer Sendung der Laien wären auch die Erkenntnisse der jüdischen Exegese aufzugreifen (202, passim).

Den durch das Konzil neu in den Blick genommenen Charismen weist G. Hasenhüttl (Les charismes dans la vie de l'Eglise, 203–214) vitale und grundsätzlich eine strukturbildende Funktion in der Kirche und für die Ausfächerung ihrer Dienste zu; sie sind konkrete Anschaulichkeit göttlichen Auftrages. Gemeinsamer Ermöglichungsgrund und gemeinsame Norm aller Charismen (das Amt ist eines unter vielen!) ist Aufbau der Gemeinde, „Leben füreinander". Indem das Charisma eines jeden zum Zuge kommt, verwirklicht sich das Apostolat der Laien.

J. Grootaers (Quatre ans après – un texte qui est loin déjà, 215–237) vergleicht die den Konzilstext bestimmenden Vorstellungen mit den nachkonziliären Strömungen: durch den Wandel des Priesterbildes hat die vorausgesetzte Polarität Kleriker/Laien bedeutsame Verschiebungen erfahren (210); das herkömmliche Apostolat von Organisationen wird vielfach unterlaufen durch Spontangruppen und politisches Engagement (221–226); der im Text noch vielfach anklingende Paternalismus verstößt gegen ein neues Bewußtsein in der Kirche, auch bei einem Großteil des Klerus (226f); das Bild vom Christen als „welthafter Existenz" zwingt jetzt Priester und Ordensleute, das Spezifikum ihres Dienstes bei der Heilssendung der Kirche deutlich zu machen (nicht mehr umgekehrt!). Dieser Beitrag veranschaulicht deutlich, daß das „Laienapostolat" kaum die gebührende Sicht und Effektivität erreichen wird, falls ein zu großes Vertrauen in die Interpretation des Konzilstextes investiert wird, es jedoch nicht zu mutigen neuen Schritten kommt, für die der Text schlichtweg keine Perspektiven bereithält.

Das gilt in besonderem Maße für die in den drei folgenden Beiträgen angeschnittenen Fragen. M. J. Beccaria (La femme dans l'Église, 239–260) plädiert für eine Emanzipation der Frau in allen Bereichen kirchlicher Dienste; auch die Frage der Weihe zu „Priestern" ist endlich einmal ernsthaft zu prüfen. P. Toulat (Quelques conditions d'exercice de la missions par les laïcs, 261–284) fordert, ausgehend von der christlichen Existenz als „existence humaine vécue en Jésus-Christ" (261), eine Pluralität der Berufungen und Aufträge und das Recht auf Wortverkündigung für Laien. H. Küng (La participation des laïcs aux décisions dans l'Église, 285–308) schlägt das brisante, aber konsequenterweise zu reflektierende und zu realisierende Thema einer Mitentscheidungsgewalt der Laien in der Kirchenleitung an: in soziologischer und theologischer Hinsicht ist diese Frage reif; zu verwirklichen ist die Mitentscheidung als Kollegialität auf den verschiedenen Leitungsebenen der Kirche und durch Repräsentanten derer, die jeweils an der „Spitze" einer Kommunität (Pfarrei, Diözese, Gesamtkirche) stehen.

„Notre premier projet... était plus organique et plus substantiel que le livre finalement réalisé" meint der Herausgeber zu diesem Buch (16f). In der Tat, vielfach vermittelt es den Eindruck einer „Information der ersten Stunde", welcher ein bestimmter Mangel an Substanz und Abstimmung nachgesehen wird; gilt das noch für eine Erscheinung fünf Jahre nach dem Konzil? Eine bessere Verzahnung der Beiträge hätte dem Sammelband auf jeden Fall gut getan; viele Wiederholungen (z. B. des Themas „Charisma") wären vermieden worden. Mußte der lateinische Text mitabgedruckt werden? Ein Kommentar im strikten Sinne war ja nicht beabsichtigt, und der Interessierte hat ihn ohnehin zur Hand; hier war das Gesetz der Reihe wirksam.

Vieles ist zusammengetragen, was aus anderen Veröffentlichungen bekannt ist (z. B. vgl. für Y. Congar den Art. „Laie" in: Handbuch Theol. Grundbegriffe II, 20–25; für H. Küng die entsprechenden Artikel in „Die Kirche", „Wahrhaftigkeit"). Manches bewegt sich allzu sehr in bequemen allgemeinen Statements (z. B. vgl. 140–156); als Beleg gemeinte Aussagen sinken herab zu nichtssagenden Zitatensammlungen, wenn wie bei M. J. Beccaria (239–248) Hinweise auf Quellen oder auf Personen, von denen sie stammen, völlig fehlen.

Weder umfassender Kommentar also noch eine Sammlung bedeutsamer Aufsätze: worin liegt der Gewinn dieses Buches? Wer eine leicht lesbare, „erste" Information zu bestimmten Themen wünscht, wird zu dem einen oder anderen Aufsatz greifen. Zudem bildet diese Publikation einen guten Beleg für eine Erkenntnis, die gerade für das Apostolat der Laien von entscheidender Bedeutung ist: „Nous sommes entrés dans un ‚après-concile' qui, à bien des égards, est autre chose que le déploiement ou l'application du concile. Le monde se fait tous les jours. L'Église aussi." (18)

Münster Klemens Sieverding

Bühler, Karl-Werner: **Die Kirchen und die Massenmedien.** Intentionen und Institutionen konfessioneller Kulturpolitik in Rundfunk, Fernsehen, Film und Presse nach 1945. – Hamburg: Furche 1968. 135 S. (Konkretionen, Bd 4) kart. DM 9.80

Intentionen und Institutionen konfessioneller Kulturpolitik in Rundfunk, Fernsehen, Film und Presse nach 1945 – so der Untertitel des Buches – werden von fast allen direkt oder indirekt Beteiligten als Problem empfunden. Die meisten Mitarbeiter in Rundfunk (dazu gehören Hörfunk und Fernsehen, der Untertitel ist also nicht korrekt) Presse und Film halten kirchliche Vertretungen für eine anmaßende und lästige Lobby, die man sich am geschicktesten durch Konfrontations- und Konfliktvermeidung vom Leibe hält. Die meisten mit der Medienpolitik befaßten Vertreter der Kirchen dagegen halten ihr jeweiliges Gegenüber für typische Repräsentanten einer säkularisierten und latent kirchenfeindlichen Gesellschaft. Beider Verhältnis erscheint am Beginn der 70er Jahre tief gestört.

Bei der Suche nach Ursachen und Umständen ist das Buch von Karl-Werner Bühler eine Hilfe. Zwar bietet B. keine historische Dokumentation, seine Beschreibung der katholischen und der protestantischen Medienpolitik seit 1945 deckt jedoch wichtige Strukturen auf, die jetzt – am Ende der restaurativen Nachkriegsepoche – auch in die zukunftsorientierte Sachdiskussion hineinragen. B's Einleitung „Was leisten die Kirchen für die Gesellschaft?" steckt den Rahmen ab. Daß allein eine solche Fragestellung in den Kirchen als provokativ empfunden werden kann, zeigen viele der von B. zitierten Dokumente. Für eine Klärung des Verhältnisses von Kirche und Publizistik ist sie jedoch legitim, notwendig und für die Kriterienfindung fruchtbar, wenn zugleich auch

erörtert wird, was die Publizistik für die Gesellschaft leistet. Dabei geht es jedoch weniger um die tatsächliche „Leistung" für die Gesellschaft (da sind Kirche und Publizistik ja nur auf dem Feld der Bildung komparabel) als um die Gesellschaftsbezogenheit ihrer Prinzipien. Hier hat und bietet die Publizistik keine Probleme, der Bezug zur Gesellschaft gehört zu ihrer Selbstdefinition. Da eben dies bei den Kirchen anders ist, haben und bieten sie hier ernste Probleme. Wie unzulänglich allein das Problembewußtsein am Beginn der von B. bearbeiteten Zeitspanne war, zeigt eine Erklärung der Arbeitsgemeinschaft Rundfunk innerhalb des 72. Deutschen Katholikentages 1948: „Wir begrüßen den Rundfunk als das wirksame Mittel, unser Volk teilnehmen zu lassen am Leben der Kirche in der ganzen Welt". B. muß deshalb fragen: „Für wen aber betreiben sie [die Kirchen] diese Politik – für die ‚Welt' oder für die Erhaltung und Ausbreitung der eigenen Wirkungsmöglichkeiten?" „Können die Kirchen heute etwas zum Fortschritt unserer Gesellschaft beitragen? Was haben sie nach 1945 für die Verbesserung und Humanisierung der gesellschaftlichen Kommunikation beigetragen? Was hat die kirchliche Medienpolitik für die res publica bewirkt? Müssen die Fragen negativ beantwortet werden, wird der bisher gesetzlich verankerte ‚Öffentlichkeitsanspruch' der Kirchen hinfällig? Dann tut die Gesellschaft gut, den Kirchen mitzuteilen: Wir haben kein Interesse mehr an euch, weil ihr für uns nichts mehr leistet. Euer Privatinteresse könnt ihr weiterhin wie jede andere gesellschaftliche Gruppe wahrnehmen" (12).

Die hier formulierte Brisanz des Problems hat seit dem Erscheinungsjahr des Buches (1968) zugenommen. B's Bilanz „Kritischer Dialog oder Repression, gesprächsbereite Kooperation oder verschleierte Zensur – zwischen diesen Extremen schwankt die Medien-Politik der Kirchen" hat sich seither nicht zugunsten von Dialog und Kooperation verändert. Warum das zur Zeit noch nicht anders sein kann, verdeutlichen die Fakten und Meinungen, die B. aus den Jahren seit 1945 zusammengestellt hat. Der Verdeutlichung entspricht jedoch nicht immer auch die Analyse. B. schreibt eher deskriptiv als analytisch. Für Publizistikwissenschaft und Kirchensoziologie bleibt deshalb ein offenes Feld.

Mainz Ingo Hermann

Schaller, Fritz Patrick: **Zum Informationsrecht im kirchlichen Raum.** Eine Studie nach den Texten des Vaticanum II. – Freiburg (Schweiz): 1970. 134 S. br. sfr. 15.–

Schaller ist Lizentiat der Theologie und beschließt mit der vorliegenden Diplomarbeit sein Studium am Institut für Journalistik, in dessen Schriftenreihe (hrsg. von Prof. Dr. Florian H. Fleck) sie auch erscheint.

Die Überlegungen über „ein mögliches Informationsrecht in der Kirche" beruhen auf drei Prämissen: Das Konzilsdekret „Inter mirifica" spricht zwar nicht von einem Informationsrecht in der Kirche, schließt es aber nicht aus. Information ist ein Grundrecht der menschlichen Person. Sie ist ferner ein Lebenselement jeder Gesellschaft, also auch der Kirche. Zur weiteren Begründung zieht Schaller die ekklesiologischen Aussagen des Vaticanum II heran, die einen Pluralismus der Meinungen zulassen und die größtmögliche Partizipation der Gläubigen an den Entscheidungen des kirchlichen Apparates wünschen.

Die Schrift ist vor allem deshalb sehr verdienstlich, weil sie, von einer unzweideutig kirchlichen Position ausgehend, einige wertvolle Erkenntnisse der Kommunikationswissenschaft mit dem Kirchenverständnis des Vaticanum II in Beziehung bringt und daraus Konsequenzen für die Praxis ableitet. Die übersichtlich konzipierte, verständlich geschriebene Darstellung verzichtet mit Absicht darauf, die angeschnittenen Probleme stets ganz auszuloten. Um so eher kann sie dem Theologen wie dem Seelsorger nützlich sein.

Bensberg-Herkenrath Otto B. Roegele

Wagner, Falk: **Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel.** – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1971. 300 S. Lw. DM 52.–

Hinter dem etwas unscheinbaren Titel verbirgt sich ein – zumindest für eine Dissertation – ungeheures Programm. W. stellt die Frage nach dem Gedanken der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel nicht unmittelbar (durch bloßes Heranziehen „einschlägiger" Stellen), sondern versucht, sie im Kontext der gesamten Freiheitsproblematik und Theologie dieser Autoren zu beantworten. Er ist sich über die hohe Anforderung, die sein Thema stellt, im klaren und weiß (wie vereinzelte Hinweise auf J. Habermas und das Schlußwort, 288, zeigen), daß man die „praxis-bezogenen" Aussagen der „idealistischen Theoretiker" nicht billiger haben kann als über die sorgfältige Interpretation ihres Gesamtwerks, vor allem ihres theologischen Horizonts. Schon wegen seiner für die philosophische Grundlagenproblematik der Theologie zentralen Fragestellung dürfte das Buch eine ausführlichere Besprechung verdienen.

Abschnitt I des Teils über Fichte ist einem Überblick über die Entwicklung seiner Gotteslehre von der Offenbarungsschrift bis zum sog. „Atheismusstreit" gewidmet.

Im „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" herrscht nach W. folgendes Dilemma vor. Einerseits sei Fichte hier noch im Banne der Kantischen Postulatenlehre, in der die Religion der Moralität gegenüber eine rein subsidiäre Funktion erfülle. Auf diesem Wege gelange man bestenfalls zu einer „Hypostasierung der Vernunftfunktionen zu Persönlichkeit und Eigenschaften Gottes", wodurch man „der traditionellen Gotteslehre nicht gerecht" werde (vgl. 24). Auf der anderen Seite sehe Fichte das „Daß der Geltung des Moralgesetzes in der Autorität Gottes" begründet. Hiermit gestehe er der Religion zwar „eine über ihre bloß subsidiäre Rolle hinausgehende Funktion zu", nämlich den Willen stärker an das Moralgesetz zu binden, als es ohne sie der Fall wäre (vgl. 26). Auf diese Weise werde jedoch „das Gesetz kritischer Moral verletzt" und falle „der Gedanke der Persönlichkeit Gottes subjektiver Beliebigkeit anheim" (vgl. 27).

Erst seit 1796, und dann besonders zur Zeit des Atheismusstreits werde von Fichte „der wie auch immer kritisch verstandene Gedanke des Eudämonismus ausgeschieden; die Frage der Glückseligkeit und ihrer Harmonie mit der Sittlichkeit wird nicht mehr thematisiert" (29). Hier erst „eskamotier(e)" er „mit dem Begriff der Glückseligkeit die in der Offenbarungsschrift Theo-Logie und Religion nach sich ziehende Postulatenlehre, weil die Glückseligkeit als empirisches Element zu einer apriorischen Deduktion nicht taugt" (31). Fichte setze nun „den zu realisierenden sittlichen Endzweck, also die sittliche Weltordnung ... mit Gott" ineins (vgl. 29) und reflektiere damit auf die „Bedingung der Möglichkeit der Ausführbarkeit des sittlichen Zwecks", „die dem ‚Ich soll' und dem ‚Ich kann' vorgängige und vorrangige, folglich ursprüngliche Einheit" (vgl. 32). Das Sittengesetz bleibe allerdings die nicht hinterfragte Voraussetzung aller Überlegungen Fichtes. Die Theorie der kritischen Ethik „fragt nach der Bedingung der Möglichkeit nicht des ‚Ich soll' als solchen, sondern der Realisierbarkeit des ‚Ich soll' und somit nach der Bedingung der Möglichkeit der Übereinstimmung des Sittengesetzes mit sich selbst, denn das ‚Ich soll' kann nur mit Sinn vollzogen werden, wenn seine Ausführbarkeit als das ‚Ich kann' garantiert ist" (36). Dieser moralischen Weltordnung könne man aber nicht Persönlichkeit zusprechen, noch von ihr her auf ein personales Sein in einem ursprünglicheren Sinne zurückschließen (gegen H. M. Baumgartner), „weil Gott ja weder mit dem ‚Ich soll' qua Sittengesetz, noch mit dem ‚Ich kann' qua faktischer Wirklichkeit identisch ist, sondern als deren ursprüngliche Einheit ihnen logisch voraus ist" (vgl. 34).

Diese Ausführungen entsprechen Fichte weder dem Sinne noch dem Worte nach. Sehen wir einmal von dem Übergriff der Theologie auf die Philosophie in dem Anspruch an Fichte ab, „der traditionellen Gotteslehre gerecht" zu werden. Die Garantie für die Ausführbarkeit des Sittengesetzes ist nach Kant und Fichte nicht in einem Sollen und Können umgreifenden Dritten zu suchen, sondern allein im Sinn des „Ich soll" selbst. Im Gegensatz zu Kant führt Fichte zwar den Sinn des „Sittengesetzes" in die Selbstgewißheit des sich unbedingt setzenden Ich zurück und vermeidet so den letzten Schein von Heteronomie, der der Kantischen Philosophie in der Behauptung des „Faktums der reinen Vernunft" noch anhaftet, nicht aber fällt er in ein Philosophieren zurück, das die Garantie für die Sinnhaftigkeit des Sittengesetzes außerhalb der Evidenz der praktischen Vernunft sucht. Die Wissenschaftslehre (WL) Fichtes hat nur die Rolle der Explikation der ursprünglichen Evidenz des sittlichen Menschen und ist nicht als eine höhere Versicherung für das moralische Handeln konzipiert.

Aufgrund dieses Zusammenhangs braucht die Frage nach einem personalen Grund für die Evidenz des Sittengesetzes dann weder einen Rückfall in vor-kantische Heteronomie darzustellen, noch mit Fichtes Ablehnung, Gott als Persönlichkeit in Analogie zu menschlicher Persönlichkeit zu denken, unvereinbar zu sein. Aus der interpersonalen Struktur der Evidenz des Sollens selbst, in dem sich das Individuum zur unbedingten Autonomie des Ich freigelassen weiß, erhellt sowohl die Personalität eines anderen Willens wie seine unendliche Differenz gegenüber dem Individuum, das zur unbedingten Identität mit diesem Willen gerufen ist.

Auf diesem systematischen Hintergrund – und wenn man die von W. unberücksichtigt gelassenen Schriften praktischer Orientierung von 1793 und 1794 hinzuzieht – erscheint auch die Offenbarungsschrift in einem andern Licht. Obschon noch nicht in begrifflicher Schärfe, so ist doch auch hier bereits die Kantische Zweiteilung von Sittlichkeit und Glückseligkeit über die Vermittlung des Begriffs vom Recht grundsätzlich überstiegen. Wie W. von der dort gestellten Frage nach der Harmonie von Glückseligkeit

und Sittlichkeit auf den Vorwurf des Eudämonismus kommt (ein Vorwurf, der ebensosehr Kant träfe!), ist mir nicht verständlich. Eudämonismus ergibt sich nur, wenn man wie W. die Garantie für die Ausführbarkeit des Sittengesetzes über die theoretische Vernunft sucht.

In Abschnitt II bis IV, 3 legt W. eine – im Ganzen sorgfältige – Analyse und Kritik der WL von 1794, besonders ihres theoretischen Teils, vor, um so vom systematischen Ansatz der frühen Schriften her zu klären, warum Fichte schließlich den Gedanken der Persönlichkeit Gottes aufgibt. Mit Recht werden die Schwierigkeiten betont, die sich aus dem bloßen Hintereinander der beiden ersten Grundsätze zu Eingang der „Grundlage" und aus der heuristischen Einführung der Kategorie der Quantität ergeben. Indem W. aber wiederum die wichtigen praktischen Schriften, die der ersten WL folgen, völlig unberücksichtigt läßt, kommt er zu einer Gesamtinterpretation, die dem Denken Fichtes nicht gerecht wird. Dies wird besonders an W.s Verständnis des Verhältnisses der beiden Grundsätze und des das Selbstbewußtsein bedingenden „Anstoßes" deutlich.

Aus dem „ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz" Fichtes macht W. einen Satz, der im zweiten Grundsatz die Bedingung seiner Möglichkeit habe (vgl. bes. 63). Er ist dabei von dem Bemühen getragen, das Sich-selbst-Setzen des Ich nicht in einem Prinzip der Identität begründet zu sehen, das das Moment des Anderen noch nicht enthält – wie der Fortgang der Arbeit zeigt, geht es dem Verf. um die interpersonale Strukturiertheit von Persönlichkeit. Man braucht aber keine Eulen nach Athen zu tragen, sprich des jungen Hegels Ausführungen über die Liebe gegen einen „narzißtischen Fichte" auszuspielen (vgl. bes. 144). Dies – und ebenfalls der intersubjektive Sinn des „Anstoßes" – wird klar, wenn man Fichtes Ausführungen über die interpersonalen Möglichkeitsbedingungen der Konstitution des Selbstbewußtseins im „Naturrecht" von 1796/97 und in der „Sittenlehre" von 1798 zu Rate zieht.

Macht man den ersten Grundsatz vom zweiten abhängig, dann kommt man nicht umhin, „Fichtes Theorie der Manifestation Gottes im Ich" so zu interpretieren, „wie D. F. Strauß es dann vom Hegelschen Begriff der Persönlichkeit Gottes behauptet hat, daß Gott nämlich ‚des Menschen bedürfe, um Geist zu werden'" (111). W. übersieht hier den systematischen Zusammenhang der frühen WL mit der von 1804 und übernimmt Hegels Kritik an der „Grundlage" allzu leichtfertig in dem Glauben, die Unabhängigkeit Gottes von der Welt bei Hegel nachweisen zu können (hierzu s. u.).

Das eigentliche Problem der Fichteschen Gotteslehre (und damit seiner gesamten Philosophie) liegt etwas tiefer, als die Analyse W.s reicht. Erst wenn man sieht, daß nach Fichte das Ich als Bild der Erscheinung des Absoluten notwendig interpersonal konstituiert ist, kann die Frage aufgeworfen werden, ob Fichte die Einheit des absoluten Seins nicht so entworfen hat, daß für eine Trinität kein Platz mehr bleibt – womit er nicht nur gegen seine Aussage von der Unbegreiflichkeit des absoluten Seins verstieße (weil der Begriff absolut monolithischer Einheit doch wieder ein, und zwar auf ganz bestimmten Voraussetzungen beruhendes menschliches Begreifen ist), sondern sich auch der Möglichkeit beraubte, den letzten Grund der Interpersonalität im absoluten Sein selbst, und nicht nur in der notwendigen Konstituiertheit seiner faktischen Erscheinung zu suchen.

In Abschnitt IV, 4 gibt W. einen gedrängten Überblick über die WL von 1804, mit einer kurzen Kritik zu Abschluß dieses Teils über Fichte, in der sich geltend macht, daß W. zuvor den ersten vom zweiten Grundsatz abhängig machte. Abschnitt V bringt (als „Anhang") eine hastige Kritik der Philosophie Jacobis, die besser nicht in diese Arbeit aufgenommen worden wäre.

In dem zweiten, Hegel gewidmeten Teil deutet W. zugleich an, wie die Frage nach der Persönlichkeit Gottes prinzipiell, auf der Grundlage kritischer Philosphie beantwortet werden könne. Die Auseinandersetzung mit Hegel ist wie folgt aufgebaut: Abschnitt I-II, 1 enthalten eine positive Darlegung der im Hinblick auf den Gedanken der Persönlichkeit Gottes wesentlichen Elemente im Frühwerk Hegels bis einschließlich des Frankfurter „Systemfragments". Kritische Blicke werden von hier nur auf Fichte geworfen. In Abschnitt II, 2 läßt W. jedoch auf die Darstellung der für die Thematik seiner Arbeit entscheidenden Partien der „Phänomenologie des Geistes" (unter Berücksichtigung der „Jenaer Realphilosophie") eine Kritik an der Aufhebung der Religion in die Philosophie folgen. Die Lösung der Problematik sieht W. in Hegels „Vorlesungen über die Philosophie der Religion" gegeben (Abschnitt III), eigentlich begrifflich erarbeitet jedoch bereits in der „Wissenschaft der Logik" – der er allerdings nur wenige Seiten widmet. Im Anschluß an den Aufbau der „Vorlesungen" stellt W. dar, wie die Persönlichkeit Gottes bei Hegel in der Trinitätslehre, Christologie und Ekklesiologie zur Sprache kommt (III, 3), und verweist in einem „Anhang" jeweils auf die Parallelen in der „Phänomenologie", unter Betonung des nach der „Logik" erreichten begrifflichen Fortschritts.

W.s entscheidende Kritik an der „Aufhebung der Religion in die Philosophie" in der „Phänomenologie" (183–200) beruht auf einem Nichtverstehen des Hegelschen Gedankengangs, insbesondere des Begriffs der „Versöhnung", den Hegel unmittelbar vor dem Abschnitt „Die Religion" entfaltet. W. glaubt, Hegel spreche von der „versöhnende(n) gegenseitige(n) Anerkennung zweier Individuen", „belege" diese „mit dem Begriff des absoluten Geistes, der in der absoluten Religion als die in der christlichen Gemeinde gewußte Versöhnung Gottes und des Menschen expliziert wird" und reduziere die in der christlichen Offenbarung gemeinte Versöhnung auf den allgemeinen Begriff des gegenseitigen Anerkennens (vgl. bes. 187). Diese interpersonale Versöhnung = der seiner selbst gewisse Geist = der absolute Geist bedürfe der (absoluten) Religion als Gültigkeitsgarantie (Darum der Abschnitt „Die Religion" zwischen dem Kapitel „Der seiner selbst gewisse Geist..." und dem Schlußabschnitt „Das absolute Wissen"!). Gerade diese Gültigkeitsgarantie, die den Schritt ins absolute Wissen ermöglichen soll, sei in der christlichen Religion aber nicht gegeben, zu der wesentlich die „Erfahrung des Noch-nicht-Versöhntseins" gehöre.

In dieser Interpretation mischt sich offenbar ein Mißverstehen der Formel „Ich = Ich" (die Hegel von Fichte zur Bezeichnung der Aussöhnung von Subjekt und Substanz des Geistes übernimmt) mit einer bestimmten Theologie („der Hoffnung"), die Hegels „spekulativen Karfreitag" (und vielleicht auch den Karfreitag im Sinne einer *theologia crucis* überhaupt) nicht mehr recht in den Blick zu nehmen vermag. Die erregende Dialektik der „Phänomenologie" versinkt unter solchem Zugriff in bloße Banalität.

Die positiven Ausführungen W.s zu Hegels „Religionsphilosophie" basieren auf der Überzeugung, daß Hegel in der „Wissenschaft der Logik" einen zureichenden Begriff für den Gedanken der Persönlichkeit Gottes entwickelt habe, genauerhin in dem Begriff der Einzelheit, auf den W. vorzüglich seine Interpretation der Trinitätslehre gründet (229ff). Hat der Begriff der Einzelheit für Hegel aber diese zentrale Stellung? Im systematischen Zusammenhang der „Logik" stellt er nur ein Übergangsmoment dar. Erst in der „absoluten Idee" kommt doch für Hegel das göttliche Leben auf seinen eigentlichen Begriff.

Wie W. die Aufhebung der Religion in das absolute Wissen zurückweist, so unterläßt er es auch, den Stellenwert der Religionsphilosophie Hegels im Ganzen seines Systems zu bedenken. Zeigt die bloße „Tatsache, daß Hegel seine Philosophie der Religion in mehreren Semestern... immer wieder vorgetragen hat, daß die Religion bei Hegel nicht nur als ein immanentes Moment des absoluten Geistes betrachtet werden darf" – wie W. annimmt? (vgl. 202). Daß Gott sich für das vorstellende Bewußtsein (in Jesus) und im selbstbewußten Wissen der christlichen Gemeinde als Persönlichkeit manifestiert (These 2 und 3 des Resultats seiner Arbeit), besagt im Zusammenhang weder der „Phänomenologie" noch der „Enzyklopädie" viel im Hinblick auf den philosophisch-systematischen Gedanken. Entscheidend bleibt allein These 1, daß Hegel Gott bereits als immanent-trinitarischen in der Form des reinen Denkens „als sich in der Personengemeinschaft erfüllende Persönlichkeit gedacht" habe und ihm zufolge Gott nicht erst „im Selbstbewußtsein der Menschen zu sich selbst als Selbstbewußtsein und Persönlichkeit gelangt" (281). Wenn W. in diesem Zusammenhang frischweg urteilt: „Wie D. F. Strauß fehlinterpretieren folgende Autoren den Hegelschen Gedanken der Persönlichkeit Gottes: Schelling, ... W. Dilthey..." (es folgt eine beachtliche Reihe weiterer anerkannter Autoren: 281 A 198), dann wird auch dem wohlwollenden Leser unbehaglich. Das umfassendere Problem, inwieweit bei Hegel Gott zur Erfüllung seines eigenen Lebens des Welt- und Geschichtsprozesses bedarf, wird von W. nicht eigentlich behandelt und anscheinend nicht einmal klar gesehen, wie schon in seiner Kritik an Fichtes WL von 1804 und auch wiederholt in den Ausführungen über Hegel (vgl. etwa 278, 279 A 197) sichtbar wird. Was ist schließlich mit einer Kategorie gewonnen, nach der sich – in Analogie zu menschlicher Interpersonalität – die immanente

Trinität als Persönlichkeit denken läßt, wenn gleichzeitig die Souveränität Gottes ins Zwielicht gerät? Diese Frage stellt sich am Ende einer Arbeit, die zwar anspruchsvoll konzipiert ist, im Gesamtduktus wie in vielen Einzelheiten, die hier nicht genannt werden konnten, aber unbefriedigend bleibt.

München Hans Jürgen Verweyen

Widmer, Charles: **Gabriel Marcel et le théisme existentiel.** – Paris: Les éditions du cerf 1971. 248 S. (Coll. Cogitatio fidei n° 55) brosch. F 30.–

Im Denken von G. Marcel nimmt ohne Zweifel die Gottesfrage den zentralen Platz ein. Ihr geht W. mit großer Sorgfalt nach. Er unterscheidet in der Entwicklung der Philosophie von Marcel drei Phasen, die jeweils tiefer in das Gottesproblem führen.

Der erste Abschnitt umfaßt die Zeit von 1909–1914. Sie ist geprägt von der Auseinandersetzung mit dem Idealismus und Empirismus. Marcel ist bemüht, jeden Subjektivismus wie Objektivismus zu meiden. Jenseits des reinen Wissens sucht er eine Einheit, die die Dualität von Sein und Denken, von Wahrheit und erst zu erstellender Verifikation aufhebt. Jenseits allen rationalen Denkens findet er diese Einheit im „invérifiable absolu" (31). Jeder Beweis für das Absolute ist unmöglich und widersprüchlich, da es keine Idee ist. Gott transzendiert sowohl die Existenz wie auch die Essenz. Seine Bejahung geschieht allein im Glauben. Die Beziehung zu Gott ist die Relatio von menschlicher Freiheit zur transzendenten Freiheit. Eine radikale Nichtobjektivierbarkeit ist der Affirmation Gottes eigen. Am Beginn der philosophischen Überlegungen von Marcel steht also nach W. eine „theologia negativa".

Im zweiten Abschnitt von 1915–1929, dem Jahr seiner Konversion zum Katholizismus, steht der Begriff der Existenz im Vordergrund sowie die zwischenmenschliche Beziehung, die auf Gott hin ausgeweitet, das absolute Du vermittelt, die „présence absolue" (65ff). Die Methode und Problematik seines Philosophierens geht in die Richtung eines Realismus. Streng lehnt Marcel aber weiterhin jede Objektivierbarkeit Gottes ab, wie auch die Anwendung des Kausalitätsprinzips auf ihn. Die Liebe transzendiert jede objektivierende Erkenntnis und ermöglicht die „vollkommene Erkenntnis", die die Einheit des Seins realisiert. Diese Erfahrung ist uns in der menschlichen Intersubjektivität geschenkt, die aber immer noch von der Objektivierung bedroht ist. Nur im absoluten Du ist diese radikal überschritten. „Si un toi empirique peut être converti en un lui, Dieu est le toi absolu qui ne peut jamais devenir un lui" (G. Marcel, Journal Métaphysique, 137, cit. 108). Der Glaube ist die Beziehung zwischen diesem absoluten Du und mir.

Die dritte Periode (1929–1951) ist charakterisiert durch die Begegnung mit dem Thomismus. Das Denken ist auf das Sein ausgerichtet. Gott ist nicht das ens indeterminatum, sondern das konkrete Sein selbst (172). Daher ist er kein unpersönliches Prinzip, keine abstrakte Wirklichkeit, sondern nur dem engagierten Denken zugänglich. Marcel bewertet die Erkenntnis in dieser Periode zwar auffallend positiver, wohl aber findet sich auch hier noch das „nichtverifizierbare Absolute" als „Mysterium des Seins". Diesem Mysterium nähert sich der Mensch konkret im Vertrauen, in der Hoffnung und in der Liebe. Daß diese freien Vollzüge des Menschen möglich sind, verdankt er Gott als dem letzten Fundament dieser menschlichen Akte. In ihnen ist der Mensch seine Freiheit, in ihnen vollzieht er den Übergang vom „Haben" zum „Sein". Der Mensch ist so Teilhabe am Sein, Teilhabe an der Liebe, die Gott ist und in der nach W. das Denken Marcels gipfelt.

W. zeichnet sich besonders durch eine klare Darstellungsweise aus, so daß auch für den einfachen Leser, ein Zugang zu Marcels Denken geschaffen wird. Dadurch verliert allerdings das Buch an Tiefe und die eigentlichen philosophischen Gedankengänge sind nur skizziert. W. zeichnet eingehend die Entwicklung Marcels nach; dadurch wird man über seinen philosophischen Werdegang sehr gut unterrichtet. Eine stärkere Einbeziehung der Dramen wäre wünschenswert gewesen, da in ihnen das Gottesproblem indirekt vielfach konkretisiert wird. So treffend die Darstellung Marcels ist, so sehr vermißt man eine weiterführende Auseinandersetzung. Es hätte unbedingt entsprechend der heutigen Problemstellung aufgezeigt werden müssen, welche Gedanken weiterführen und inwiefern der existentialistische Ansatz überwunden werden muß. Eine Zusammenfassung des Gottesbegriffs, die leider fehlt, hätte leicht die kritischen Punkte erkennen lassen. Marcel ist ein geschichtliches Denken weitgehend fremd. Seine Philosophie bleibt in den erkenntnistheoretischen Problemen stecken. Die Hinordnung auf den konkreten Vollzug könnte aber einige Impulse enthalten. Die Differenzerfahrung des Menschen wird hier angesprochen, die ihn zur geschichtlichen Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse veranlaßt. Marcel übergeht es, zeigt keine Funktion Gottes für die Gesellschaft auf, sondern beschränkt sich auf die Ich-Du-Beziehung, in der Gott als verlängertes (menschliches) Du erscheint. Gerade dies müßte aber weiter diskutiert werden. Zwar ist die Ablehnung, Gott als ein „Er" zu bezeichnen, insofern berechtigt, als dadurch einem abstrakten Sprechen über Gott Vorschub geleistet werden kann, hier hätte W. aber die ganze heutige Problematik eines reinen Du-Gottes einbeziehen müssen. Da auf all diese Fragen nicht eingegangen wird, hat der Leser, trotz der gelungenen Darstellung, den Eindruck einer rein historischen Abhandlung, die keine Impulse für die heutige Fragestellung gibt.

Tübingen Gotthold Hasenhüttl

Von Bertalanffy, Ludwig: **... aber vom Menschen wissen wir nichts.** Robots, Men and Minds. – Düsseldorf – Wien: Econ Verlag 1970. 246 S. Lw. DM 18.–

Die deutsche Titel-Übersetzung „... aber vom Menschen wissen wir nichts" des Buches des Biologen und Naturphilosophen v. Bertalanffy: „Robots, Men and Minds" trifft im Grunde nicht den Inhalt des Buches, da der Verf. im Gegenteil sehr viel vom Menschen zu wissen glaubt, und zwar im durchaus wissenschaftlich-psychologischen und nicht metaphysisch-philosophischen oder theologischen Sinn. Das Anliegen des Verf. ist es, die Frage nach der Stellung der Psychologie in der modernen Welt neu zu stellen (19). Dabei stellt er sich entschieden gegen die positivistische Richtung der Psychologie, den Behaviourismus, der nach seiner Meinung den Menschen zu einem rein reaktiven, völlig manipulierbaren Roboter degradiert (Stichwort: behavioural engineering S. 25), wogegen der Mensch sogar noch wehrloser sei als gegen politische Diktatur (31). Da aber Wissenschaft ein „humanistisches Unternehmen" (200) sein soll, fordert der Autor dagegen eine „neue Konzeption vom Menschen" (27), die möglichst wissenschaftlich und verhaltensmäßig zu erarbeiten wäre (36, 49).

Schlüsselbegriffe dieser neuen Konzeption von Psychologie sind für Bertalanffy „Symbolismus" und „System" (37). Der Mensch hat die spezifische Fähigkeit, in freier Weise symbolische Zeichen für seine Lebenswelt zu setzen (Stichwort: Sprache S. 44) und sein Leben ganz nach diesen Symbolen auszurichten. Dieses spezifisch menschliche symbolische Verhalten ist nicht in instinktive Handlungen auflösbar, sondern stellt ein qualitatives Novum gegenüber dem Tierreich dar (69). Weiterhin versucht der Verf. in seinem Buch die Wissenschaft vom Menschen mit allen anderen Wissenschaften in einer formalen Einheit zusammenzusehen.

Einen Weg zu dieser Einheit der Wissenschaften versucht er im Kapitel „Welt als Organisation" (101–116) zu skizzieren. Nach der „organismischen Richtung" (113) gehören so Begriffe wie „Organisation", „Richtung", „Ganzheit", „Ordnung", „Zielstrebigkeit" (!) u. a. m. zu den Grundkategorien jeder Wissenschaft. Die Gesetze, die den Inhalt dieser Kategorien betreffen, untersucht die allgemeine Systemtheorie, die „Wissenschaft von der Ganzheit und den ganzheitlichen Wesenheiten" (124). Dabei wird unterschieden zwischen offenen und geschlossenen Systemen (129), wobei alle lebendigen Organismen aufgrund ihrer zielgerichteten Entwicklung (140–150) und ihrer spontanen Aktivität (151–155) zu den offenen Systemen gehören.

Beides nun, Symbolismus und allgemeine Systemtheorie sollen zusammen einen neuen Rahmen für die Neuorientierung einer wissenschaftlichen Psychologie bilden (152, 154).

Als Wissenschaftsbegriff hat der Verf. dabei nichts Genaueres anzubieten als die Aussage, Wissenschaft sei eine „Erfassung von Gegebenem in geeigneten begrifflichen Konstruktionen" (165).

Die Stärke von Bertalanffys Buch liegt zweifellos in der Ziehung großer Linien quer durch alle Wissenschaften hindurch, was um einer Einheit der Wissenschaft willen geschieht, die der Verf. berechtigterweise sieht und fordert. Bertalanffy gehört wohl zu den wenigen empirischen Wissenschaftlern, die heute noch (oder wieder?) wissenschaftliche Spezialisterei bekämpfen, die über den Horizont des Forschungslaboratoriums hinauszublicken wissen auf die Grundfrage nach menschlichem Sinn und Zweck der Wissenschaft überhaupt, vor allem auch, weil er sieht, welche menschlich-gesellschaftliche Gefahr mit einer Zersplitterung der Wissenschaften und speziell mit einer Versachlichung und Entmenschlichung der Humanwissenschaften verbunden sind. Er weist richtig auf die Unmöglichkeit einer scharfen Grenzziehung zwischen Philosophie und Naturwissenschaften hin (98) sowie auf die Einheit von Leib und Seele (163). Trotzdem bleibt die Frage offen, ob der Verf. mit seinen Ausführungen im einzelnen den von ihm bekämpf-

ten Positivismus tatsächlich widerlegt oder ob er ihm nicht umgekehrt wieder neue Argumente in die Hand liefert. Seine Terminologie ist nämlich äußerst unscharf, seine Argumentationen sind vage, und seine von ihm angeführten konkreten Beispiele sind zu spärlich, zu ungenau und zu oft wiederholt. Begriffe wie „Symbol" und „System" (die beiden Schlüsselbegriffe der neuen Bertalanffyschen Psychologie!) können, so wie sie der Verf. braucht, eben nicht als wissenschaftliche, sondern als äußerst philosophische Begriffe gelten, jedenfalls dann, wenn man von einem empirischen Wissenschaftsbegriff ausgeht, nach welchem Wissenschaft aus operationablen und empirisch zu validierenden Konstrukten mit intersubjektiver Aussagekraft und nicht aus schönklingenden aber vagen Termini besteht. Dasselbe gilt von dem Begriff „Zielstrebigkeit", mit dem der Verf. versucht, eine Einheit von Biologie und Psychologie aufzuzeigen, obwohl dieser Begriff heute nicht einmal unbestritten zum wissenschaftlichen Vokabular der Biologie gehört, sondern eher in den Bereich philosophischer Interpretation verlegt wird. Auch mit dem Begriff der „spontanen Aktivität" versucht der Autor, die vergleichende Verhaltensforschung gegen die Reiz-Reaktionstheorie der Lernpsychologie auszuspielen (151–155), ein innerhalb der Tierpsychologie noch durchaus berechtigtes und wichtiges aber für den menschlichen Bereich bereits problematisches Unterfangen.

Im übrigen tut der Verf. auch der heutigen empirischen Psychologie Unrecht, wenn er z. B. mit dem Behaviourismus so scharf ins Gericht geht, wie er dies in seinem Buch tut. Er übertreibt, vereinfacht, pauschalisiert (es erscheint z. B. völlig unverständlich, daß ein so versierter Wissenschaftler wie Bertalanffy Pawlow und Freud in einen Topf wirft, S. 22!), und er übersieht ferner die zahlreichen neuen Heilerfolge der Verhaltenstherapie, einer relativ neuen klinischen Anwendung der Lernpsychologie.

Das Buch hätte einen sehr anderen Wert, wenn der Verf. von vornherein saubere Begriffsbestimmungen vorgenommen hätte, wenn er seine psychologischen Aussagen nicht andauernd mit dem wissenschaftlichen Etikett versehen hätte, sondern zugegeben hätte, eben auch metaphysisch-philosophisch zu argumentieren (was ja schließlich keine Schande ist), wenn er zwischen empirischen Wissenschaften und Geisteswissenschaften genau unterschieden hätte (trotz der letztlichen Einheit beider!) und wenn er überhaupt einmal eine halbwegs klare Definition von Wissenschaft gegeben hätte, um von da aus mit wissenschafts- und systemtheoretischen Überlegungen nach Einheitsprinzipien der Wissenschaften zu fragen.

Münster Frido Mann

Fällt Gott aus allen Wolken? Schriftsteller über Religion und Sprache. Hrsg. von Anton Grabner-Haider und Paul Kruntorad. – Mainz: Matth. Gründewald 1971, 184 S. Sn. DM 18.80

„Es ging unserem Versuch um die Vorbereitung eines Gesprächs, das Folgen für die Praxis hat oder das erst dann zustande kommt, wenn Folgen für die Praxis schon sichtbar werden." (147)

Um Sprechen, Sprache und Gespräch geht es in der Tat. Meist im Modus der Fragen oder noch behutsamer: der „Vorfragen" (9), und es liegt in der Konsequenz des Ansatzes, daß das Ergebnis fragwürdig bleibt. Die beabsichtigten „Anstöße" – als Impulse und als Provokationen – verlieren wohl einiges an Intensität, weil mehrere der mit zehn Fragen der Herausgeber konfrontierten (jüngeren, dem durchschnittlichen Kenner der Literatur unbekannten) Autoren nachgerade rücksichtslos am Zentralproblem des Verhältnisses von Religion und Sprache vorbeireflektieren.

Schon der Titel des Sammelbandes (ein „Geschenk" eines der Beiträger) trifft nicht genau, und vollends die einzelnen Texte stehen nur lose im Zusammenhang mit dem Thema. So müssen denn Vor- und Nachwörter den gemeinsamen Bezugshorizont ausmessen, und sie tun das mit beachtlicher Intensität. Die Analyse des Verhältnisses von Religion und Sprache verdient ebenso wie die ausgezeichnete Darstellung des „Dialogs mit Schriftstellern" von Kurt Lüthi besondere Aufmerksamkeit. Eine Reihe von kreativen Beiträgen der „provozierten" Autoren bewirkt heilsame Stiche und liefert notwendige Stichworte. Den reflektierenden Stellungnahmen anderer Autoren fehlt keineswegs die inspirierende Spontaneität, wohl aber z. T. eine gründliche Kenntnis repräsentativer theologischer Positionen. Diese Einschränkung gilt am wenigsten gegenüber den Ausführungen von Kurt Marti, Michael Springer und Reinhild-Ursula Traitler.

Ein eindrucksvolles Beispiel konstruktiver Reflexion „religiöser Sprache und Vorstellungen" in moderner Literatur bietet Dieter-Olaf Schmalstieg in seiner Untersuchung der „Glücklichen Tage" von Samuel Beckett (171ff).

Nicht im Zwiegespräch des einzelnen Lesers mit den einzelnen Beiträgen, sondern in der sorgfältigen, kontrollierten Diskussion entfaltet dies Buch seine von den Herausgebern erwünschte provozierende Kraft. Es verdient Aufmerksamkeit, weil es – im Gegensatz zu so manchem anderen Materialbuch – jede falsch harmonisierende, platte Stimmigkeit vermeidet.

Paderborn Friedrich Kienecker

Rahner, Karl: **Zur Theologie der Zukunft.** – München: Deutscher Taschenbuch-Verlag (1971) 255 S. (dtv 4076 Wissenschaftliche Reihe) kart. DM 4.80

In diesem Taschenbuch werden Zeitschriftenaufsätze und Vorträge Karl Rahners, die schon in verschiedenen Bänden der „Schriften zur Theologie" nachgedruckt sind, unter dem Thema „Zukunft" erneut vorgelegt. Nach dem Vorwort des Verfassers ist „Zukunft kein zufälliger Gegenstand theologischen Denkens", sondern „als andrängend daseiende, planend gehoffte und doch immer wieder unableitbar neu zukommenende ... ein bleibender Inhalt und ein Strukturprinzip theologischer Reflexion und daher immer auch theologisch ‚modern'".

Es geht Verf. vor allem um den Begriff der absoluten Zukunft. Gerade hier stellen sich eine Reihe von Fragen. Ist das Christentum wirklich als „Religion der absoluten Zukunft" richtig gekennzeichnet? Sicher: der absolute Gott ist unsere Zukunft, und damit ist sie nicht machbar. Doch nach der Inkarnation, nach dem Pascha des Herrn und unserer Gleichzeitigkeit mit ihm in und nach der Taufe hat die Zukunft bereits begonnen, steht sie nicht mehr voll aus und ist so auch nicht mehr absolute Zukunft. „Christus in euch, die Hoffnung auf die Herrlichkeit" (Kol 1,27). Christentum ist Gedächtnis und Zukunft, weil der Christus war, ist und kommen wird. Möge der Nachdruck der Aufsätze die Diskussion fördern.

Münster Erwin Iserloh

Madey, Jean: **Le patriarcat ukrainien.** Vers la perfection de l'état juridique actuel. – Rom: 1971, 266 S. (Opera Theologicae Societatis Scientificae Urainorum, 19) DM 25.–

Dieses Werk des gelehrten Kenners der Ostkirchen ist eine engagierte Studie und tritt für die Interessen der Ukrainischen Kirche ein. Der Verf. hat seine Untersuchung mit wissenschaftlichem Quellennachweis, Bibliographie und Register versehen. Nach einer eingehenden Darstellung der Geschichte des ukrainischen Großerzbistums (I und II, S. 15–141) erörtert Madey die rechtlichen Bestimmungen, die seiner Meinung nach die Erhebung dieses Großerzbistums zu einem Patriarchat orientalischer Prägung und orientalischen Rechtes rechtfertigen und wünschenswert erscheinen lassen (III, S. 145–243).

Wenn man von den vielen Schwächen des Stils (es ist in französischer Sprache abgefaßt) absieht, stellt das Buch einen willkommenen Beitrag dar. Seine mutige und fundierte Stellungnahme verdient unsere Zustimmung.

Münster Adel-Théodore Khoury

Fragen zum Bibelunterricht. – Graz–Wien–Köln: Styria 1968. 111 S. (Botschaft und Lehre. Veröffentlichungen des Katechetischen Institutes der Universität Graz, Heft 7) kart. DM 8.80

Wenn das Bändchen „Fragen zum Bibelunterricht", das auf die Gesamtösterreichische Katechetentagung 1967 zurückgeht, hier noch verspätet besprochen wird, sind dafür die exegetischen Aufsätze ausschlaggebend, die für den Bibelunterricht wertvoll sind.

Die beiden Beiträge von Alois Stöger, „Die Kindheitsgeschichte Jesu" und „Die Auferstehungsberichte" bieten durch die – größtenteils gesicherten – Ergebnisse der Exegese für eine exemplarische Erschließung der Kindheits- und Auferstehungsberichte eine echte Hilfe.

Alois Gamper weist in seinem Beitrag „Die geschichtlichen Berichte des AT" auf die Synthese von Offenbarungswort und menschlicher Existenzdeutung hin, in der Israel seine Geschichte schreibt und interpretiert. Sämtlichen im historischen Prozeß zusammengewachsenen alttestamentlichen Texten liegt das Glaubensbekenntnis Israels zu Jahwe als dem Herrn der Welt und der Völker zugrunde: Sie legen im Sinne einer lebendigen Vergegenwärtigung Zeugnis ab vom Handeln Gottes.

Die exegetischen Beiträge führen zum Ergebnis, Ausgangspunkt und Fundament des Bibelunterrichts muß in jedem Fall der Text mit der ihm eigenen Sprache sein; Ergebnisse und Methoden der Exegese und die Grundaussagen der biblischen Theologie sind ebenso zu beachten wie das tiefere Verständnis der ganzen Bibel aus der Offenheit, das jeweils neue Handeln Gottes in der Geschichte wahrzunehmen und sich darauf einzulassen.

Bamberg Josef Müller

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Publications théologiques postconciliaires en **Pologne**. Ouvrage collectif. Réd.: Józef Myśków. – Varsovie: Académie de Théologie Catholique 1970. 525 p.

De primordiis cultus Mariani. Acta congressus mariologici-Mariani internationalis in Lusitania anno 1967 celebrati. Vol. I: História do congresso mariológico-Mariano internacional de Lisboa-Fátima ‹2–13 agosto 1967›. II: De fundamentis scripturisticis et dogmatico-liturgicis cultus Mariani. III: De fundamento cultus B. V. Mariae in operibus sanctorum patrum et scriptorum ecclesiasticorum ‹post saec. II›. IV: De cultu B. V. Mariae respectu habito ad mythologiam et libros apocryphos. V: De cultu B. V. Mariae iuxta testimonia quae in monumentis archaeologicis, iconographicis et in diversis nationibus necnon in ecclesiis acatholicis inveniuntur. VI: Maria, Mater Ecclesiae, eiusque interventus decursu saeculorum in favorem populi christiani. Relationes sessionum generalium Congressus Mariani necnon sectionum Lusitanae et Gallicae. – R: Pontificia Academia Mariana Internationalis 1970. XVIII, 283 p., 127 fotogr.; VII, 507 p.; VII, 347 p.; VII, 494 p.; VIII, 313 p.; VIII, 587 p. = Pontificia Academia Mariana Internationalis; Lire 30 000.

Die Theologie in der interdisziplinären Forschung. Hrsg. von Johann Bapt. Metz u. Trutz Rendtorff. – (Düs:) Bertelsmann Universitätsverl. (1971). 117 S. = Interdisziplinäre Studien II; kart. DM 14,80.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Marrow, Stanley: Biblica. Index generalis. Vol. XXVI–L ‹1944–1969›. – R: Biblical Institute Pr. 1971. VII, 157 p.; Lire 3000.

Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete. Bd XVI, 1969/70. – Düs: Patmos-Verl. (1970). XV, 411 S.

Schubert, Kurt: Kerygma und Geschichte. – WoWa XXVI, 1971, 99–112.

Haag, Herbert: Vom alten zum neuen **Pascha**. Geschichte und Theologie des Osterfestes. – Stu: KBW Verlag (1971). 142 S. = Stuttgarter Bibelstudien XLIX; kart. DM 12,80.

2. Altes Testament

Emerton, J. A.: Some false clues in the study of **Genesis XIV**. – VT XXI, 1971, 24–47.

Oliva, Manuel: Revelación del nombre de Yahweh en la "Historia sacerdotal": **Ex 6,2–8**. – Bibl LII, 1971, 1–19.

Fritz, Volkmar: Israel in der Wüste. Traditionsgeschichtl. Untersuchung der Wüstenüberlieferung des Jahwisten. – Marb: Elwert 1970. XI, 151 S., 1 Kt. = Marburger theologische Studien VII; Lw. DM 38,– [Diss., Marburg]

Wallis, Gerhard: Die Seßhaftwerdung Alt-Israels und das Gottesdienstverständnis des **Jahwisten** im Lichte der **elohistischen Kritik**. – ZAW LXXXIII, 1971, 1–15.

Lindars, Barnabas: Some Septuagint readings in **Judges**. – JThSt N. S. XXII, 1971, 1–14.

Braulik, Georg: Spuren einer Neubearbeitung des deuteronomistischen Geschichtswerkes in **1 Kön 8, 52–53.59–60**. – Bibl LII, 1971, 20–33.

Pohlmann, Karl-Friedrich: Studien zum **dritten Esra**. Ein Beitrag zur Frage nach dem ursprünglichen Schluß des **chronistischen Geschichtswerkes**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 164 S. = FRLANT CIV; br. DM 28,– [Diss., Marburg]

Esther. Introduction, translation, and notes by Carey A. Moore. – Garden City, (N. Y.): Doubleday 1971. LXXII, 117 p. = The Anchor Bible VII B; cloth $ 6,–.

Grollenberg, Luc H.: Zwischen Gott und Politik. Der Prophet **Jesaja** (Jesaja, dt.) – Stu: KBW (1971). 77 S. = Biblisches Forum VIII; kart. DM 7,80.

Schmidt, Joh. Michael: Gedanken zum Verstockungsauftrag Jesajas **‹Is. VI›**. – VT XXI, 1971, 68–90.

Pauritsch, Karl: Die neue Gemeinde: Gott sammelt Ausgestoßene und Arme **‹Jesaia 56–66›**. Die Botschaft des Tritojesaia-Buches literar-, form-, gattungskritisch und redaktionsgeschichtlich untersucht. – R: Biblical Institut Pr. 1971. XVI, 289 S. = Analecta biblica XLVII; Lire 4500 [Diss., Graz]

Snaith, John G.: Literary criticism and historical investigation in **Jeremiah** chapter **XLVI**. – Journal of Semitic Studies XVI, 1971, 15–32.

Wanke, Günther: Untersuchungen zur sogenannten Baruchschrift. – B: de Gruyter 1971. VIII, 156 S. = ZAW, Beih. CXXII; Lw. DM 42,– [Habil.-Schrift, Erlangen-Nürnberg]

Vollmer, Jochen: Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des **Amos, Hosea** und **Jesaja**. – B: de Gruyter 1971. X, 217 S. = ZAW, Beih. CXIX; Lw. DM 62,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Delcor, M.: Le livre de **Daniel**. – P: Gabalda 1971. 296 p. = Sources bibliques; F 53,–.

Schüpphaus, Joachim: Das Verhältnis von LXX- und Theodotion-Text in den apokryphen Zusätzen zum Danielbuch. – ZAW LXXXIII, 1971, 49–72.

Ringgren, Helmer: **Psalmen** (Psaltarens fromhet, dt.) – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1971). 138 S. = Urban-Taschenbücher CXX.

Leveen, J.: Textual problems in the Psalms. – VT XX, 1971, 48–58; p. 59–67: Mannati, M.: Sur le quadruple *avec toi* de Ps. LXXIII 21–26.

Desečar, Alejandro J.: La sabiduría y la necedad en **Sirac 21–22**. – R: Edizioni Francescane (1970). 102 p.; Lire 1500.

Schmuttermayr, Georg: Ambivalenz und Aspektdifferenz. Bemerkungen zu den hebräischen Präpositionen ב, ל und מן. – BZ XV, 1971, 29–51.

Schmid, Hans Heinrich: **šalôm**. „Frieden" im Alten Orient und im Alten Testament. – Stu: KBW Verlag (1971). 123 S. = Stuttgarter Bibelstudien LI; kart. DM 10,80.

Preuß, Horst Dietrich: **Verspottung fremder Religionen** im Alten Testament. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1971). 317 S. = BWANT XCII; Lw. DM 76,– [Habil.-Schrift, Göttingen]

Raitt, Thomas M.: The prophetic summons to repentance. – ZAW LXXXIII, 1971, 30–49.

Lind, Millard C.: The concept of political power in ancient Israel. – ASThI VII, 1970, 4–24; p. 25–40: Eaton, J. H.: The King as God's witness; p. 41–52: Davidson, R.: Some aspects of the theological significance of doubt in the Old Testament.

Sauer, Georg: Die Bedeutung des Königtums für den Glauben Israels. Dargestellt als Grundlage für die Erörterung der Frage nach menschlicher Autorität im Alten Testament. – ThZ XXVII, 1971, 1–15.

Haag, Ernst: **Priestertum** und Altes Testament. – TrThZ LXXX, 1971, 20–42.

Haag, Herbert: Menschen im Alten Testament. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1971). 44 S.; kart. DM 4,80.

Gutman, Joseph: The history of the **ark**. – ZAW LXXXIII, 1971, 22–30.

Wright, G. R. H.: **Pre-Israelite temples** in the land of Canaan. – PEQ CI, 1971, 17–32.

Noack, Bent: **Spätjudentum** und Heilsgeschichte. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1971). 108 S. = Franz-Delitzsch-Vorlesungen 1968.

Contributions to the scientific study of **Jewish liturgy**. Edited by Jakob J. Petuchowski. – NY: Ktav Publish. House 1970. XXVIII, 502 p.; $ 19,95.

Rost, Leonhard: Einleitung in die alttestamentlichen **Apokryphen** und **Pseudepigraphen** einschließlich der großen Qumran-Handschriften. – Hdlb: Quelle & Meyer 1971. 150 S.; kart. DM 28,–.

Marx, A.: Les racines du célibat essénien. – RQ VII, 1970, 323–342; p. 343–378: Carmignac, Jean: Le document de Qumrân sur Melkisédeq; p. 379–396: Beckwith, Roger T.: The modern attempt to reconcile the Qumran calendar with the true solar year; p. 397–402: Daniel, Constantin: Nouveaux arguments en faveur de l'identification des Hérodiens et des Esséniens; p. 403–415: Baillet, Maurice: Nouveaux phylactères de Qumrân ‹X Q Phyl 1–4›. A propos d'une édition récente.

3. Neues Testament

Bornkamm, Günther: Geschichte und Glaube. Teil II: Gesammelte Aufsätze Bd IV. – Mchn: Kaiser Verl. 1971. 276 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LIII; Lw. DM 29,–.

Riesenfeld, Harald: The gospel tradition. Essays. (Translated by E. Margaret Rowley and Robert A. Kraft.) – Phil: Fortress (1970). X, 214 p.; $ 8,50

Fitzmyer, Joseph A., SJ: Essays on the semitic background of the New Testament. – Lo: Geoffrey Chapman 1971. XIX, 524 p.; £ 5,–.

New Testament issues. Ed. by Richard Batey. – Lo: SCM Pr. (1971). 241 p. = Forum books; £ 1,50.

Thompson, William G., SJ: Reflections on the composition of **Mt 8:1 – 9:34**. – CBQ XXXIII, 1971, 365–388.

Catchpole, D. R.: The answer of Jesus to Caiphas ‹Matt. XXVI. 64›. – NTSt XVII, 1971, 213–226.

Maisch, Ingrid: Die Heilung eines Gelähmten. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu **Mk 1, 1–12**. – Stu: KBW Verl. (1971). 139 S. = Stuttgarter Bibelstudien LII; kart. DM 12,80. [Diss., Freiburg/B. Teildruck]

Trevijano Etcheverría, Ramón: La tradición sobre el bautista en **Mc 1, 4–5** y par. – Burgense XII, 1971, 9–40.

Stein, Robert H.: The proper methodology for ascertaining a Markan redaction history. – NovT XIII, 1971, 181–198.

Dupont, Jacques, OSB: Renoncer à tous ses biens **‹Luc 14, 33›**. – NRTh, A. CIII = T. XCIII, 1971, 561–582.

Barclay, William: A comparison of Paul's missionary preaching and preaching to the Church. – Apostolic history and the Gospel. Biblical historical essays presented to F. F. Bruce . . ., GrR (1970), 165–175; p. 176–194: Dupont, Jacques, OSB: The conversion of Paul, and its influence on his understanding of salvation by faith; p. 195–202: Ellison, H. L.: Paul and the law "All things to all men"; p. 203–222: Gundry, Robert H.: The form, meaning and background of the hymn quoted in 1 Timothy 3:16; p. 223–231: Ladd, G. E.: Revelation and tradition in Paul; p. 231–241: Martin, William J.: I Corinthians 11:2–16: An interpretation; p. 242–248: Millard, A. R.: Covenant and communion in First Corinthians; p. 249–263; Morris, Leon: The theme of Romans; p. 264–276: Moule, C. F. D.: Further reflections on Philippians 2:5–11; p. 277–286: Reicke, Bo: Caesarea, Rome, and the captivity epistles; p. 287–303: Schnacken-

burg, Rudolf: Apostles before and during Paul's time; p. 304–316: Thrall, Margaret E.: The origin of Pauline christology.

Kertelge, Karl: Exegetische Überlegungen zum Verständnis der paulinischen Anthropologie nach **Römer** 7. – ZNW LXII, 1971, 105–114.

Balz, Horst R.: Heilsvertrauen und Welterfahrung. Strukturen der paulinischen Eschatologie nach **Römer 8, 18–39**. – Mchn: Kaiser Verl. 1971. 144 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LIX; kart. DM 19,– [Habil.-Schrift, Kiel]

Baulès, Robert: L'insondable richesse du Christ. Étude des thèmes de l'Epître aux **Ephésiens**. – P: Ed. du Cerf 1971. 170 p. = Lectio divina LXVI; F 18,–.

Andriessen, Paul, OSB: Das größere und vollkommenere Zelt ‹**Hebr 9, 11**›. – BZ, N. F. XV, 1971, 76–92.

Vanni, Ugo, SJ: La struttura letteraria dell'**Apocalisse**. Prefazione di A. Vanhoye, SJ. – R: Herder 1971. VIII, 272 p. = Aloisiana VIII; Lire 4800

Lohse, Eduard: **Umwelt** des Neuen Testaments. Mit 2 Ktn u. 2 Übersichten im Anhang sowie einer Skizze im Text. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1971. 224 S. = Grundrisse zum Neuen Testament I.

Bode, Edward Lynn: The first easter morning: The gospel accounts of the women's visit to the tomb of Jesus. – R: Biblical Institute Pr. 1970. VIII, 217 p. = Analecta biblica XLV; Lire 3000.

Friedrich, Gerhard: Die **Auferweckung** Jesu, eine Tat Gottes oder ein Interpretament der Jünger? – KuD XVII, 1971, 153–187.

Schneider, Gerhard: Die Frage nach Jesus. Christus-Aussagen des Neuen Testaments. – Essen: Ludgerus Verl. (1971). 165 S.; DM 12,80.

Michel, Otto: Der **Menschensohn**. Die eschatologische Hinweisung. Die apokalyptische Aussage. Bemerkungen zum Menschensohn-Verständnis des N. T. – ThZ XXVII, 1971, 81–104.

Sanders, Jack T.: The New Testament christological hymns. Their historical religious background. – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1971. XI, 162 p. = Society for New Testament studies. Monograph series XV.

Smith, Monton: Prolegomena to a discussion of aretalogies, divine men, the gospels and Jesus. – JBL XC, 1971, 174–199.

Klein, Günter: „Das wahre Licht scheint schon". Beobachtungen zur Zeit- und Geschichtserfahrung einer urchristlichen Schule. – ZThK LXVIII, 1971, 261–326.

Kuss, Otto: **Paulus**. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche. – Rgb: Pustet 1971. 504 S. = Auslegung und Verkündigung III; Lw. DM 60,–.

Ellis, E. Earle: Paul and his co-workers. – NTSt XVII, 4, 1971, 437–452.

Corriveau, Raymond, CSSR: The liturgy of life. A study of the ethical thought of St. Paul in his letters to the early christian communities. – Brux, P: Desclée [&] de Brouwer; Montr: Ed. Bellarmin 1970. 296 p. = Studia XXV; FB 480,–.

Jewett, Robert: Paul's anthropological terms. A study of their use in conflict settings. – Leiden: Brill 1971. XVI, 499 p. = Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums X.

Gnilka, Joachim: Das **Kirchenmodell** des **Epheserbriefes**. – BZ, N. F. XV, 1971, 161–184.

López, L., OP: Ley y libertad en San Pablo. – Studium X, 1970, 53–82.

Rollins, Wayne G.: The New Testament and apocalyptic. – NTSt XVII, 4, 1971, 454–476.

Pesch, Rudolf: Zur **Initiation** im Neuen Testament. – LJ XXI, 1971, 90–107.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Koselleck, Reinhardt: Wozu noch Historie? – HZ CCXII, 1971, 1–18.

Poulat, Emile: Geschichtliches Verständnis der Kirche und kirchliches Verständnis der Geschichte. – Concilium VII, 1971, 463–471.

Söll, Georg: Dogmenfortschritt durch neue Offenbarung? Ein Beitrag zur Geschichte der Theorie der Dogmenentwicklung. – FZPhTh XVIII, 1971, 72–87.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Reid, J. K. S.: Christian apologetics. – GrR: Eerdmans 1970. 224 p.

Iserloh, Erwin: Das Reich Gottes auf Erden, Antrieb und Versuchung in der Geschichte der Kirche. – Gottesreich und Menschenreich, Regensburg 1971, 51–72.

Bauer, Johannes B.: Jesus und der Scheidebrief. – WoWa XXVI, 1971, 322–332.

Chiocchetta, Pietro: Il linguaggio della patristica. Orientamenti di fondo e suggestione. – Il linguaggio teologico oggi. III congresso nazionale Sestri Levante, 2–4 gennaio 1969, Mil (1970), 119–169; p. 171–204: Riggi, Calogero: Il linguaggio teologico in Epifanio da Salamina; p. 205–232: Centi, Tito S.: Il linguaggio teologico della scolastica; p. 233–264: Sartori, Luigi: Il linguaggio del Vaticano II.

Halkin, François: Recherches et documents d'hagiographie Byzantine. – Brux: Société des Bollandistes 1971. VIII, 328 p. = Subsidia hagiographica LI; BF 400,–.

Doignon, Jean: Du nouveau sur la "Vie des Pères du Jura": bilan et suggestions de recherche. – RAM XLVI, 1970, 377–386.

Vinay, Gustavo: Otlone di Sant'Emmeram ovvero l'autobiografia di un nevrotico. – La storiografia altomedievale 10–16 aprile 1969, Spoleto 1970, 13–37; p. 59–87: Marrou, Henri-Irénée: Saint Augustin, Orose et l'augustinisme historique; p. 89–118: Momigliano, Arnaldo: L'età del trapasso fra storiografia antica e storiografia medievale ‹320–550 d. C.›; p. 119–138: Cagiano de Azevedo, Michelangelo: Storiografia per imagine (13 tav.); p. 139–166: Gaiffier, Baudouin de: Hagiographie et historiographie.

3. Alte Kirchengeschichte

Stockmeier, Peter: Die Begegnung des frühen Christentums mit dem antiken Humanismus. – Humanismus zwischen Christentum und Marxismus = Münchener Akademie-Schriften LVI, Mchn (1970), 11–39.

Schultz, Werner: Der Gedanke des Spiels in der griechischen Antike und im Christentum. – NZSTh XIII, 1971, 199–220.

Green, Michael: Evangelism in the early church. – GrR: Eerdmans 1970. 349 p.; $ 6,95.

Richard, Marcel: Pour une nouvelle édition du commentaire de s. **Hippolyte** sur Daniel. – Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten. Vol. I, Mstr (1970), 68–78; p. 79–99: Metzger, Bruce M.: Names for the nameless in the New Testament. A study in the growth of christian tradition; p. 100–127: Aubineau, Michel: La tunique sans couture du Christ. Exégèse patristique de Jean 19, 23–24; p. 128–134: Egan, George A.: A re-consideration of the authenticity of **Ephrem**'s "An exposition of the gospel"; p. 135–150: Schäfer, Karl Th.: **Marcion** und die ältesten Prologe zu den Paulusbriefen; p. 151–161: Simonetti, Manlio: Giovanni 14:28 nella controversia ariana; p. 162–181: Cremer, Franz Gerhard: Zum Problem der verschiedenen Sprecher im Fastenstreitgespräch ‹Mk 2,18 parr.›. Ein Blick in die Kommentare der Patristik und Scholastik.

Quacquarelli, Antonio: Note sull'iperbole nella Sacra Scrittura e nei Padri. – VChr VIII, 1971, 5–26.

Unnik, W. C. van: First century a. d. literary culture and early christian literature. – NThT XXV, 1971, 28–43.

Martin, Bernard: Le pouvoir dans l'Eglise du premier siècle. Une Église dirigée. – Studia canonica IV, 1970, 25–59.

Brox, Norbert: Altkirchliche Formen des Anspruchs auf apostolische Kirchenverfassung. – Kairos N. F. XII, 1970, 113–140.

Meyer, Reinhold: Usurpation of status and status symbols in the Roman Empire. – Hist XX, 1971, 275–302.

Mees, Michael: Die Bedeutung der Sentenzen und ihrer auxesis für die Formung der Jesusworte nach Didaché 1,3b–2,1. – VChr VIII, 1971, 55–76.

Coppo, A., CM: Contributo all'interpretazione di un'epigrafe greca cristiana dei musei capitolini. – RivAC XLVI, 97–138; 3 fig.

Maccarrone, Michele: Lo sviluppo dell'idea dell'episcopato nel II secolo e la formazione del simbolo della cattedra episcopale. – Problemi di storia della Chiesa. La chiesa antica-sec. II–IV, Mil (1970), 85–206; p. 207–221: Ferrua, Antonio, SJ: Problemi archeologici per l'insegnamento della storia ecclesiastica; p. 283–333: Bolgiani, Franco: Patrologia e storia della Chiesa antica.

Cousins, Ewert: The Trinity and world religions. – JESt VII, 1970, 476–498.

Mancini, Ignazio, OFM: Archaeological discoveries. Relative to the Judaeo-christians. Historical survey. – Jerusalem: Franciscan Printing Pr. 1970. 196 p. = Publications of the Studium Biblicum Franciscanum. Coll. minor XI; $ 4,–.

Otranto, Giorgio: Nonne et laici sacerdotes sumus? ‹Exh. cast. 7,3›. – VChr VIII, 1971, 27–47.

Frend, W. H. C.: The **missions** of the Early Church **180–700** a. d. – Miscellanea historiae ecclesiasticae. III: Colloque de Cambridge, 24–28 sept. 1968, Louv 1970, 3–23; p. 24–52: Ewig, E.: Die christliche Mission bei den **Franken** und im **Merowinger**reich; p. 53–61: Molland, E.: L'antiquité chrétienne a-t-elle eu un programme et des méthodes missionnaires?; p. 62–70: Conti, P. M.: Aquileian, Eastern and Roman missions in the **Lombard** kingdom; p. 71–83: Schäferdiek, Knut: Der **germanische Arianismus**. Erwägungen zum geschichtlichen Verständnis; p. 84–91: Godfrey, C. J.: **Althelbald**, king of Marcia ‹716–757›, and the advance of the church; p. 92–106: Baker, Derek: Sowing the seeds of faith: Theory and practice in the mission field.

Vilela, Albano: La condition collégiale des prêtres au **III**e siècle. – P: Beauchesne (1971). 427 p. = Théologie historique XIV; F 72,–.

Paschoud, François: **Zosime 2,29** et la version païenne de la conversion de Constantin. – Hist XX, 1971, 334–353.

Brandenburg, Hugo: Das Grab des Petrus Cornelius und die Lucinaregion der **Calixtus-Katakombe** (mit 1 Farbtaf. u. 3 Abb. im Text.) – JAC XI/XII, 1968/69, Mstr (1970), 42–54.

Weijenborg, Reynold: Pompeianus Ruricus, ancestor of Evagrius Ponticus of Antioch, and the origins of the constantin monogram. – Antonianum XLVI, 1971, 322–347.

Didymos ‹der Blinde›: Psalmenkommentar [griech. u. dt.] ‹Tura-Papyrus›. T. V: Kommentar zu **Psalm 40–44,4**. Hrsg. u. übers. von Michael Gronewald. – Bonn: Habelt 1970. 255 S. 4° = Papyrologische Texte und Abhandlungen XII; Lw. DM 54,–.

Lucas, J. R.: **Pelagius** and St. **Augustine**. – JThSt XXII, 1971, 73–85.

Bailleux, Emile: Dieu Trinité et son œuvre. – Recherches augustiniennes VII, 1971, 189–218; ~ p. 219–243: La christologie de saint Augustin dans le *De Trinitate*.

O'Grady, John F., CM: Priesthood and sacrifice in «City of God». – Augustiniana XXI, 1971, 27–44.

Budriesi, R.: Le origini del cristianesimo a **Ravenna**. – Ravenna: Longo 1970. 203 p., 24 ill. = Collana di Quaderni di antichità Ravennati, cristiane e bizantine. N. s. III.

Peri, Vittorio: Leone III e il 'Filioque'. Echi del caso nell'agiografia greca. – RSCI XXV, 1971, 3–58.

Recio, Alejandro: Un sarcófago paleocristiano en el convento de Araceli ‹Roma›. – Antonianum XLVI, 1971, 348–373.

Studer, Basilio: Ea specie videri quam voluntas elegerit, non natura formaverit. – VChr VIII, 1971, 99–123.

Noret, Jacques: Une homélie inédite sur les Rameaux par Théognios, prêtre de Jérusalem ‹vers 460?› – AnBoll LXXXIX, 1971, 113–142.

Lendi, Walter: Untersuchungen zur frühalemannischen Annalistik. Die **Murbacher Annalen**. Mit Edition. – Frb/S: Universitätsverlag 1971. XIII, 193 S. = Scrinium Friburgense I; sfr 26,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

L'Antisémitisme chrétien. Textes choisis et présentés par F. Lovsky. – P: Ed. du Cerf 1970. 393 p. = Chrétiens de tous les temps XXXVIII; F 26,–.

Kunst und Kultur im **Weserraum. 800–1600**. Ausstellung des Landes Nordrhein-Westfalen, Corvey, [28. 5. – 19. 5.] 1966. III: Forschungsband. Ostwestfälisch-weserländische Forschungen zur geschichtl. Landeskunde Hrsg. von Heinz Stoob. – Mstr: Aschendorff 1970. XIV, 416 S. mit Abb. u. Ktn, 12 S. Abb. = Veröffentlichungen des Provinzialinstituts für Westfälische Landes- und Volkskunde I, 5.

Blaschke, Karlheinz: Siegel und Wappen des Bistums **Meißen** und seiner Bischöfe. – Unum in veritate et laetitia. Bischof Otto Spülbeck zum Gedächtnis, Lpz (1970), 77–85; 12 Abb.

Magyar, Arnold, OFM: Schicksal eines Klosters. Das erste **Franziskanerkloster** von **Eisenstadt** im Rahmen der Geschichte der Marianischen Ordensprovinz, **1386–1625**. – Eisenstadt: Amt der Bgld. Landesregierung, Landesarchiv-Landesbibl. 1970. 162 S. = Burgenländische Forschungen LX; kart. ÖSch 116,–.

5. Mittelalter

La storiografia altomedievale. 10–16 aprile 1969. Tomo I–II. – Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo 1970. 995 p. = Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo XVII; Lire 13 000.

Koch, A. C. F.: Oorkondenboek van **Holland** en **Zeeland** tot 1299. Deel I: Eind van de 7e eeuw tot **1222**. – 's-Gravenhage: Nijhoff 1970. XXI, 633 p.; hfl 90,–; [cfr.:] Bavel, H. van, OPraem: Koch's Oorkendenboek van Holland en Zeeland en de Orde van Prémontré. – APraem XLVII, 1971, 137–144.

Fritze, Wolfgang H.: Zur Entstehungsgeschichte des Bistums **Utrecht**. Franken und Friesen **690–734**. (Mit 1 Karte.) – RhV XXXV, 1971, 107–151.

Fransen, I.: Fragments épars du commentaire perdu d'**Alcuin** sur l'Épître aux Éphésiens. – RBén LXXXI, 1971, 30–59.

Rintelen, Wolfgang von: Kult- und Legendenwanderung von Ost nach West im frühen Mittelalter. – Saeculum XX, 1971, 71–100.

Petrocchi, Massimo: Al di là del senso storico: il simbolismo delle piante in **Rabano Mauro**. – VChr VIII, 1971, 77–85.

Reynolds, Roger E.: The portrait of the ecclesiastical officers in the *Raganaldus sacramentary* and its liturgico-canonical significance. – Speculum XLVI, 1971, 432–442; 16 fig.

Banning, Knud: Michael **Sjaelevejer**. Et bidrag til forstaelsen af sjaelevejningsscenen på danske kalkmalerier fra middelalderen. – KS 1971, 25–44.

Short, Ian: Le pape Calixte II, Charlemagne et les fresques de Santa Maria in Cosmedin. – CCM XIII, 1970, 229–238.

Müller, Iso: Die frühkarolingische Passio der Zürcher Heiligen. – ZSKG LXV, 1971, 132–187.

Castaldo, André: L'Église d'**Agde** ‹X^e–XIII^e siècle›. Préface de Pierre-Clément Timbal. – P: Pr. Univ. de France 1970. VIII, 205 p. = Travaux et recherches de la Faculté de droit et des sciences économique de Paris. Série «Sciences historiques» XX; F 18,–.

Wehlen, Wolfgang: Geschichtsschreibung und Staatsauffassung im Zeitalter Ludwigs des Frommen. – Lübeck u. Hbg: Matthiesen 1970. 143 S. = Historische Studien CDXVIII; brosch DM 20,– [Diss., München]

Winkelmann, Wilhelm: Die Königspfalz und die Bischofspfalz des **11.** und **12.** Jahrhunderts in Paderborn. – FMSt IV, 1970, 398–415.

Barlow, Frank: **Edward** the **Confessor**. – Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Pr. 1970. XXVIII, 375 p., 22 ill., 4 maps, 2 tables.

Rosenthal, Joel T.: Edward the Confessor and Robert the Pious: 11th century kingship and biography. – MS XXXIII, 1971, 7–20.

Schieffer, Rudolf: Die Romreise deutscher Bischöfe im Frühjahr **1070**. Anno von Köln, Siegfried von Mainz u. Hermann von Bamberg bei Alexander II. – RhV XXXV, 1971, 152–174.

Pásztor, Edith: Problemi della Chiesa medioevale. In margine ad una nuova pubblicazione. – RSCI XXV, 1971, 108–138.

Rupertus Tuitiensis: De Sancta Trinitate et operibus eius. Edidit Hrabanus Haacke, O.S.B. – Turnh: Brepols 1971. LI, 578 p. = Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis XXI; FB 1800.

Hereswitha, Zr., OrdSSep: Het verband tussen de wetgeving van de Heilig-Graforde en die van de orde van Prémontré in de XII^e eeuw. – APraem XLVII, 1971, 5–23.

Jordan, Joseph: La fondation de l'abbaye Prémontrée d'Humilimont entre 1136–1141. – ZSKG LXV, 1971, 121–131.

Hödl, Günther: Die **Admonter Briefsammlung** 1158–1162 ‹cvp. 629›. – DA XXV, 1969, 347–470; XXVI, 1970, 150–199.

Walter, E.: Zur ersten Niederlassung der **Franziskaner** in **Köln**. – RhV XXXV, 1971, 175–200.

Nyberg, Tore: Klostren i abbot Vilhelms brev. – KS 1971, 45–57.

McGovern, John F.: The rise of new economic attitudes – economic humanism, economic nationalism – during the later Middle Ages and the Renaissance, A. D. **1200–1500**. – Tr XXVI, 1970, 217–253.

Axters, Stephanus G., OP: Bibliotheca **dominicana neerlandica** manuscripta, **1224–1500**. – Louv: Bureaux de la R. H. E. Bibliothèque de l'Univ.; Publ. Univ. de Louvain 1970. 381 p. = Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique XLIX; BF 450,–.

Herde, Peter: Audientia litterarum contradictarum. Untersuchungen über die päpstlichen Justizbriefe und die päpstliche Delegationsgerichtsbarkeit vom **13.** bis zu Beginn des **16.** Jahrhunderts. T. I–II. – Tü: Niemeyer 1970. XIV, 555 S.; 830 S. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom XXXI/XXXII; Lw. DM 230,–.

Paravicini Bagliani, Agostino: Un frammento del testamento del cardinale **Stephanus Hungarus** ‹†1270› nel codice C 95 dell' Archivio del Capitolo di s. Pietro. – RSCI XXV, 1971, 168–182.

Lazarev, Victor: Regard sur l'art de la Russie prémongole. – CCM XIII, 1970, 195–208.

Guzman, Gregory G.: Simon of Saint-Quentin and the Dominican mission to the Mongol Baiju: A reappraisal. – Speculum XLVI, 1971, 232–249.

Milano, Andrea: Il sacerdozio nella ecclesiologia di san **Tommaso** d'**Aquino**. – Il sacerdozio ministeriale. Natura, funzione, missione, Nap 1970, 59–107.

Eckert, Willehad Paul, OP: Stilisierung und Umdeutung der Persönlichkeit des hl. Thomas von Aquino durch die frühen Biographen. – FZPhTh XVIII, 1971, 7–28.

Ruf, Ambrosius Karl: Die Sinndeutung des sakramentalen Siegels der Firmung bei Thomas von Aquin. – FZPhTh XVIII, 1971, 137–167.

Hoffmann, Adolf: Ort und Bewertung der Wortverkündigung bei Thomas von Aquin. Zur Grundfunktion der Kirche. – FZPhTh XVIII, 1971, 168–212.

Rodríguez Rodríguez, Victorino: Diferencia de las almas humanas a nivel substancial en la antropología de Santo Tomás. – DoctCom XXIV, 1971, 25–39.

Bougerol, Jacques-Guy: Saint **Bonaventure** et **Guillaume** de **Saint-Thierry**. – Antonianum XLVI, 1971, 298–321.

Musurillo, Herbert: Bonaventure's "The soul's journey". – Thought n° CLXXX, 1971, 105–117.

Grundman, John: Documenti umbri sulla carestia degli anni 1328–1330. – Archivio storico italiano CXXVIII, 1970, 207–253.

Wackers, P.: Het interpolatieprobleem in de 'Seven manieren van minnen' van **Beatrijs** van **Nazareth**. – OGE XLV, 1971, 215–230; p. 231: Reypens, L., SJ: Nawoord.

Courtenay, William J.: Covenant and causality in **Pierre** d'**Ailly**. – Speculum XLVI, 1971, 94–119.

Frank, Isnard Wilhelm: Ein antikonziliarer Traktat des Wiener Dominikaners Leonhard **Huntpichler** von **1447/48**. – FZPhTh XVIII, 1971, 36–71.

Pasquali, Gianfranco: Gerolamo **Albertucci** de' **Borselli** OP ‹1432–1497›. Ricerche bio-bibliografiche. – RSCI XXV, 1971, 59–82.

Gottschalk, Joseph: Der fördernde Anteil schlesischer Prediger bei der Errichtung des **Krakauer Marienaltars** des Veit Stoß. – Zeitschrift für Ostforschung XX, 1971, 201–231.

6. Gesamte Neuzeit

Koechling, Ludwig: Die Kirchenbücher und kirchenbuchähnlichen Aufzeichnungen des ehem. Fürstentums **Minden** sowie der übrigen Kirchspiele der heutigen Kreise Minden u. Lübbecke. Hrsg. im Auftrag d. Mindener Geschichts- u. Museumsvereins von Hans Nordsiek. – (Minden: Bruns 1970). 63 S. mit Ktn., 4 Bl. Abb. = Mindener Beiträge (zur Geschichte, Landes- und Volkskunde des ehem. Fürstentums Minden) XIII; kart. DM 7,–.

Klemenz, Dieter: Der **Religionsunterricht** in **Hamburg** von der Kirchenordnung von **1519** bis zum staatlichen Unterrichtsgesetz von **1870**. – Hbg: Christians 1971. 206 S. = Beiträge zur Geschichte Hamburgs V.

Boucher, André: Evolution historique de la loi des fabriques de la province de **Québec**. – StCan IV, 1970, 173–201.

Anson, Peter F.: Underground catholicism in **Scotland 1622–1878**. – Montrose: Standard Pr. 1970. XI, 344 p., 37 illustr.; £ 2,25.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Tarsicio de Azcona, OFMCap: Reforma de la provincia franciscana de **Aragón** en tiempo de los Reyes Católicos. – EF N. S. LXXI, 1970, 245–343.

Sixteenth century essays and studies. Edited by Carl S. Meyer. Vol. II. – Saint Louis, Missouri: The Foundation for Reformation Research (1971). VIII, 118 p.; [cont.:] p. 1–35: Payne, John B.: Erasmus: Interpreter of Romans; p. 36–54: Reid, Stanford W.: The battle hymns of the Lord: Calvinist psalmody of the sixteenth century; p. 55–71: Lindner, Robert D.: The Bible and biblical authority in the literary works of Pierre Viret; p. 72–94: Dolan, John P.: Liturgical reform among the Irenists; p. 95–107: Ziegler, Donald J.: Marpeck versus Butzer: A sixteenth century debate over the uses and limits of political authority; p. 108–118: Forman, John P.: Cranmer, Tudor diplomacy and primitive discipline.

Troeyer, Benjamin de: Bio-bibliographica franciscana neerlandica saeculi XVI. T. I: Pars bibliographica. De auteurs van de uitgegeven werken. T. II: Pars bibliographica. De edities. – Nieuwkoop: De Graaf 1970. XXXII, 383 p., 26 fig.; IX, 670 p., 24 fig.; hfl 180,–.

Rosen, Edward: **Copernicus'** alleged priesthood. – ARG LXII, 1971, 90–98.

(Luther, Martin): Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel. Bd XIV (: Beschreibendes Handschriftenverzeichnis. Geschichte der Lutherbriefeditionen nebst Bibliographie. Nachträge u. Berichtigungen.) – Weimar: Böhlaus Nachf. 1970. LV, 640 S. 4°.

Olivier, Daniel: Le procès Luther 1517–1521. – (P:) Fayard (1971). 220 p.; F 24,–.

Der Reichstag zu **Worms** von **1521**. Reichspolitik und Luthersache. Im Auftr. der Stadt Worms zum 450-Jahrgedenken. In Verb. mit ... hrsg. v. Fritz Reuter. – Worms: (Stadtarchiv) 1971. XV, 532 S.; 48 S. Abb.; Lw. DM 40,–.

Pannenberg, Wolfhart: Luthers Lehre von den zwei Reichen und ihre Stellung in der Geschichte der christlichen Reichsidee. – Gottesreich und Menschenreich, Regensburg 1971, 73–96.

Grane, Leif: Erwägungen zur Ontologie Luthers. – NZSTh XIII, 1971, 188–198.

Schöne, J.: Luthers Bekenntnis vom Altarsakrament. – B: Evangelische Verlagsanstalt 1970. 66 S.; DM 4,–.

Devereux, E. J.: Tudor uses of Erasmus on the Eucharist. – ARG LXII, 1971, 38–52.

Gäbler, Ulrich: Die **Zwingli-Forschung** seit **1960**. – ThLZ XCVI, 1971, Sp. 481–490.

Fabian, Ekkehart: Die Institution des Zürcher Geheimen Rates der Zwingli-Zeit. – Zwing XIII, 1971, 343–364.

Locher, Gottfried W.: Die theologische und politische Bedeutung des Abendmahlsstreites im Licht von Zwinglis Briefen. – Zwing XIII, 1971, 281–304.

Owen, D.: The enforcement of the Reformation in the diocese of Ely. – Miscellanea historiae ecclesiasticae. III: Colloque de Cambridge, 24–28 sept. 1968, Louv 1970, 167–174; p. 175–183: Monaco, Michele: The "De officio collectoris in regno angliae" by Pietro Griffi of Pisa ‹1469–1516›, papal nuncio and collector in England from 1508 to 1512: Some problems of research; p. 184–197: Peters, Robert: The training of the «unlearned» clergy in England during the 1580's: a regional study; p. 198–215: Tukleer, C. A.: The recruitment and training of protestant ministers in the Netherlands in the 16th century; p. 216–221: Vogler, B.: Formation et recrutement du clergé protestant dans les Pays Rhénans de Strasbourg à Coblence au XVIe siècle; p. 222–230: Brecht, M.: The background and education of the protestant clergy of the Duchy of Württemberg during the 16th century; p. 231–234: Litak, S.: Zur sozialen Herkunft und Ausbildung der Geistlichkeit in Polen im 16.–18. Jahrhundert; S. 238–273: Nagy, Barnabas: Pfarrerbildung und Pfarrernachwuchs in Ungarn im 16. Jahrhundert; p. 274–283: Hambye, E. R., SJ: Clerical training in India during the 16th century.

Imhof, Arthur: **Christian III.** von Dänemark, Landgraf **Philipp** von **Hessen** und **Gustav Wasa**. Bemühungen um ein Bündnis zwischen den drei evangelischen Staaten 1537–1544 und die Hintergründe ihres Scheiterns. – ARG LXII, 1971, 53–90.

Grislis, Egil: **Calvin**'s use of Cicero in the Institutes I:1. – ARG LXII, 1971, 5–37.

Kohls, Ernst-Wilhelm: Die **Judenfrage** in **Hessen** während der Reformationszeit. – JHessKG XXI, 1970, 87–100.

Rasmussen, J. Nybo: Christian II's franciskanske broderskabsbrev. – KS 1971, 1–24.

Jurado, Manuel Ruiz: San **Juan** de **Avila** y la Compañía de Jesús. – AHSJ XL, 1971, 153–172.

Naef, Henri: Justice pour La Renaudie. – BSHPF CXVII, 1971, 296–316.

Caccamo, Domenico: La diplomazia della controriforma e la crociata: dai piani del Possevino alla «lunga guerra» di Clemente VIII. – AStIt CXXVIII, 1971, 255–281.

Horst, Ulrich: Kirche und Papst nach Dominicus **Báñez**. – FZPhTh XVIII, 1971, 213–254.

Helander, Dick: Danskt pärmfynd från **1586**: Hans Tausens Salmebog. – KS 1971, 58–99.

Steigelmann, Helmut: Die **Religionsgespräche** zu **Baden-Baden** und **Emmendingen 1589** und **1590**. Begegnungen mit ekklesiol. Phänomenen. – Karlsruhe: Verl. Evangel. Presseverband für Baden 1970. 116 S. Mit Abb. = Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evang. Landeskirche in Baden XXIX; kart. DM 24,–.

Küng, Heribert: Die Gegenreformation in **Voralberg** während des Dreißigjährigen Krieges. – Montfort XXII, 1970, 243–271.

Oury, Guy-Marie: **Marie** del'**Incarnation** et la bibliothèque du noviciat des Ursulines de Québec. – RAM XLVI, 1970, 397–410.

8. Neuere Zeit

Medlin, William K. and Christos G. Patrinelis: Renaissance influences and religious reforms in Russia. Western and post-Byzantine impacts on culture and education ‹16th–17th centuries›. With a foreword by Steven Runciman. – Genève: Droz 1971. 179 p. = Études de philologie et d'histoire XVIII; sfr 18,–.

Gavigan, J.-J.: The **Augustinian** province of **Bohemia-Austria**, 1604–1637. – Augustiniana XXI, 1971, 151–217.

Clancy, Thomas H.: The **Jesuits** and the Independents: **1647**. – AHSJ XL, 1971, 67–90.

Costa, Francesco: Il primato assoluto di Cristo secondo Bonaventura **Belluto**, OFMConv ‹†1676›. – MF LXXI, 1971, 78–145.

Hilger, Franz M.: Martin **Gerbert**. Fürst u. Abt von St. Blasien. Festschrift zur 250. Wiederkehr seines Geburtstages. (Hrsg. von der Stadt St. Blasien). Mit e. Anh. über die Geschichte der Stadt St. Blasien v. Franz Schuhwerk. – Konstanz: Rosgarten-Verl. (1970). 87 S.; Lw. DM 9,50.

Wiel, C. van de: De begijnhoven en de vrouwelijke kloostergemeenschappen in het aartsbisdom **Mechelen** ‹**1716–1801**›. – OGE XLIV, 1970, 142–212.241–327; XLV, 1971, 179–214.

Bonnín Aguiló, Francisco: Una controversia agustiniana del siglo XVIII. Escatología intermedia del Antiguo Testamento. Estudio crítico de las razones de la privación de la visión beatífica de Cristo. – Augustinus XVI, 1971, 149–183.

Das Tagebuch des vorletzten Abtes von St. Märgen im Schwarzwald, Michael **Fritz**. Hrsg. von Franz Kern. – FreibDA LXXXIX, 1969, Frb/B (1970), 140–309.

Hanisch, Walter: Epistolario del P. Juan Marcelo **Valdivieso** S.I. ‹1776–1815›. – AHSJ XL, 1971, 91–146.

McAvoy, Thomas T., CSC: The **Irish** clergyman. – A history of Irish catholicism. Vol. VI, 2: The United States of America, (Dublin 1970), 1–44; p. 45–97: Brown, Thomas N.: The Irish layman.

Rothstein, Oskar: Die Eingliederung der Katholiken Thüringens in das Bistum Meißen. – Unum in veritate et laetitia. Bischof Otto Spülbeck zum Gedächtnis, Lpz (1970), 229–241.

Valynseele, Joseph: Deux personnalités protestantes sous la Troisième République: Edgar **Raoul-Duval** et Léon **Say**. – BSHPF CXVII, 1971, 214–229.

Fischer, Hermann: Die Christologie des Paradoxes. Zur Herkunft und Bedeutung des Christusverständnisses Sören **Kierkegaards**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 134 S.; kart. DM 12,50.

Søe, N. H.: Neuere dänische Kierkegaard-Forschung. – ThLZ XCVI, 1971, Sp. 1–18.

Esposito, Rosario F.: Le buone opere dei laicisti, degli anticlericali e dei framassoni. Quodlibetale con documenti inediti. Presentazione di Giordano Gemberini. – (R:) Ed. Paoline (1970). 512 p.; Lire 2500.

Dolan, Gerald M., OFM: The gift of the spirit according to J. H. **Newman** ‹1828–1839›. – FStudies XXX, 1971, 77–130.

Femiano, Samuel D.: L'infallibilità dei laici. L'eredità di Newman. – R: (Istituto di Propaganda Libr. 1970.) 170 p. = Studi e opinioni.

Misner, Paul: John Henry Newman über den Primat des Papstes. – Newman-Studien VIII, Nbg 1970, 219–227; S. 229–237: Lease, Gary: Die kirchliche Lehrtätigkeit als lebendiges Glaubenszeugnis der ganzen Kirche nach J. H. Newman.

Paul, Eugen: Denkweg und Denkform der Theologie Matthias Joseph **Scheebens**. – Mchn: Hueber 1970 XXII, 323 S. = Münchener theologische Studien II, 40 = Münchener Universitätsschriften. Kath.-Theol. Fakultät; brosch. DM 40,– [Diss., München]

Bacht, Heinrich: Die **Kollegialität**sidee des **Vaticanum I.** – Cath XXIV, 1970, 93–110.

Pompei, Alfonso, OFMConv: Il magistero dopo i Concili Vaticano I e II. – MF LXX, 1970, 367–402.

Irish **Anglicanism 1869–1969**. Essays on the role of Anglicanism in Irish life presented to the Church of Ireland on the occasion of the centenary of its disestablishment by a group of Methodist, Presbyterian, Quaker and Roman Catholic Scholars. Edited by Michael Hurley, SJ. – Dublin: Allen Figgis 1970. XI, 236 p.; sh 40/–.

Pedersen, Arne: Frederik August **Hertz**. Laegpraedikant og socialist. – KS 1971, 130–156.

Brezzi, Camillo: Giuseppe **Toniolo** e i conciliatoristi. – RSCI XXV, 1971, 183–213.

Müller, Iso, OSB: Der Kampf um die Restauration des Klosters **Disentis 1877–1880**. – SM LXXXI, 1970, 145–208.

Trock, Carl: Om det kirkelige raads tildlivelse. En undersøgelse af forhandlingerne i praestekonventerne 1881–83. – KS 1971, 157–173.

Pontificium **Athenaeum Antonianum** ab origine ad praesens. – R: Ed. Antonianum (1970). 797 p.; Lire 10 000.

Zumkeller, Adolar: Neuentdeckte Predigtskizzen Gregor **Mendels**. – Augustiniana XXI, 1971, 338–350.

9. Neueste Zeit

Poulat, Emile: La dernière bataille du pontificat de **Pie X.** – RSCI XXV, 1971, 83–107.

La pensée religieuse de **Claudel**. – (Brug:) Desclée [&] de Brouwer (1969). 224 p. = Recherches et débats XXV; BF 99,–.

Grosse, Franz: Dr. theol. Matthias **Laros** ‹1882–1965›. Der große geistige Brückenbauer. Werkgeleit und Bibliographie. – Koblenz (1970: Görres-Dr.) 84 S. = Veröffentlichungen der Stadtbibliothek Koblenz IX; S. 47–84: Bibliographie Matthias Laros.

Fletcher, William C.: The Russian Orthodox Church underground, **1917–1970**. – Lo, NY, Tor: Oxford Univ. Pr. 1971. X, 314 p.; $ 3,75.

Pauly, Ferdinand: Zur Kirchenpolitik des Gauleiters J. **Bürkel** im Saargebiet ‹März–August 1935›. – RhV XXXV, 1971, 414–453.

Fletcher, William C.: Religious dissent in the USSR in the 1960s. – Slavic Review XXX, 1971, 298–316.

Di Fonzo, Lorenzo, OFMConv: Il P. Giuseppe **Abate**, OFMConv ‹1889–1969›. – MF LXX, 1970, 3–90; p. 55–74: Scritti del P. Giuseppe Abate; p. 74–90: Opere inedite.

Feil, Ernst: Die Theologie Dietrich **Bonhoeffers**. Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald Verl. (1971). 430 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Systematische Beiträge VI; kart. DM 29,– [Diss., Münster]

Dibelius, Otto: Reden, Briefe 1933–1967. Vorw. von Peter Dürenmatt. Hrsg. von Jürgen Wilhelm Winterhager. Mit 12 Aufn. – Erlenbach, Zü, Stu: Rentsch (1970). 200 S.; Lw. DM 18,80.

Daecke, Sigurd Martin: Fortschrittsglaube und Heilserwartung bei Pierre **Teilhard** de **Chardin**. – Evolution. Fortschrittsglaube und Heilserwartung. Ein Tagungsbericht, Stu (1970), 153–185.

Bravo, Francisco: La vision de l'histoire chez Teilhard de Chardin. – P: Ed. du Cerf 1970. 448 p. = Cogitatio fidei LII; F 63,–.

Bertetto, Domenico: Il magistero mariano di **Paolo VI** nel secondo triennio di pontificato. – Sales XXXII, 1970, 283–323.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Neill, Stephen – Gerald H. Anderson – John Goodwin: Concise dictionary of the christian world mission. – Lo: United Soc. for Christian Literature 1971. XXI, 682 p. = World christian books.

Walls, Andrew Finlay: Some recent literature on missionary studies. – EvQ XLII, 1970, 213–229.

Akkeren, Philip van: Sri and Christ. A study of the indigenous Church in **East Java**. – Lo: Lutterworth (1970). XXIV, 229 p. = World studies of churches in mission; £ 1,38.

Baumgartner, Jakob, SMB: Mission und Liturgie in **Mexiko**. Bd I: Der Gottesdienst in der jungen Kirche Neuspaniens. – Schöneck: Administr. der NZM 1971. XIV, 422 S. = NZM, Suppl. XVIII; kart. sfr 46,– [Diss., Trier]

El Consejo de la **Indias** en el siglo **XVI**. – Valladolid: Secretariado de Publicaciones de la Universidad 1970. 22 p., 9 p. de grabados.

Frohnes, Heinzgünter – Uwe W. Knorr: Die alte Kirche. – Mchn: Kaiser 1971. 450 S. = Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I; DM 35,–

Hewitt, Gordon: The problems of success. A history of the Church Missionary Society, 1910–1942. Vol. I: In Tropical Africa, the Middle East, at home. – Lo: SCM Pr. 1971. 506 p.; £ 5,–.

Piryns, E., CICM: **Japan** ent het christendom: naar de overstijging van een dilemma. – Tielt: Lannoo 1971. I–II, XV, 291, 401 p.

Der fünfarmige Leuchter. Beiträge zum Werden und Wirken der Benediktinerkongregation von **St. Ottilien**. Hrsg. von Fru-

mentius Renner, O.S.B. Bd I: Gründung und Grundlegung der Kongregation von St. Ottilien. – St. Ottilien: Eos-Verlag (1971). XII, 376 S. mit Abb.; Lw. DM 28,–.

Schütte, Franz Josef, SJ: Dokumente zur japanischen Kirchengeschichte im mexikanischen Missionsarchiv. – AHSJ XL, 1971, 3–66.

Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft. 50 Jahre Missionsgesellschaft **Bethlehem Immensee**. Festschrift hrsg. von Jakob Baumgartner SMB. – Schöneck: NZM 1971. VIII, 491 S. = NZM, Supplementa XVII; sfr 36,–.

Wei Tsing-Sing, Louis: Le **Saint-Siège** et la **Chine**, de Pie XI à nos jours. – Sotteville-les-Rouen: Ed. Allais 1971. 467 p.

Camps, Arnulf, CFM: Nieuwe missionaire structuren voor nieuwe missionaire taken. – MissWerk L, 1971, 155–166.

Engelen, J. M. van: Missiewerk in het perspectief van de toekomst. – MissWerk L, 1971, 131–154.

One World, one task. Report of the Evangelical Alliance Commission on World Mission. – Lo: Scripture Union for Evangelical Alliance 1971. 173 p., 60 p.

Salvation and mission. Proceedings of the tenth biennial meeting of the Association of Professors of Missions, June 1970. – Chic: Cath. Theological Union 1970. 55 p.

Comblin, Joseph: Les missions au tournant. – Spiritus XII, 1971, 3–14.

Power, John, SMA: Mission theology today. – Dubl: Gill & Macmillan 1970. 219 p.; £ 1,50.

Religions. Fundamental themes for a dialogistic understanding. Edited by the Secretariate for the non-christians. – R: Ancora 1970. 604 p.; Lire 2000.

Van Campemhoudt, André, SAM: Le ministère presbytéral à l'étranger. – EglViv XXIII, 1971, 112–123.

Schreiner, Lothar: Identität und Verschiedenheit christlicher Lehre beim Wechsel der Sprachgestalt. – NZSTh XII, 1970, 136–145.

The Renewal of the Church in **Aizu** ‹Japan›. The mission of the Aizu Christian rural center. – Lancaster, Penn.: Lancaster Theological Seminary 1970. 156 p.

Traber, Michael: Kirche und Staat in **Rhodesien**. – EvMissMagazin CXV, 1971, 64–89.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

A dictionary of comparative religion. General Editor: S. G. F. Brandon. – Lo: Weidenfeld & Nicolson (1970). 704 p.; £ 5,50.

Szolc, Piotr O.: Religionswissenschaft in **Polen**. – Numen XVIII, 1971, 45–80.

Yinger, J. Milton: The scientific study of religion. – Lo: Macmillan (1970). IX, 593 p.

Bleeker, C. J.: Comparing the religio-historical and the theological method.– Numen XVIII, 1971, 9–29.

Ling, Trevor: Die Universalität der Religion (A history of religion East and West, dt.) Geschichte und vergleichende Deutung. Vorw. u. Nachwort von Demosthenes Savramis. (Bibliographie für die deutsche Übers. bearb. von Ulrich Vollmer.) – (Mchn:) List (1971). 540 S.

Kuiper, F[ranciscus] B[ernardus] J[acob]: Cosmogony and conception: A quiery. – HRel X, 2, 1970, 91–138.

Pettinato, Giovanni: Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen. (Antrittsvorlesung. Erw. Fassung.) – Hei: Winter 1971. 164 S. mit Abb. = Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Klasse. Jg 1971, 1; kart. DM 64,–.

George, Beate: Zu den **altägyptischen** Vorstellungen vom **Schatten** als **Seele**. – Bonn: Habelt 1970. 225 S. mit 11 Abb. = Habelts Dissertationsdrucke. Reihe klass. Philologie VII; kart. DM 24,– [Diss., Tübingen]

Berger, Morroe: **Islam** in **Egypt** today. Social and political aspects of popular religion. – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1970. VII, 138 p., 35 tab.; sh 40/–.

Schimmel, Annemarie: Islamic calligraphy. – Leid: Brill 1970. 31 p., 76 fig., 48 pl. = Iconography of religions XXII, 1; hfl 32,–.

Rüping, Klaus: Amṛtamanthana und Kūrma-Avatāra. Ein Beitrag zur **puranischen** Mythen- und Religionsgeschichte. – Wiesb: Harrassowitz 1970. 53 S. = Schriftenreihe des Südasieninstituts der Universität Heidelberg; kart. DM 18,– [Diss., Münster]

Spencer, Dorothy M.: The recruitment of **Shamans** among the **Mundas**. – HRel X, 1, 1970, 1–31.

The British discovery of Hinduism in the eighteenth century. Ed. by P. J. Marshall. – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1970. VIII, 310 p. = The European understanding of India; £ 5,60.

Devaraja, N. K.: Hinduism and Christianity. Brahmananda Keshab Chandra Sen memorial lectures on comparative religion delivered at Calcutta University. – Lo: Asia Publ. House (1969). XI, 126 p.

Robinson, Richard H.: The **Buddhist** religion. A historial introduction. – Belmont, Calif.: Dickenson Publ. Comp. (1970). VI, 136 p. = The religious life of man.

Panagl, Oswald: **Apollons** Pythonkampf und die delphische Orakelbegründung im Spiegel antiker Mythenkritik. – Kairos N. F. XII, 1970, 31–41.

Creel, Herrlee G.: What is **Taoism**? And other studies in Chinese cultural history. – Chic: Univ. of Chic. Pr. 1970. 200 p.; $ 8,95.

Leertouwer, L.: The cannibalism of the **Batak**. – NThT XXV, 1971, 241–260.

Steinbauer, Friedrich: Melanesische **Cargo-Kulte**. Neureligiöse Heilsbewegungen in der Südsee. – (Mchn:) Delp (1971). 208 S. mit Abb. u. 1 Kt.; Lw. DM 24,–.

VI. Religionsphilosophie

Hadot, Pierre: **Marius Victorinus**. Recherches sur sa vie et ses œuvres. – P: Études Augustiniennes 1971. 422 p.; F 84,–.

Heck, Erich: Der Begriff religio bei **Thomas** von **Aquin**. Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1971. XXVIII, 307 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. N. F. XXI/XXII; kart. DM 32,– [Diss., Regensburg]

Owens, Joseph, CSSR: "Cause of necessity" in Aquinas' *Tertia via*. – MS XXXIII, 1971, 21–45.

Loerschen, John: The God who becomes: **Eckhart** on divine relativity. – Thomist XXXV, 1971, 405–422.

Sullivan, William J., SJ: **Kant** on the existence of God in the Opus postumum. – ModSch XLVIII, 1971, 117–133.

Léonard, André: La foi de **Hegel**. – (Tourn:) Desclée (1970). 426 p. = L'athéisme interroge; FB 600,–.

D'Abbiero, Marcella: «Alienazione» in Hegel. Usi e significati di Entäußerung, Entfremdung, Veräußerung. – R: Ed. dell'Ateneo (1970). 216 p. = Lessico intellettuale europeo VII; Lire 4000.

Delhougne, Henri: Karl **Barth** et la critique feuerbachienne de l'idée de Dieu. – MSR XXVIII, 1971, 121–163; p. 165–188: Vancourt, R.: **Feuerbach** entre Hegel et Marx, et face aux théologiens.

Widmer, Ch(arles): Gabriel **Marcel** et le théisme existentiel. – P: Ed. du Cerf 1971. 244 p. = Cogitatio fidei LV; F 30,–.

Williams, John R.: **Heidegger** and the theologians. – HeythrJ XII, 1971, 258–280.

Regina, Umberto: Heidegger dal nichilismo alla dignità dell'uomo. Parte I. – Mil: Vita e Pensiero (1970). XV, 416 p. = Pubblicazioni dell'Università Cattolica del s. Cuore. Saggi e ricerche. Serie III. Scienze filosofiche X; Lire 5600.

Korn, Ernst-R.: La question de l'être chez Martin Heidegger. – RThom, A. LXXVIII = T. LXX, 1970, 227–263. 560–603.

Patterson, Robert Leet: A philosophy of religion. – Durham/North Carolina: Duke Univ. Pr. 1970. 572 p.

Liverziani, Filippo: Esperienza del **sacro** e filosofia. – R: Ed. Liber (1970). 303 p.; Lire 2000.

Wiplinger, Fridolin: Der personal verstandene **Tod**. **Todeserfahrung** als Selbsterfahrung. – Frb/B, Mchn: Alber (1970). 116 S.

Atheismus kritisch betrachtet. Beiträge zum Atheismusproblem der Gegenwart. Hrsg. von Emerich Coreth und Johannes B. Lotz. – Mchn, Frb/B: Wewel Verl. (1971). 306 S.; kart. DM 22,–; S. 269–306: Figl, Hans: Bibliographie zum Thema Atheismus. Deutschsprachige Literatur von 1960 bis 1970.

Schlosser, Herta: Marxismus und Religion. Die politische Interpretation des Religiösen in der DDR unter bes. Berücks. der Auseinandersetzung mit der Schönstattbewegung. – Meisenheim a. Glan: Hain 1970. 204 S. = Monographien zur philosophischen Forschung LXXI; kart. DM 31,80 [Diss., Mainz]

Luijpen, William A., and Henry J. Koren: Religion and atheism. – Pittsburgh: Duquesne Univ. Pr. 1971. 109 p.; $ 6,95.

Nigro, Carmelo: Riflessioni sul senso dell'ateismo contemporaneo. – DTh, A. LXXIV ‹XCII›, 1971, 3–42.

Mynarek, Hubertus: Wandlungen der marxistischen Religionskritik. – Glaube als Verpflichtung. Horizontale und vertikale Strukturen des christlichen Glaubens. (Josef Hasenfuß zum 70. Geburtstag), Mchn/Pad/Wien 1971, 61–89.

Lay, Rupert: Zukunft ohne Religion? Die Welt vermenschlichen? Ein Problem für den Marxismus und das Christentum. – Olten, Frb/B: Walter (1970). 178 S.; brosch. DM 12,–.

VII. Fundamentaltheologie

O'Collins, Gerald, SJ: Foundations of theology. – Chic: Loyola Univ. 1971. X, 211 p.; $ 3,95.

Congar, Yves: Situation und Aufgabe der Theologie heute (Situation et tâches présentes de la théologie, dt.) – Pad: Schöningh 1971. 183 S.

Lüthi, Kurt: Theologie als Dialog mit der Welt von heute. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1971). 199 S. = Quaestiones disputatae LIII.

Schmaus, Michael: Bemerkungen zu einer zukünftigen Theologie. – Zukunft der Theologie. Theologie der Zukunft, Wien/Frb/B/Bas (1971), 69–81; S. 83–104: Lüthi, Kurt: Theologie als Kairologie.

Kinder, Ernst: Zur Struktur theologischer Erkenntnis. – Christsein in einer pluralistischen Gesellschaft..., Hbg (1971), 45–57.

Schützeichel, Heribert: Das hierarchische Denken in der Theologie. – Cath XXV, 1971, 90–111.

Schillebeeckx, Edward: Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie. (Aus d. Niederl. übers. von Hugo Zulauf.) – Mz: Grünewald-Verl. (1971). 174 S.; Lw. DM 24,–.

La théologie de l'histoire. (I:) Herméneutique et eschatologie. (II:) Révélation et histoire. Actes du Colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'institut d'études philosophiques de Rome. Rome, 5–11 janvier 1971. Aux soins de Enrico Castelli. – (P:) Aubier Ed. Montaigne (1971). 293 p.; 211 p.; F 27; F 21.

Bouillard, Henri: Exégèse herméneutique et théologie. Problèmes de méthode. – Exégèse et herméneutique, P (1971), 271–283; p. 301–319: Ricœur, Paul: Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole.

Widmer, Gabriel Ph.: L'herméneutique, faillite de la dogmatique? – RThPh Série III, A. XXI, 1971, 80–97.

Boonen, Jan: Menselijke bestaanservaring en Godsbevestiging. – Collationes I, 1971, 145–165.

Pompei, Alfonso: **Magistero** e **teologia**. – Magistero e morale. Atti del 3° congresso nazionale dei moralisti ‹Padova, 31 marzo–3 aprile 1970›, Bologna (1970), 273–317.

Dulles, Avery, SJ: The survival of **dogma**. – Garden City: Doubleday 1971. 240 p.; $ 5,95.

Petri, Heinrich: Dogma und Glaube. Zur Problematik des neueren Dogmenbegriffs. – Glaube als Verpflichtung. Horizontale und vertikale Strukturen des christlichen Glaubens. (Josef Hasenfuß zum 70. Geburtstag), Mchn/Pad/Wien 1971, 115–136.

Metz, Johann Baptist: Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft. – Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970, (Zü/Eins/Köln, Mz 1971), 86–96; S. 97–105: Baum, Gregory: Die Präsenz der Kirche in der Gesellschaft von morgen; S. 106–117: Vergote, Antoine: Die Präsenz der Kirche in der Gesellschaft von morgen.

VIII. Dogmatik

Geffré, Claude: Déclin ou renouveau de la théologie dogmatique? – Le point théologique I, P (1971), 21–42.

Glaube elementar. Versuche einer Kurzformel des Christlichen. Hrsg. von Josef Schulte. – Essen: Fredebeul & Koenen (1971). 132 S. = Thesen und Argumente = Wolfsburgreihe I; kart. DM 11,80.

Schröer, Henning: Unser Glaubensbekenntnis heute. Versuch einer theologischen Bilanz. – (Hbg:) Furche-Verl. (1971). 129 S.; DM 13,80.

Stock, Alex: Kurzformeln des Glaubens. Zur Unterscheidung des Christlichen bei Karl Rahner. – (Eins:) Benziger Verl. (1971). 81 S. = Theologische Meditationen XXVI; kart. DM 4,80.

Faricy, Robert L., SJ: The trinitarian indwelling. – Thomist XXXV, 1971, 369–404.

Moltmann, Jürgen: **Mensch**. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart. – Stu, B: Kreuz-Verlag (1971). 175 S. = Themen der Theologie XI; Pp. DM 12,80.

Ist Adam an allem schuld? **Erbsünde** oder Sündenverflochtenheit? Von Ferdinand Dexinger [u. a.]. – Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. (1971). 416 S.; kart. DM 19,80. – ; [enth. u. a.:] S. 24–115: Dexinger, Ferdinand: Alttestamentliche Überlegungen zum „Erbsünde"-Problem; S. 116–181: Wahle, Hedwig: Die Erbsündenlehre und die zwischentestamentliche Literatur; S. 182–280: Staudinger, Ferdinand: Neutestamentliche Aspekte zur „Erbsündenlehre"; S. 281–363: Weismayer, Josef: „Erbsünde" und Sündenverflochtenheit in der theologischen Tradition und in den lehramtlichen Aussagen; S. 364–379: Weismayer, Josef: Versuch einer zusammenfassenden Aussage der Erbsündenlehre.

Prenter, Regin: Der Gott, der Liebe ist. Das Verhältnis der Gotteslehre zur Christologie. – ThLZ XCVI, 1971, Sp. 401–413.

González Faus, José Ignacio: Las fórmulas de la dogmática cristológica y su interpretación actual. – EE XLVI, 1971, 339–367.

Galot, Jean: Vers une nouvelle christologie. – (Gembl:) Duculot; (P:) Lethielleux (1971). 118 p. = Théologie et vie; FB 99,–.

Beggiani, Seely: A case for logocentric theology. – ThSt XXXII, 1971, 371–406.

Bailleux, Émile: La plénitude des temps dans le Christ. – RThom, A. LXXIX = T. LXXI, 1971, 5–32.

Gesché, Adolphe: La **résurrection** de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir. – RTL II, 1971, 257–306.

Fraigneau-Julien, B.: Présence du Christ glorifié dans le genre humain. – RSR XLV, 1971, 305–338.

Trilling, Wolfgang: Vollmacht und Dienst. Zur Diskussion um das kirchliche **Amt**. – StdZ, Bd CLXXXVII = Jg XCVI, 1971, 297–308.

Zum Problem **Unfehlbarkeit**. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng. Hrsg. von Karl Rahner. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1971). 376 S. = Quaestiones disputatae LIV; kart. DM 32,–.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Puritans, the millenium and the future of Israel: **Puritan eschatology 1600** to **1660**. A collection of essays ed. by Peter Toon. With contributions by B. S. Capp [e. a.] – Cambr & Lo: Clarke (1970). 157 p.

Osterhaven, M. Eugene: The spirit of the reformed tradition. – GrR, Mich.: Eerdmans (1971). 190 p.; $ 3,45.

Episcopacy in the Lutheran church: Studies in the development and definition of the office of Church leadership. Ed. by Ivar Asheim and Victor R. Gold. – Phil: Fortress 1970. VIII, 261 p.; $ 12,–.

Constitution de l'Eglise de **Grèce**. Loi n° 126 au sujet de la Charte constitutionelle de l'Eglise de Grèce. – Istina XVI, 1971, 170–195.

Yannaras, Christos: Orthodoxy and the West. – Eastern churches review III, 3, 1971, 286–300.

Seide, Gernot: Die **Russisch-Orthodoxe** Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. – OstkSt XX, 1971, 159–184.

Papandreou, Damaskinos: Überlegungen zu den Beziehungen zwischen Orthodoxen und Katholiken. – UnSa XXVIII, 1971, 219–231.

Caspar, R.: Faith according to the **Koran-Islam** and **christian faith**. Theological perspectives. – Proche Orient chrétien XIX, 1969, 162–193; ∼ ib. XX, 1970, 146–156: Orientation for dialogue between Christians and Moslems.

Fries, Heinrich: Ein Glaube, eine Taufe. Getrennt beim Abendmahl? – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1971). 104 S. = Offene Fragen; DM 12,80.

Interkommunion. Hoffnungen zu bedenken. Beiträge von H(anno) Helbing [u. a.] Internationale Bibliographie zusammengestellt von J(ohannes) B. Brantschen u. P(ietro) Selvatico. Hrsg. von H(einrich) Stirnimann. – Frb/S: Universitätsverl. (1971). 150 S. = Ökumenische Beihefte zur FZPhTh V; sfr 16,–.

Evangelium und Einheit. Bilanz und Perspektiven der **ökumenischen** Bemühungen. Hrsg. von Vilmos Vajta. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 206 S. = Evangelium und Geschichte I; kart. DM 24,–; [enth. u. a.:] S. 25–64: Vajta, Vilmos: Die dialogische Theologie; S. 65–102: Meyer, Harding: Das Ringen um die Motivation ökumenischen Bemühens; S. 103–125: Goppelt, Leonhard: Die Pluralität der Theologie im Neuen Testament und die Einheit des Evangeliums als ökumenisches Problem; S. 129–141: Quanbeck, Warren A.: Die Beziehungen zwischen Katholizismus und Luthertum; S. 142–167: Gassmann, Günther: Die Kirche, ihre Einheit und die Geschichte; S. 168–206: Rogness, Michael: Säkularökumenismus. Eine Kirche, eine Welt.

Iung, Nicolas: Bilan de l'œcuménisme contemporain. Les Églises chrétiennes non romaines à la recherche de l'unité, l'action œcuménique de l'Église catholique, points de divergence et d'accord. – (P:) Mame (1971). 333 p.; F 30,–.

Beaupère, René: Mort et renaissance de l'œcuménisme. – Lumière et vie n° CIII, 1971, 90–102; p. 103–116: González-Ruiz, José María: L'unité de l'église est-elle possible?

Lo Spirito Santo e la chiesa. Una ricerca ecumenica a cura di Emmanuel Lanne. – R: Ed. A. V. E. (1970). 365 p. = Teologia oggi XIII; Lire 3500.

X. Moraltheologie

Moral issues and christian response. Ed. by Paul T. Jersild and Dale A. Johnson. – NY: Holt, Rinehart and Winston 1971. X, 467 p.

Böckle, Franz: La morale fondamentale. – RSR LIX, 1971, 331–364.

Simon, René: Questions et méthodes nouvelles en théologie morale. – Le point théologique I, P (1971), 97–116.

Röper, Anita: Objektive und subjektive Moral. Ein Gespräch mit Karl Rahner. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1971). 89 S.; kart. DM 10,–.

Milhaven, John Giles: Objective moral evaluation of consequences. – ThSt XXXII, 1971, 407–430.

Naurois, Louis de: Discordances entre droit et morale. – RTL II, 1971, 307–326.

Frey-Wehrlin, C. T.: Tiefenpsychologie und Ethik. – ZEvE XV, 1971, 196–205; S. 205–215: Benedetti, Gaetano: Das Böse in der Sicht des Psychiaters.

Häring, Bernard: **Coscienza** e **magistero**. – Magistero e morale. Atti del 3 congresso nazionale dei moralisti ‹Padova, 31 marzo – 3 aprile›, Bologna (1970), 319–345; 347–389: Capone, Domenico: Pastoralità, prudenza, coscienza.

Troxler, Georg: Das Kirchengebot der **Sonntagsmesspflicht** als moraltheologisches Problem in Geschichte und Gegenwart. – Frb/S: Universitätsverl. 1971. 265 S. = Arbeiten zur praktischen Theologie II.

Demmer, Klaus: **Gelübde** und **Versprechen**. Reflexionen über die Verpflichtungskraft der Ordensgelübde. – ThGl LI, 1971, 297–320.

Lyons, Catherine: **Organ transplants**. The moral issues. – (Lo:) SCM Pr. (1970). 142 p.; £ 0,90.

Denkschrift zu Fragen der **Sexualethik**. Erarbeitet von einer Kommission der Evang. Kirche in Deutschland. (Hrsg. von der Kirchenkanzlei der Evang. Kirche in Deutschland, Hannover-Herrenhausen). – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1971). 91 S.; kart. DM 3,20.

Menne, Ferdinand W.: Kirchliche Sexualethik gegen gesellschaftliche Realität. Zu einer soziologischen Anthropologie menschlicher Fruchtbarkeit. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1971). 279 S. = Gesellschaft und Theologie. Sozialwissenschaftliche Analysen V; DM 22,–.

Curran, Charles E.: **Homosexuality** and moral theology: methodological and substantive considerations. – Thomist XXXV, 1971, 447–481.

Grisez, Germain G.: **Abortion**. The myths, the realities and the arguments. – NY and Cleveland: Corpus Books (1970). 559 p.; $ 6,95.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Zeller, Winfried: Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Bernd Jaspert. – Marb: Elwert 1971. XII, 263 S. = Marburger theologische Studien VIII; Lw. DM 33,–; S. 225–234: Jaspert, Bernd: Bibliographie Winfried Zeller 1937–1971.

Halkin, François: Légende inédite de l'apôtre **Archippos**. – Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten. Vol. II, Mstr (1970), 576–579; p. 580–584: Meyer, Robert: Lectio divina in **Palladius**; p. 585–590: Meyendorff, John: Messalianism or anti-messalianism. A fresh look at the "Macarian" problem; p. 591–595: Des Places, Edouard: Diadoque de Photicé et le messalianisme; p. 596–603: Gingras, George E.: "Et fit missa ad tertia". A problem in the "Itinerarium Egeriae" XLVI, 4; p. 604–607: Hanslik, Rudolf: Die Reichenauer Glossen zur Regula Benedicti und die Regulahandschrift ihrer Lemmata; p. 608–614: Graef, Hilda: The spiritual director in the thought of **Symeon** the **New Theologian**.

Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli **XI** e **XII**. 15–18 ottobre 1967. – Todi: Accademia Tudertina 1969. 303 p., 38 p. = Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale VIII.

Il messaggio di s.**Caterina** da **Siena**, dottore della Chiesa. Tutto il pensiero della vergine senese esposto con le sue parole ridotte a forma moderna. – R: Ed. Vincenziane 1970. LI, 1164 p.; Lire 7000.

Loades, D. M.: The **Oxford martyrs**. – Lo: Batsford (1970). 296 p. = Historical trials series; £ 2,50.

Jean de la Croix, OCD: L'iconographie de **Thérèse de Jésus**, docteur de l'Église. – EphCarm XXI, 1970, 219–260.

Schwager, Raymund: Das dramatische Kirchenverständnis bei **Ignatius** von **Loyola**. Historisch-pastoraltheologische Studie über die Stellung der Kirche in den Exerzitien und im Leben des Ignatius. – (Zü, Eins, Köln:) Styria (1971). 198 S.; kart. DM 19,80.

Schueller, Th.: La femme et le saint. La femme et ses problèmes d'après saint **François** de **Sales**. – P: Ed. Ouvrières (1970). 306 p. = Coll. "Point d'appui"; F 27,–.

Festugière, A(ndré) J(ean), OP: George **Herbert**, poète saint anglican ‹**1593–1633**›. – P: Vrin 1971. 349 p. = Études de théologie et d'histoire de la spiritualité XVIII; F 45,–.

Ferrier, François: **Marguerite** du **Saint-Sacrement** et le Père **Gibieuf** ‹1632–1648›. – RAM XLVII, 1971, 163–182. 267–290.

Zender, Matthias: Gestalt und Wandel von Heiligenverehrung und Wallfahrt an **Main** und **Rhein**. – Volkskultur und Geschichte. Festgabe für Josef Dünninger zum 65. Geburtstag, B 1970, 425–439.

Actualité de **Jean de la Croix**. Recueil des études présentées au Congrès de la Plesse ‹Angers› et publié sous la direction de Lucien-Marie, O. C. D. et Jacques-Marie Petit, O. C. D. – (Bruges:) Desclée [&] de Brouwer (1970). 271 p. = Présence du Carmel XII.

Molinari, Paolo, SJ: Vivere nello spirito. Riflessioni teologico-spirituali su alcuni problemi attuali della vita religiosa. – To: Marietti-Ancora 1970. 113 p. = Aggiornamento; Lire 800.

Manaranche, André: Un chemin de liberté. Essai de théologie spirituelle. – P: Ed. du Seuil (1971). 237 p.; F 18,–.

Bamberg, Corona, OSB: Mensch werden auf der Suche nach Gott. Geht das auch unser heutiges Mönchtum an? – GL XLIV, 1971, 267–282.

Ruiz Jurado, Manuel, SJ: Ejercicios y constituciones. – Manresa XLIII, 1971, 149–166.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Kuhlmann, Alfred: Das Lebenswerk Benedikt **Schmittmanns**. – Mstr: Aschendorff (1971). VIII, 264 S. = Schriften des Instituts für Christl. Sozialwissenschaften der Westf. Wilhelms-Universität XIX; Lw. DM 24,– [Diss., Köln]

Nottingham, Elizabeth K.: Religion: A sociological view. – NY: Random House 1971. XIII, 333 p.

Schroeder, W. Widick: Cognitive structures and religious research. Essays in sociology and theology. – East Lansing: Michigan State Univ. Pr. 1970. XIII, 207 p.

Crespi, Pietro: La coscienza mitica. Fenomenologia del **sacro** in una società in transizione. – Mil: Giuffrè 1970. 176 p.; Lire 2000.

Deconchy, Jean-Pierre: L'orthodoxie religieuse. Essai de logique psycho-sociale. Préface de Robert Pagès et d'Emile Poulat. – P: Ed. Ouvrières (1971). 373 p.; F 28,–.

Rich, Arthur: Was macht das Handeln der Kirche zum christlichen Handeln? – Christsein in einer pluralistischen Gesellschaft . . ., Hbg (1971), 276–288; S. 304–321: Wolf, Ernst: Mandate in lebendiger Ordnung. Zum Problem der Institutionalität; S. 341–351: Uhsadel, Walter: Autorität und Freiheit in Gesellschaft, Kirche und Erziehung; S. 376–391: Gollwitzer, Helmut: Zur Anthropologie des Friedens; S. 392–407: Wendland, Heinz-Dieter: Eschaton und Futurum.

Ringeling, Herman: Begriff und Bedeutung einer kritischen Religiosität. – Humane Gesellschaft. Beiträge zu ihrer sozialen Gestaltung . . ., (Hbg, Zü 1970), 91–103.

Weber, Wilhelm: Kirche, Staat und Gesellschaft nach dem zweiten Vatikanum. – Die Kirche im Wandel der Gesellschaft, Wü (1970), 138–155.

Zilleßen, Horst: Protestantismus und politische Form. Eine Untersuchung zum protestantischen Verfassungsverständnis. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1971). 253 S. = Veröffentlichungen des Sozialwissenschaftlichen Instituts der evangelischen Kirchen in Deutschland III; Lw. DM 28,–.

Kerber, Walter: Octogesima adveniens. – StdZ, Bd CLXXXVIII = Jg XCVI, 1971, 168–178.

Nell-Breuning, Oswald von, SJ: Ein Grundgesetz der Kirche? – StdZ, Bd CLXXXVIII = Jg XCVI, 1971, 219–229.

Dvoracek, Jan Amos: Zum evangelischen Weltverständnis. – ZEvE XV, 1971, 285–298.

Messerschmid, Felix: Die deutschen Katholiken in der Bildungsgesellschaft. Ein Lagebericht. – Hochland LXIII, 1971, 409–428.

Fast, Heinold: Soziale **Utopien** in der Reformationszeit. – Zeitwende XLI, 1970, 283–294; S. 294–310: Kaltenbrunner, Gerd-Klaus: Sinn und Widersinn der Utopien.

Lavalette, Henri de: La «théologie politique» de Jean-Baptiste **Metz**. – RSR LVIII, 1970, 321–350.

Maier, Hans: Theologie der Revolution und politische Theologie. Kritische Anmerkungen. – Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche IV, Mstr 1970, 62–89; S. 90–151: Lehmann, Karl: Die politische Theologie: Theologische Legitimation und gegenwärtige Aporie; S. 152–198: Diskussion.

Mueller, Franz H.: Social ethics or "Political theology"? – Thought XLVI, 1971, 5–28.

Hoffmann, Klaus: Das Kreuz und die Revolution Gottes. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins (1971). 182 S.; kart. DM 16,80.

Ermecke, Gustav: Das Christliche in der Politik. – Christuszeugnis der Kirche. Theologische Studien. (Franz Hengsbach zur Vollendung des 60. Lebensjahres), Essen 1970, 289–304.

Rolfes, Helmuth: Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken. Eine kritische Darstellung. Mit e. Vorwort von J. B. Metz. – Düs: Patmos-Verl. (1971). 223 S. = Patmos-Paperback; kart. DM 19,80 [Diss., Innsbruck. Teildruck]

Gründel, Johannes: Unsere Verantwortung für die sozialen Minderheiten in der Gesellschaft. – Caritas LXXII, 1971, 117–135.

Weyer, Adam: Kirche im Arbeiterviertel. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1971). 179 S. = Studien zur evangelischen Ethik VII; brosch. DM 34,– [Diss., Münster]

XIII. Kirchenrecht

Potz, Richard: **Patriarch** und **Synode** in **Konstantinopel**. Das Verfassungsrecht des ökumenischen Patriarchates. – Wien: Herder (1971). 161 S. = Kirche und Recht X; kart. DM 18,50.

Erler, Adalbert: Aegidius **Albornoz** als Gesetzgeber des Kirchenstaates. – (B:) Schmidt (1970). 130 S. mit Abb.; Lw. DM 29,–.

Der Einfluß des **katholischen Denkens** auf das **positive Recht**. Hrsg. v. Theodor Tomandl. – Wien: Herder (1970). 140 S. = Ruf und Antwort VIII; kart. DM 13,80 –; [enth.:] S. 9–37: Verdross, Alfred: Die Entstehung der christlichen Völkerrechtslehre und ihre Entfaltung durch die Päpste sowie durch das Zweite Vatikanische Konzil; S. 39–56: Mayer-Maly, Theodor: Christentum und Privatrechtsentwicklung: S. 57–84: Tomandl, Theodor: Der Aufruf der katholischen Soziallehre an das Arbeitsrecht; S. 85–104: Lerche, Peter: Christentum und Staatsrecht; S. 105–137: Schwander, Vital: Entwicklungstendenzen des heutigen Strafrechts. Ein Beispiel gegenseitiger Einflußnahme christl. und zeitgenössischen Gedankengutes.

Csizmandia, Andor: Rechtliche Beziehungen von Staat und Kirche in **Ungarn vor 1944**. (Ins Dt. übertr. von György Dióschi.) – Budapest: Akadémiai Kiadó 1971. 296 S.; Lw. DM 36,60.

Kirche und Staat in **Bulgarien** und **Jugoslawien**. Gesetze und Verordnungen in dt. Übers. Unter Mitw. mehrerer Fachgenossen hrsg. von Robert Stupperich. – Witten: Luther-Verl. 1971. 56 S. = Schriftenreihe des Studienausschusses der EKU für Fragen der Orthodoxen Kirche III; kart. DM 5,80.

Corral Salvador, Carlos, SJ: El régimen jurídico de **libertad religiosa** en la República **Federal Alemana**. – EE XLVI, 1971, 369–403.

Engelhardt, Hanns: Kirchenrechtsprobleme zwischenkirchlicher Körperschaften. – OekRu XX, 1971, 293–310.

Dombois, Hans: **Hierarchie**. Grund und Grenzen einer umstrittenen Struktur. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1971). 112 S.; kart. DM 16,–.

Bertrams, Wilhelmus, SJ: De potestatis episcopalis constitutione et determinatione in Ecclesia, sacramento salutis hominum. Praemissae et principia theologiae iuris, ministerio episcopali et primatiali inhaerentis. – PerMCL LX, 1971, 351–414.

Lefebvre, Charles: Les prêtres, les diacres, les religieux. – EIC XXVI, 1970, 51–76.

Gardašević, Blagota: Die Gültigkeit der römisch-katholischen Sakramente bei den Orthodoxen. – Taufe und Firmung. Zweites Regensburger ökumenisches Symposion . . ., Rgb (1971), 125–140.

Wagnon, Henri: La forme extraordinaire du mariage canonique. – L'année canonique XV, 1971, 557–575.

Mörsdorf, Klaus: **Matrimonia mixta**. Zur Neuordnung des Mischehenrechts durch das Apostolische Schreiben „Matrimonia mixta" Papst Paul's VI. vom 31. März 1970. – AkKR CXXXIX, 1970, 349–404.

Herrmann, Horst: Die Stellung **unehelicher Kinder** nach kanonischem Recht. – Amst: Grüner 1971. XXI, 224 S. = Kanonistische Studien und Texte XXVI; Lw. hfl 50,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Leguerrier, René, OFMCap: Défaut de motivation et nullité de la sentence. – StCan IV, 1970, 209–224.

Řezáč, J., SJ: De hodierna competentia S. C. pro Ecclesiis Orientalibus. – The Malabar Church. Symposium in honour of Placid J. Podipara CMI = Orientalia christiana analecta CLXXXVI, R 1970, 225–236; p. 249–255: Mattam, Joseph: The binding force of the papal constitutions and the disciplinary decrees of ecumenical councils on the Orientals; p. 257–264: Vithayathil, Varkey, CSSR: The Syro-Malabar hierarchy and the new oriental legislation.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Positions de la théologie pastorale: Liégé, Pierre-André: Une théorie de la praxis de l'Église. – Le point théologique I, P (1971), 51–72; p. 73–89: Audinet, Jacques: Quaestions de méthode.

Biemer, Günter – Pius Siller: Grundfragen der praktischen Theologie. – Mz: Grünewald-Verl. (1971). 272 S.; kart. DM 28,–.

Goldbrunner, Josef: **Seelsorge** – eine vergessene Aufgabe. Über die Erwartung der Gläubigen und die Arbeit des Priesters heute. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1971. 190 S.; Lw. DM 20,–.

Tettamanzi, Dionigi: Per una pastorale della comunità ecclesiale verso i divorziati risposati. – SC XCIX, 1971, 94–131.

Hofmeier, Johann: Kirchliche Strukturplanung. – StdZ, Bd CLXXXVIII = Jg XCVI, 1971, 230–246.

Pastoral care in the liberal churches. Ed. by James Luther Adams and Seward Hiltner. – Nashv, NY: Abingdon Pr. (1970). 256 p.; $ 4,75.

Guitard, André-Marie – Georges Bulteau: Bibliographie internationale sur le sacerdoce et le ministère. International bibliography on the priesthood and the ministry 1969. – Montréal: Sacerdoce et Ministère. Centre de Documentation et de Recherche 1971. XXX, 396 p.

Kirchliches Amt im Umbruch. Hrsg. von Hans-Dieter Bastian. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1971). 295 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Praxis der Kirche VII; kart. DM 24,–.

Leplay, Michel – Émile Marcus – Paul Verghèse: Priester und Pastoren (Prêtres et pasteurs, dt.) Zum Amtsverständnis in den christlichen Kirchen. – Rgb: Pustet (1970). 184 S.; kart. DM 12,80.

Ehelosigkeit des Priesters in Geschichte und Gegenwart von Raymond Kottje [u. a.] – Rgb: Pustet (1970). 79 S.; kart. DM 5,80.

Küng, Hans: Wozu Priester? Eine Hilfe. – (Eins:) Benziger Verl. (1971). 108 S.; kart. DM 6,80.

Friedensschule. Programm einer **Gesamtschule**. Rahmenrichtlinien, Forschungsprogramm und Planungsberichte. Hrsg. von Aloysius Regenbrecht u. Joachim Dikow unter Mitarb. der Mitgl. des Beirates u. der Forschungsgruppe. – Mchn: Kösel-Verl. (1970). 169 S., 9 Anhänge; kart. DM 13,80.

Schultze, Herbert: Richtlinien für den evangelischen Religionsunterricht an Grundschulen, Hauptschulen, Realschulen und Gymnasien in der Bundesrepublik Deutschland. Vollst. tabellarische Übersicht. Stand: 1. August 1969. – Weinheim, B, Bas: Beltz (1970). 484 S. = Beltz Monographien; kart. DM 54,–.

Religionsunterricht zwischen Information und Verkündigung. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1971). 100 S. = Botschaft und Lehre; kart. DM 11,80; [enth.:] S. 12–37: Langer, Wolfgang: Aufgaben und Zielstellungen heutigen Religionsunterrichts; S. 39–50: Hansemann, Georg: Ende der Bibelkatechese?; S. 51–67: Dreher, Bruno: Didaktik u. Methodik heutigen Religionsunterrichts; S. 69–82: Croce, Walter: Schwerpunkte des Religionsunterrichtes in den Abschlußklassen; S. 83–100: Hastenteufel, Paul: Die Bildungsgüter der kirchl. Jugendarbeit.

Schultze, Herbert: Konfession, Pluralismus, Toleranz im evangelischen Religionsbuch. Eine kritische Bestandsaufnahme. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1971). 255 S.; kart. DM 18,–.

Baudler, Georg: Kirche in pluraler Welt. Zum theologischen Selbstverständnis des Religionsunterrichts in der pluralen Gesellschaft. – KatBl XCV, 1970, 535–548; ~ Der geschichtliche Hintergrund der heutigen Krise des Religionsunterrichts. – KatBl XCVI, 1971, 334–342.

Rausch, Johannes: Macht und Ohnmacht des Kindes. Anthropologische und psychologische Aspekte zum Problem der religiösen Entwicklung. – Trier: Paulinus-Verl. 1970. 147 S.; kart. DM 11,80.

Religion in der **Grundschule**. Didaktische Reflexionen, Entwürfe u. Modelle. Hrsg. von Heinz Grosch. – Ffm: Diesterweg; Düs: Patmos-Verl. (1971). 299 S. mit Abb. u. Noten; kart. DM 24,–.

Angermeyer, Helmut: Schüler vor der Gottesfrage. – Das Mandat der Theologie und die Zukunft des Glaubens ..., Mchn (1971), 13–40.

Philipps, Ansgar: **Kirchengeschichtsunterricht** nach dem Konzil. – KatBl XCVI, 1971, 528–536; S. 536–546: Jaschke, Helmut: Die Geschichte der Kirchen im Unterricht. Eine Literaturübersicht neuerer Unterrichtshilfen.

Lüpke, Rolf – Georg Friedrich Pfäfflin: Herausforderung durch die dritte Welt. Dargestellt am Beispiel Brasiliens. Eine fächerübergreifende Unterrichtseinheit. – (Stu:) Calwer Verl.; (Mchn:) Kösel-Verl. (1971). 144 S. = Religionspädagogische Praxis A 1; DM 12,–.

XV. Liturgiewissenschaft
(einschl. Kirchenmusik und kirchl. Kunst)

Olivar, Alexander: Preparación e improvisación en la predicación patrística. – Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten. Vol. II, Mstr (1970), 736–767; p. 768–799: Heiming, Odilo: Ein **jakobitisches Doppellektionar** des Jahres 824 aus Harran in den Handschriften British Museum Add. 14485 bis 14487; p. 800–810: Chavasse, Antoine: Le **sermonnaire** d'**Agismond**. Ses sources immédiates; p. 811–834: Martimort, Aimé-George: Origine et signification de l'**alleluia** de la messe romaine; p. 835–843: Hamman, Adalbert: Du symbole de la foi à l'anaphore eucharistique; p. 844–846: Rodopoulous, P.: **Irenaeus** on the consecration of the eucharistic gifts; p. 847–864: Shepherd, Massey H.: The liturgical reform of **Damasus I**; p. 865–875: Dürig, Walter: Die Scholastiker und die communio sub una specie; S. 876–885: Pascher, Joseph: »**Despicere terrena**« in den römischen Meßorationen; S. 886–912: Lengeling, Emil Joseph: Der **Bischof** als Hauptzelebrant der Messe seiner Ordination.

Paverd, Frans van de: Zur Geschichte der Meßliturgie in **Antiocheia** und **Konstantinopel** gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei **Johannes Chrysostomos**. – R: Pont. Inst. Orient. Studiorum 1970. XXX, 571 S. = Orientalia christiana analecta CLXXXVII; Lire 13 000.

Hope, D. M.: The **Leonine** sacramentary. A reassessment of its nature and purpose. – (Lo:) Oxford Univ. Pr. 1971. XIV, 164 p. = Oxford theological monographs; £ 2,50.

Vigueras, Valentín: Formulación epiclética de la "post pridie" hispánica. – RET XXXI, 1971, 3–30.

Dürig, Walter: Die Kritik der Vita Altmanns an der Meßliturgie des **Passauer** Klerus. – ALW XII, 1970, 255–260; S. 261–267: Fiala, Virgil E., OSB: Eine Sonderform der O-Antiphonen.

Missale antiquum S. **Panormitanae Ecclesiae**. ‹Pa ASD 2: Palermo, Archivio Storico Diocesano, Cod. 2› edito da Francesco Terrizzi, SJ. – R: Herder 1970. 153*, 460 p., 4 tav. = Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior. Fontes XIII; Lire 14 000.

Quacquarelli, Antonio: La lezione liturgica di Antonio **Rosmini**. Il sacerdozio dei fedeli. – Mil: Marzorati (1970). 237 p.; Lire 3000.

Tabet, Jean, OIM: L'eschatologie dans l'office commun **maronite**. – Parole de l'Orient II, 1971, 5–29; p. 31–69: Mouhanna, A., OIM: Le rite du lavement des pieds dans l'Église maronite. Traduction et étude de la structure.

Killinger, John: Leave it to the spirit. Commitment and freedom in the new liturgy. – NY: Harper & Row 1971. XVIII, 235 p.; $ 6,95.

Schmidt, Herman: **Language** and its function in christian worship. – StLit VIII, 1971, 1–25.

Pinckers, Gh(islain): Qu'est-ce qu'une liturgie de la parole? – Foi et le temps N. S. I, 1971, 131–154; p. 155–160: Houssiau, A(lbert): Célébration liturgique et mentalité contemporaine.

Gottesdienst in einem säkularisierten Zeitalter. Eine Konsultation der Komm. für Glauben u. Kirchenverfassung des Ökum. Rates der Kirchen. In dt. Sprache u. mit e. Vorw. v. Lukas Vischer u. einem Konsultationsbericht hrsg. von Karl Ferdinand Müller. – Kassel: Johannes-Stauda-Verl.; Tr: Paulinus-Verl. 1971. 216 S.; kart. DM 19,80.

Rupp, Walter: Gottesdienste für heute. – Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl.; Wü: Echter-Verl. (1971). 216 S.; Pp. ÖSch 140,–.

Harnoncourt, Philipp: Die Bildungsfunktion des Gottesdienstes. – Musik und Altar XXIII, 1971, 51–66.

Gonzelino, Giorgio, SDB: Il nuovo rito delle **esequi** e la teologia contemporanea della morte. – RLit LVIII, 1971, 303–322; p. 323–339: Rinaudo, Spirito: Liturgia della parola nel nuovo rito delle esequi; p. 340–353: Lodi, Enzo: La pastorale del nuovo rito delle esequi; p. 354–381: Ashworth, Henry, OSB: Le nuove messe per i defunti nel messale Romano di Paolo VI; p. 382–407: Triacca, Achille M., SDB: Per una lettura liturgica dei prefazi «Pro defunctis» del nuovo Messale Romano; p. 408–414: Roguet, Aimon-Marie, OP: Messe per le esequi dei bambini.

Vorromanische Kirchenbauten. Katalog der Denkmäler bis zum Ausgang der Ottonen. Hrsg. vom Zentralinstitut für Kunstgeschichte. Bearb. v. Friedrich Oswald [u. a.]. – Mchn: Prestel (1966[–71]). 432 S. mit Abb. u. 1 Kt. 4° = Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Kunstgeschichte in München III; Lw. 218,–.

Dellwing, Herbert: Studien zur Baukunst der **Bettelorden** in **Veneto**. Die Gotik der monumentalen Gewölbebasiliken. – (Mchn, B:) Deutscher Kunstverl. 1970. 150 S. mit 77 Abb., 22 Bl. u. Abb. 4° = Kunstwissenschaftliche Studien XLIII; Lw. DM 45,– [Diss., Frankfurt/M]

Giesau, Peter: Die Benediktinerkirche S[ank]t **Ägidien** zu **Braunschweig**. Ihre Baugeschichte von **1278–1478** u. ihre Stellung in der deutschen Architektur des 13.–15. Jahrhunderts. – (Braunschweig:) Braunschweigischer Geschichtsverein 1970. 126 S. mit Abb., 12 Bl. Abb. = Quellen und Forschungen zur braunschweigischen Geschichte XVIII. [Diss., Göttingen]

Bonmann, Ottokar, OFM: Johannes **Kapistran** in der figurativen Kunst seiner abruzzesischen Heimat. ‹Ein Beitrag zur kapistranischen Ikonographie.› – FStudien LII, 1970, 289–346.

Schade, Herbert: Gestaltloses Christentum? Perspektiven zum Thema Kirche und Kunst. – Aschffbg: Pattloch 1971. 254 S., 20 Abb. = Der Christ in der Welt XV, 1 a/b; kart. DM 9,80.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Heinz Althaus, Münster, Bült 1–3; Dr. Arnold Angenendt, Münster, Domplatz 8; Wiss. Ass. Günter Bleickert, Würzburg, Sanderring 2; Prof. Dr. Pierre Thomas Camelot, Séminaire Saint-Jean, Mossoul (Iraq); Priv.-Doz. Dr. Bernhard Casper, Freiburg i. Br., Riedbergstraße 5; Kardinal Prof. Dr. Jean Daniélou SJ, 15, Rue Monsieur, 75-Paris 7; Prof. Dr. Gustav Ermecke, Witten/Ruhr, Mozartstr. 11; Peter Franke, Münster, Schillerstr. 38; Prof. Dr. Heinrich Groß, Regensburg, Agnesstr. 13/V; Prof. Dr. Alois Guggenberger CssR, Gars üb. Wasserburg/Inn, Kirchplatz 65; Doz. Dr. Gotthold Hasenhüttl, Tübingen, Steinlachallee 34; Dr. Ingo Hermann, Mainz-Gustavsberg, Am Festungsgraben 3; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Bochum-Weitmar, Roomersheide 38; Georg Hoffmann SJ, Münster, Sentmaringer Weg 55; Prof. Dr. Erwin Iserloh, Münster, Krumme Str. 46; Dr. Leo Karrer, Münster, Kampstr. 12; Prof. Dr. Friedrich Kienecker, Wewer bei Paderborn, Auf der Natte 15; Prof. Dr. Adel-Théodore Khoury, Münster, Königsberger Str. 139; Prof. Dr. Bernhard Kötting, Münster, Theresiengrund 24; Prof. Dr. Oswald Loretz, Münster, Weseler Str. 218; Dr. Karl Maly CssR, Rodenbach-1, Berliner Str. 15; Dr. Fridolin Mann, Münster, Hacklenburg 3; Dr. Cornelius Mayer OSA, Würzburg, Steinbachtal 2 a; Prof. Dr. Josef Müller, Bamberg, Panzerleite 83; Prof. Dr. Hubertus Mynarek, Eichgraben (Österreich), Hinterleiten 258; Doz. Dr. Eugen Paul, Baienfurt üb. Ravensburg, Bergatreuter Str. 6; Dr. Werner Post, Bonn-Beuel, Maarstr. 208 a; Prof. Dr. Anton Rauscher SJ, 89 Augsburg, Universität; Prof. Dr. Otto B. Roegele, Bensberg-Herkenrath, Hasselheider Weg 35; Priv.-Doz. Dr. Willy Sanders, Münster, Scheibenstr. 96; Kaplan Klemens Sieverding, Münster, Hohenzollernring 72; Prof. Dr. Heinrich Schneider, Mainz Kaiserstr. 66; Prof. Dr. Josef Schreiner, Würzburg, Sanderring 2; Prof. Dr. Alois Schröer, Münster, Horsteberg 15/16; Prof. D. Robert Stupperich, Münster, Möllmannsweg 12; Prof. Dr. Wolfdieter Theurer CssR, Gars üb. Wasserburg/Inn, Kirchplatz 65; Dr. Hansjürgen Verweyen, München 71, Forst-Kasten-Allee 123; Prof. Dr. Klaus Weber, Bonn, Lutfridstr. 20; Prof. Dr. Bardo Weiß, Mainz 41-Ebersheim, Römerstr. 23; Dr. Klaus Wittstadt, Hiltrup üb. Münster, Von-Bodelschwingh-Str. 31 b.

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.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Bei einigen der letzten Hefte ist dieser Hinweis versehentlich unterblieben.

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:
Theologie aktuell (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz)
Gross, Erbsündendogma (Ernst-Reinhardt-Verlag, München)
Mühlen, Entsakralisierung (Ferdinand-Schöningh-Verlag, Paderborn)
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Probleme von heute und morgen

Zukunft der Theologie
Theologie der Zukunft

224 Seiten, Paperback, 1971, öS 112,—, DM 18,—

Mit Beiträgen von O. Betz / J. Blank / A. Böhm / J. Cardonnel / W. Dantine / W. Dirks / F. Haarsma / K. Lüthi / R. Panikkar / M. Schmaus / M. Schoof / D. A. Seeber.

Eine theologische „Hochrechnung" gegenwärtiger Bestrebungen und Ansätze bis 1985, um theologischer Arbeit Wege zu weisen.

Willem H. van de Pol
Die Zukunft von Kirche und Christentum

360 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag, 1970, öS 162,—, DM 26,20

Eine Diagnose der heutigen gesellschaftlichen und religiös-kirchlichen Krise, die in Vorschläge zu einer christlichen Bewältigung auf Zukunft hin mündet. Bestechend ist die un-theologische Sprache mit der theologisch Relevantes ausgesagt wird.

Anton Grabner-Haider (Hsg.)
Die Bibel und unsere Sprache

Mit Beiträgen zahlreicher katholischer und evangelischer Theologen und Soziologen, 500 Seiten, Paperback, 1971, öS 185,—, DM 29,80

Konkrete Hermeneutik

Im ersten Teil werden biblische Elementarbegriffe beschrieben und hermeneutisch formuliert. Der zweite Teil hinterfragt gesellschaftlich relevante Begriffe (z. B. Toleranz, Autorität, Ideologie usw.) auf ihre biblisch-christliche Relevanz hin. Ein wichtiges Buch mit zahlreichen neuen Ansätzen.

Clemens Thoma
Kirche aus Juden und Heiden

Reihe: Konfrontationen 8, 1970, 200 Seiten, Paperback, öS 80,—, DM 12,80

Biblische Informationen über das Verhältnis der Kirche zum Judentum

Mit großer Sachkenntnis zeigt der Verfasser aus den biblischen Quellen die tatsächlichen jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten und Gegensätze auf und arbeitet damit am Bewußtsein der Zusammengehörigkeit mit dem „auserwählten Volk". Ein informatives Sachbuch im besten Sinn des Wortes.

Richard Picker
Pluriformes Christentum

190 Seiten, Paperback, 1970, öS 98,—, DM 15,80

Nach einer ausführlichen theoretischen Grundlegung dessen, was Pluriformität im Zusammenhang mit Christentum zu besagen hat, zieht der Autor im 2. Teil weitreichende Konsequenzen und stellt Modelle pluriformen christlichen Lebens zur Diskussion. Ein Gesprächsbeitrag zum heutigen theologisch-kirchlichen Selbstverständnis.

VERLAG HERDER WIEN

Soeben erschienen:

Wege eines neuen Gottesdienstverständnisses und zeitgemäßer Glaubensverkündigung – ein Beitrag zur Glaubenssituation junger Menschen heute

. . . nicht nur für den Gottesdienst

Ein Werkbuch. Herausgeber: Deutscher Katecheten-Verein e.V., München.

Erarbeitet von Heinz Janssen unter Mitwirkung von Gert Linz, Rolf Lutter und Franz Kaspar. 360 Seiten. 8°. Paperback DM 30,–. ISBN 3 7666 8508 2

„Das Werkbuch ist eine Fundgrube. Es entstand im Laufe von vier Jahren, erarbeitet von Jugendseelsorgern und Religionslehrern, Priestern und Laien. Nichts ging direkt vom Schreibtisch aus in den Druck. Alles wurde zunächst erprobt.

Das Buch will zwar unmittelbar der Praxis des Jugendgottesdienstes helfen, aber nicht dadurch, daß es fertige Vorlagen anbietet, die unkritisch übernommen werden könnten. Wohl sind die Vorlagen bis in die letzten praktischen Anweisungen hinein durchgeführt. Zugleich aber sind sie begleitet von kritischen Bemerkungen. Was getan wurde, wurde exakt beschrieben, aber in selbstkritischer Distanz. Manches, was hier vorgelegt wird, ist, wie der Bericht zeigt, teilweise mißlungen. Es wurde trotzdem aufgenommen, weil ein kritischer Bericht eher geeignet ist, vor Fehlern zu warnen, als eine perfekte Darstellung, die die schwachen Stellen des Unternehmens nicht mehr erkennen läßt. An manchen Vorlagen muß noch weitergearbeitet werden. Aber gerade dadurch dürfte das Buch die Chance haben, anzuregen und innovierend zu wirken."

Aus dem Vorwort von A. Exeler

Vorsitzender des DKV

Das Buch ist ein unentbehrlicher Ratgeber für Jugendseelsorger, Religionslehrer, Erzieher und Mitarbeiter in der kirchlichen Jugendarbeit.



Verlag Butzon & Bercker · Kevelaer

Günter Duffrer

Das Ärgernis der Menschlichkeit Gottes

Gottes Dienst im Pascha

160 Seiten. Leinen. DM 15,80 – ISBN 3 7666 8501 5

Man spricht vom Ärgernis des Kreuzes. Das Ärgernis setzt aber früher ein, und zwar bei der Menschwerdung – und es hört mit dem Kreuz nicht auf. Denn dieser Kreuzestod bedeutet „Pascha", d. h. Durchgang zum Leben, zu einer neuen Art und Weise zu leben. Dieser Tod ist erst der Beginn für das Weiterleben des Menschgewordenen in dieser Welt. Die Menschwerdung Christi wird in seinem Tod und in seiner Auferstehung „end-gültig", sie weitet sich auf die Menschen aus, auf die Welt.

Das ist ärgerlich, weil dann Christus und damit Gott menschlich mitten unter uns bleibt, menschlich auch im Gottesdienst. Es ist angenehmer, unverbindlicher, Gott in der Ferne – im Himmel – zu wissen, als vielmehr „mitten unter uns".

Darum wird deutlich gezeigt, daß auch die zeichenhafte Gegenwart Christi im Gottesdienst, in den Sakramenten, in den „Mysterien" alles andere ist als „mysteriös". Seine Gegenwart ist immer für die Menschen da, sie ist immer menschlich.

Das „Resultat" des Gottesdienstes ist der glaubende Mensch, in dem und durch den Christus – zeichenhaft – da ist und den Menschen begegnen will. Im glaubenden Menschen ist die „Horizontale der Mitmenschlichkeit" mit der „Vertikalen der Gottbezogenheit" gekreuzt.

„Die einzelnen Kapitel scheinen mir von höchster theologischer, pastoraler und soziologischer Aktualität zu sein."

Maurus Neuhold OSB

Verlag Butzon & Bercker · Kevelaer

Neue Monographien – Herbst 1971

Georg Calixt Werke in Auswahl

Herausgegeben von H.-W. Krumwiede
Redaktion Inge Mager

Band III: Ethische Schriften

1970. 250 Seiten, Leinen 25,—DM

Gut ist, was dem Nächsten dient. In diesem Sinne interpretiert Georg Calixt die scholastische Naturrechtslehre um und hält – trotz einer gewissen Gegensätzlichkeit – an der reformatorischen Ethik des Glaubens und der Liebe fest.

Neben dem individual- und dem sozialethischen Ziel behält Calixt auch einen kirchenpolitischen Aspekt im Auge. Er will mit seiner Ethik seinen Beitrag zur interkonfessionellen Entspannung liefern und sieht einen Weg vom gemeinsamen Handeln zum gemeinsamen Denken und Glauben. Denn Toleranz und Offenheit dem Andersdenkenden gegenüber sind seine ethischen Grundforderungen.

Weiterhin sind folgende Bände geplant:

Band 1/2. Dogmatische Schriften
Band 4. Schriften zur Eschatologie
Band 5. Schrift und Sakramente
Band 6. Unions- und Kontroversschriften

INGRID ENGEL

Gottesverständnis und sozialpolitisches Handeln in christlicher Verantwortung

Eine Untersuchung zu Friedrich Naumann

Etwa 128 Seiten, Leinen etwa DM 18,—

Aus dem Inhalt

Vorwort

I. Das kirchliche Engagement für die notleidende Arbeiterschaft im 19. Jahrhundert als theologisches Problem.
II. Naumanns Weg in die sozialpolitische Arbeit.
III. Die Wandlung im Verständnis des Reiches Gottes durch die sozialpolitische Arbeit.
IV. Der Wandel im Verständnis des Reiches Gottes durch die Asienreise, und die Auswirkungen der Asienreise auf Naumanns Verständnis der Bedeutung der Bergpredigt für die Politik.
V. Naumann als Theologe seiner Zeit.

Literaturverzeichnis, Anmerkungen

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN UND ZÜRICH

Aus dem Inhalt:

Glaube als Ergriffensein von etwas, was uns bedingt angeht — Die Anfechtbarkeit des Glaubens — Das Unbefriedigtsein des Glaubens — Kann Geschichte Medium einer Offenbarung sein? — Worin besteht historische Offenbarung? — Das Verhältnis von Christusglauben zum historischen Jesus — Das Verhältnis von den Tatsachen zu ihrer Glaubensinterpretation — Heutiger Stand der Forschung: Ergebnisse und offene Fragen.

Aus dem Holländischen von Helene Czejka. 216 S., Paperback, S. 105,–, DM 14,80, sfr 18,–.

Louis Monden
Wie können Christen noch glauben . . .

Nicht um das Was des Glaubens, die Glaubensinhalte geht es, sondern um das Warum . . . Warum kann ich als denkender Mensch glauben, was tue ich eigentlich, wenn ich glaube? Über die phänomenologische Beschreibung des Glaubensgeschehens hinaus, stößt Monden zum Kernproblem vor: Kann christlicher Glaube als Zeugnis einer Kirchengemeinschaft und als Deutung historischer, glaubensstiftender Ereignisse, die sich in der und um die Person Jesu von Nazareth abgespielt haben, heute noch geglaubt werden? Er setzt sich dabei mit modernen Auffassungen von Bultmann über Tillich bis Zahrnt auseinander. Das Buch stellt eine der fundamentalsten Einführungen in die Problematik christlichen Glaubens dar.

Otto Müller Verlag
Salzburg

Ernst Kirchgässner

ICH WILL EWIG LEBEN

Predigten zu allen Sonntagsevangelien – Lesejahr A

304 Seiten, Format 12,5 x 20,5 cm, Broschur, DM 17,80

Der Verfasser dieses Predigtbuches beginnt fast jede seiner Predigten mit einer Begebenheit aus dem Alltag, einer Zeiterscheinung, einer Tagesneuigkeit. Was aber folgt, kommt vom Evangelium her.

Peter Deinhart

WORTE ZUR ERÖFFNUNG DER EUCHARISTIEFEIER

164 Besinnungen

180 Seiten, Format 11 x 19 cm, kartoniert, DM 9,80

Diese 164 Besinnungen gliedern sich in vier Abteilungen: Das Kirchenjahr, Heiligenfeste, Votivmessen und Themen. Das Buch will aufzeigen, welche Gestalt das Eröffnungswort haben kann. Es will eine Handreichung für den Seelsorger sein.

DIE ALTTESTAMENTLICHEN LESUNGEN DER SONN- UND FESTTAGE

20. Sonntag des Jahres bis Christkönigsfest
Lesejahr C 3 – Herausgegeben von Josef Schreiner

169 Seiten, kart. DM 12,— Subskriptionspreis DM 10,80

Dieses Predigtwerk bringt zu jeder Lesung eine allgemeine Darstellung des Textes und der Situation, der er entstammt, so dann eine Einzelauslegung,

Erich Zenger / Franz Josef Ortkemper

GEPREDIGTE BIBEL

184 Seiten, Format 12,5 x 20,5 cm, Broschur, DM 12,80

Die Predigten sind meist so aufgebaut, daß sie von einer konkreten menschlichen Situation ausgehen. Eine solche kann dem unmittelbaren Erfahrungsbereich der Zuhörer entstammen oder ist der modernen Literatur und dem Film entnommen. Diese Situation will nicht bloßer „Aufhänger" sein, sondern der Ort, von dem aus die Situation des biblischen Textes „leben" kann.

Joseph Ernst Meyer

NEUE VERKÜNDIGUNG

Lesejahr A

Homilien zu den Evangelien der Sonn- und Festtage im Lesejahr A

ca. 240 Seiten, Paperback, ca. DM 12,80 (Tyrolia)

Nach dem großen Erfolg der Predigten für das Lesejahr C (zwei Monate nach Erscheinen bereits in zweiter Auflage) legt der bekannte Stadtpfarrer von Wien-Hetzendorf nunmehr solche für das Lesejahr A vor. Wieder überzeugt die zeitbezogene Auslegung der Sonn- und Festtagsevangelien, wobei jedoch im Sinne der neuen Mitte die tragenden Elemente der Frohen Botschaft ungekürzt und mit nachdrücklichem Ernst herausgearbeitet werden.

Durch jede Buchhandlung

echter · tyrolia

Roman Bleistein

KURZFORMEL DES GLAUBENS

168 Seiten, Format 12,5 x 20,5 cm, kartoniert, DM 12,80

Prinzip einer modernen Religionspädagogik mit einem Vorwort von Karl Rahner.
Der Band will vor allem einen Anstoß im Hinblick auf eine altersspezifische Verkündigung geben, er hat also eine religionspädagogische Absicht.

Band II Texte

136 Seiten, Format 12,5 x 20,5 cm, kartoniert, DM 9,80
Der zweite Band enthält die Texte, die im Problemband vorgestellt, besprochen und analysiert werden. Die Texte werden deshalb geboten, damit im Religionsunterricht auch „konkret" über das Problem Glaubensbekenntnis gearbeitet werden kann.

Norbert Wetzel

DAS GESPRÄCH ALS LEBENSHILFE

ca. 160 Seiten, Paperback, ca. DM 9,80 (tyrolia)

Das Buch beschäftigt sich mit den verschiedenen Formen des beratenden Gesprächs, einerseits im direkten Kontakt mit dem Gesprächspartner, andererseits in Form der anonymen Kontakte über das Telephon. Der Autor schildert die möglichen Gesprächssituationen, macht auf ihre Vor- und Nachteile aufmerksam und belegt die Chancen und Schwierigkeiten mit konkreten Beispielen aus seiner Erfahrung,

echter · tyrolia

Friedrich Wulf / Josef Sudbrack / Franz-Josef Steinmetz

VERANTWORTETER GLAUBE

Meditationen zum christlichen Bekenntnis

128 Seiten, Format 12,5 x 20,5 cm, kartoniert, DM 11,80
Zu den Themen dieses Buches gehört die Rede von Gott, die wieder ins Zentrum der innerkirchlichen Diskussion gerückt ist, ebenso wie die alten Fragen nach den verschiedenen Christusbildern der Geschichte und nach dem bleibenden Anspruch des biblischen Wortes.

Corona Bamberg OSB

WAS MENSCHSEIN KOSTET

Aus der Erfahrung des frühchristlichen Mönchtums gedeutet

160 Seiten, Format 12,5 x 20,5 cm, kartoniert, DM 13,80
Mönchsein kostet das Menschsein, heißt ein nicht seltener Vorwurf. Die Krise, in die mit der ganzen Kirche Mönchtum heute geraten ist, hat damit zu tun. Aber wie überall, wo man einer Sache auf den Grund geht erweist sich der Vorwurf als zu pauschal.

Josef Sudbrack

MEDITATION — THEORIE UND PRAXIS

168 Seiten, Format 12,5 x 20,5 cm, kartoniert, DM 13,80
Das Ergebnis des Buches kann kurz mit „intentionaler Meditation" oder wie Urs. v. Balthasar schrieb, mit „Erblickung und Entrückung" benannt werden. Daß dabei eine Fülle von Aspekten zur Sprache kommt versteht sich von selbst.

Durch jede Buchhandlung

Reihe: THEOLOGIE UND LEBEN

Barbara Albrecht **Neuerscheinung 1971**

Er rief zu sich, die er wollte (Mk 3,13)

Erwägungen zu kirchlichen Berufen, Evangelischen Räten und Priestertum

56 Seiten . kartoniert, glanzkaschiert . 5,00 DM

In drei Ansätzen zeichnet die Verfasserin ein Bild des geistlichen Menschen: 1. Das theologische Bild der geistlichen Berufe. 2. Eine Theologie der Evangelischen Räte. 3. Moses in der Bedeutung für den Priester des Neuen Bundes.

Barbara Albrecht / Hans Urs von Balthasar **Neuerscheinung 1971**

Nachfolge Jesu Christi - mitten in dieser Welt

84 Seiten . kartoniert, glanzkaschiert . 5,80 DM

Nachfolge ist ein Wort, das nicht modern ist. Trotzdem wagen die Verfasser, dieses Thema für den Menschen – heute – anzusprechen und auszuführen. Nachfolge in neutestamentlicher Sicht, das ist die Grundlage für die folgenden Betrachtungen über Nachfolge im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe.

Paulus Gordan **Neuerscheinung 1971**

Im Blickpunkt: der Mensch

Geistliche Essays . herausgegeben von Bernd Jaspert

74 Seiten . kartoniert, glanzkaschiert . 5,00 DM

Das einigende Band dieser Geistlichen Essays ist das unerschöpfliche Thema: Der Mensch – der Mensch als Sprechender und Angesprochener, Herrscher und Beherrschter, als Liebender und Geliebter, der Mensch wie du und ich: Wir alle zusammen vor Gott.

Johannes Oesterreicher **Neuerscheinung 1971**

Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche

Eine neue Zusammenschau der Konzilserklärung über die Juden

96 Seiten . kartoniert, glanzkaschiert . 5,80 DM

Das Bemühen des Verfassers ist, die neue Sicht der Juden und des Judentums in der Kirche als Zeichen der Hoffnung in unserer Zeit zu deuten. Die Augen der Christen sollen geöffnet werden für das Wunder, das das Judentum darstellt und für das Wunder des christlichen Glaubens.

Jean Beyer SJ

Berufung – Apostolat – Weihe

Welthaftigkeit und Weihe des Lebens in den Säkular-Instituten

80 Seiten . kartoniert, glanzkaschiert . 5,80 DM

Der Verfasser beschäftigt sich mit der eigentümlichen Stellung, Aufgabe und Frömmigkeit der Säkular-Institute. Die Mitglieder müssen in der Welt (in ihrem Milieu, ihrem Beruf, ihrer Unabhängigkeit und Einsamkeit, ihrer Eigenverantwortung) bleiben und dennoch sich und die Welt Gott weihen.

Emmanuel M. Heufelder OSB

Neues Pfingsten

Im Geiste wandeln (Gal 5,25)

2. Auflage . 88 Seiten . kartoniert, glanzkaschiert . 5,80 DM

In schlichter biblischer Sprache wird hier, überlieferungsgetreu und dennoch zukunftst, weisend, das Wirken des Gottesgeistes in der Seele und sein Werk in der Kirche Christdrängend, fordernd und verheißend dargelegt. (Erbe und Auftrag)

Annie Kraus

Zeit der Liebe

Eine Betrachtung zur vierten Bitte des Vaterunsers

60 Seiten . kartoniert, glanzkaschiert . 5,00 DM

Der Totalitätscharakter des Vaterunsers gründet in der alle Menschen meinenden Liebe. Die vierte Vaterunser-Bitte drückt neben der Polarität des Täglich-Heute, die die Geschichtlichkeit dieser Bitte kennzeichnet, ihren materialen Gehalt aus im Brot. Diese Bitte muß aber auch in ihrem hintergründigen Gehalt gesehen werden: Brot als Geschenk vom Himmel – Brot der Eucharistie. Am dringlichsten drückt sich aber der Totalitätsanspruch des Vaterunsers aus im sozialen Gehalt, durch das Wort unser Brot.

(Im Dienst der Seelsorge)

Kyrios-Verlag GmbH Meitingen · 805 Freising · Postfach 261

Neue Monographien – Herbst 1971

Joseph Ziegler
Sylloge
Aufsätze zur Septuaginta
Etwa 886 Seiten, Leinen etwa DM 110,—

Dieser Band enthält Aufsätze und Beiträge zur Septuaginta, die Joseph Ziegler in etwa drei Jahrzehnten seines wissenschaftlichen Arbeitens geschrieben hat.
Obwohl „Sylloge" nur einen Teil der Septuaginta-Arbeiten Zieglers enthält, ist der Band doch mehr geworden als nur ein Ausschnitt aus dem Werk eines Gelehrten. Er ist eine Fundgrube für alle, die sich wissenschaftlich mit der Septuaginta beschäftigen. Darüber hinaus darf er als ein Arbeitsbuch gelten, das im eindringenden Studium in die hohe Kunst biblischer Philologie und Textkritik einzuführen vermag, wie sie ein Meister beherrscht.

John Norman Davidson Kelly
Altchristliche Glaubensbekenntnisse
Geschichte und Theologie
Etwa 415 Seiten, Leinen etwa DM 45,—

Mit dieser Übersetzung wird nun auch dem deutschsprachigen Publikum ein Lehrbuch zugänglich gemacht, das sich in der Fachwissenschaft, unter Exegeten des Neuen Testaments, Historikern der Alten Kirche und nicht zuletzt auch unter Liturgiewissenschaftlern längst als Standardwerk der Symbolforschung durchgesetzt hat. Es ist jedoch nicht nur für den von Interesse, der sich in Forschung und Lehre mit der in diesem Buch behandelten Materie ständig zu beschäftigen hat. Vielmehr gehört es in die Hand möglichst vieler Studenten (Theologen, Religionsphilologen), aber auch eines weiteren Kreises geschichtlich interessierter „Laien", gerade aber auch solcher, denen die in der Bekennenden Kirche verdichtete Tradition eher als Last denn als Orientierungshilfe erscheint und die doch schlecht beraten wären, wenn sie darauf verzichten, sich mit dieser Tradition auseinanderzusetzen.

Peter Tachau
„Einst" und „jetzt" im Neuen Testament
(Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments)
Etwa 164 Seiten, Leinen etwa DM 38,—, brosch. etwa DM 30,—

INHALT

I. Die Aufgabe
II. Vorformen im Alten Testament und im Judentum
III. Die Gegenüberstellung von poté und nun als stilistisches Mittel in der klassischen Antike und im Hellenismus
IV. Das Schema poté – nun im Neuen Testament
A. Die inhaltlichen Aussagen: die sündige Vergangenheit
B. Die inhaltlichen Aussagen: die Gegenwart des Heils
C. Der inhaltliche Gegensatz von Vergangenheit und Gegenwart als Kontrast (Röm. 11,28–32)
Anhang: Nachneutestamentliche Schemata
Literaturverzeichnis

V&R **Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen und Zürich**

Luther und der Papst
Vom Papstverehrer zum Papsthasser
2. Auflage

Wenn auch Luthers Polemik gegen das Papsttum heute überholt ist und nur mehr aus historischer Distanz betrachtet werden kann, so hat sie doch das Klima unter den Konfessionen stark belastet und belastet es noch heute. Die Frage: Wie kam es zur radikalen Trennung Luthers vom Papsttum? findet eine Beantwortung durch die Darlegung der historischen Entwicklung seines Papstbildes von seiner Romfahrt bis zu seinem Tode. »Die Studie von Remigius Bäumer, aufgebaut aus ersten Quellen, rückt maßvoll manche Auffassung über Luther in das rechte Licht, sie zerstört Illusionen und verdient darum in der heutigen ökumenischen Diskussion besondere Beachtung« *(Anzeiger für die katholische Geistlichkeit).*

Remigius Bäumer:
Martin Luther und der Papst
100 Seiten, kart. 9,— DM (Best.-Nr. 3317)

Zölibat und Priesterehe
3. Auflage

Wer diese sachlichen Ausführungen studiert hat, wird beipflichten: Auch das Zölibatsproblem muß neu durchdacht, tiefer begründet und glaubhafter motiviert werden. Nach einem Überblick über die geschichtliche Entwicklung in der alten Kirche und im Mittelalter schildert August Franzen eingehend die Angriffe auf den Zölibat in der Reformationszeit. Luthers, Zwinglis und Melanchthons Argumente finden eine sachgerechte Würdigung. Interessante Aspekte bietet besonders das Kapitel über die Haltung des Erasmus von Rotterdam und der sogenannten Reformkatholiken zur Zölibatsfrage. Die Auseinandersetzungen der Reformationszeit zeigen, wie stark Zölibat und Priesterehe nicht erst heute, sondern, vielfach mit denselben Argumenten, schon damals und schon immer diskutiert worden sind. »Die Studie ist nicht nur eine historisch-kritische Untersuchung, sie leistet zugleich einen wertvollen Beitrag zur Versachlichung der augenblicklichen Zölibatsdiskussion« *(Theologie und Glaube).*

August Franzen:
Zölibat und Priesterehe
98 Seiten, kart. 9,— DM (Best.-Nr. 3316)

Aschendorff
Münster

Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch Ihre Buchhandlung

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 6 **1971** **67. Jahrgang**

Leo Scheffczyk, Heilsgeschichtliche Christologie . . . . . Spalte 513

Exegese des AT und NT

Die Bibel / Jerusalemer Bibel (J. Schreiner)
Fohrer: Das Alte Testament. Einführung, Teil 2 und 3 (W. Richter)
Festschrift Leonhard Rost. Das ferne und das nahe Wort (J. Schreiner)
Keel/Küchler: Synoptische Texte aus der Genesis (J. Scharbert)
Erlandsson: The Burden of Babylon (H. Eising)
Jüdische Hoffnungskraft und christlicher Glaube/Strolz (O. Loretz)
Affeldt: Die weltliche Gewalt in der Paulus-Exegese (A. Smitmans)
Joussen: Die koptischen Versionen der Apostelgeschichte (M. Krause)
Die Humanität Jesu im Spiegel der Bergpredigt/Müssle (P. Neuenzeit)

Kirchen- und Dogmengeschichte

Weijenborg: Les lettres d'Ignace d'Antioche (J. Barbel)
Die Gnosis. Bd 1 und 2 / Foerster-Krause-Rudolph (Th. Baumeister)
Ruether: Gregory of Nazianzus (H. Althaus)
Sanderlin: The Mediaeval Statutes of the College of Autun at the University of Paris (L. Hödl)
Albertus Magnus: De caelo et mundo / Hossfeld (L. Ott)
Schalück: Armut und Heil (W. Hülsbusch)
Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno (R. Haubst)
Cusanus Gedächtnisschrift / Grass (R. Haubst)
Barth: Atheismus und Orthodoxie (M. Greschat)
Mußner: Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart (P. Hünermann)
Hockerts: Die Sittlichkeitsprozesse gegen katholische Ordensangehörige und Priester 1936/37 (H. Hürten)
Archiv für schlesiche Kirchengeschichte / Gottschalk, Bd 29 (J. Köhler)
Festschrift Josef Dünninger. Volkskultur und Geschichte (A. Schröer)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Konfessionskunde

Bauhofer: Mensch in Wahrheit (A. Gerken)
Galot: La conscience de Jésus (R. Haubst)
Kessler: Die theologische Bedeutung des Todes Jesu (P. Hünermann)
Studia Theologica Varsaviensia 1970/2 (J. Scharbert)
Hourdin: Bonhoeffer (E. Feil)
Ökumenisches Direktorium II / Jaeger-Stakemeier (R. Frieling)
Ökumenisches Direktorium II / Bartz (E. Iserloh)
Krahl: Ökumenischer Katholizismus (P. Engelbert)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaft

Wendland: Ethik des Neuen Testamtents (A. Rauscher)
Schuld und religiöse Erfahrung / Weltgespräch 6 (G. Herkenrath)
Heinen: Das Gewissen – sein Werden und Wirken zur Freiheit (M. Becker)
Beutter: Die Eigentumsbegründung in der Moraltheologie des 19. Jh. (J. Giers)
Tendenzen der Sexualforschung / Schmidt (F. W. Menne)
Sexualität ohne Tabu und christliche Moral / Kellner (F. W. Menne)
Bleistein: Sexualerziehung zwischen Tabu und Ideologie (F. W. Menne)
Schlegelberger: Vor- und außerehelicher Geschlechtsverkehr (H. Diederich)
Einführung in die Eheberatung / Struck-Loeffler (Th. Bovet)
Heigl-Evers / Heigl: Lieben und Geliebtwerden in der Ehe (H. Wesseln)
Wössner: Soziologie (F. X. Kaufmann)
Gottschalch-Karrenberg-Stegmann: Geschichte der Sozialen Ideen in Deutschland (K. Weber)
Strohm: Theologie im Schatten politischer Romantik (R. Hauser)

Liturgiewissenschaft, Pastoraltheologie

Die eucharistischen Hochgebete II–IV / Nußbaum (H. Büsse)
Die alttestamentlichen Lesungen / Schreiner (H. Eising)
Pöggeler: Erziehung aus dem Glauben (J. Müller)

Religionswissenschaft, Philosophie

Paret: Der Koran (A. Th. Khoury)
Dölger: Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze (P. Franke)
Oranje: God en Wereld (M. Reding)

Personennachrichten

Habilitationen und Promotionen im akademischen Jahr 1970/71

Theologische Bibliographie

Heilsgeschichtliche Christologie*

Von Professor Dr. Leo Scheffczyk, München

Mit dem 3. Band gelangt das zügig fortschreitende, nun schon renommierte Gemeinschaftswerk in „das Zentrum einer heilsgeschichtlichen Dogmatik" (3). Letztere Charakteristik bleibt wohl auch dann zutreffend, wenn dabei die spezielle kontroverse Frage nicht förmlich beantwortet wird, ob Christus genauer in die „Mitte" oder an „das Ende" der Zeiten zu stellen sei (vgl. die divergierenden Positionen von Cullmann, Conzelmann, Kamlah). Diesem Teilband geht (ähnlich wie schon Bd I) wiederum ein „formaler Vorentwurf und eine geschichtstheologische Einführung" voraus. In ihr unternimmt es E. Klinger in einem neuen Ansatz, das rein positivistische Mißverständnis des Heilsgeschehens insgesamt wie besonders auch des Christusgeschehens zu überwinden. Das geschieht mit dem Hinweis, daß der Glaubensakt selbst bereits in seiner Struktur die Ausrichtung auf das Christusgeschehen in sich trage und so mit seinem Gegenstand (dem Christusgeschehen) konstitutiv verflochten sei. Als Verwandlung des Lebens von innen her, als weltüberwindender Neuansatz des Lebens, ist der Glaube in seinem Dasein auf Tod und Auferstehung Jesu angewiesen. Diese Gedanken bewegen sich, wie leicht ersichtlich, in den Bahnen transzendentaltheologischen Denkens, auch wenn das nicht eigens betont wird. Die in lockerer Form aufgeführten Argumente vermeiden aber eine Überspitzung des transzendentalen Ansatzes, die schließlich dazu führen könnte, das Geschichtlich-Ereignishafte nur noch als Anlaß des Selbstvollzugs des Glaubens zu verstehen. Dieser Interpretation stellt der Verf. die Aussage entgegen, daß „die Gegenstände als solche wesenskonstitutiv sind für den eigenen Vollzug" des Glaubens (13), ja daß „zwischen dem Glaubensakt und seinem Gegenstand eine heilsnotwendige Verwiesenheit" besteht (15). Der Klärung dieser Verwiesenheit wäre es vielleicht dienlich gewesen, wenn die heute laut werdende Kritik am transzendentalen Ansatz in der Theologie in die subtile Beweisführung einbezogen worden wäre.

Allerdings scheinen die Elemente dieses formalen Vorentwurfs in den einzelnen Sachbearbeitungen des Bandes nicht eigentlich

* **Mysterium Salutis.** Grundriß einer heilsgeschichtlichen Dogmatik, hrsg. von. Joh. Feiner und M. Löhrer, Bd III,1: Das Christusereignis (unter Mitarbeit von J. Alfaro, N. Füglister, A. Hamman, E. Klinger, R. Schnackenburg, R. Schulte, P. Smulders, D. Wiederkehr) – Einsiedeln – Zürich – Köln: Benzinger 1970. 745 S. Lw. DM 47.–

U-B.TUB.

tragend zu werden. Diese sind vielmehr von einem konkret-biblischen Verständnis der Heilsgeschichte bestimmt. Dem Duktus der trinitarischen Heilsökonomie folgend, beginnt R. Schulte mit einer Darstellung des Christusereignisses als „Tat des Vaters". Bemerkenswert erscheint hier der Vorschlag, die mit diesem Ansatz gegebene „Theozentrik" durch den Ausdruck „patrogen[n]etisch" zu ersetzen, bei dessen Gebrauch sich die Spannung zum heilsökonomisch ebenso wichtigen Begriff der „Christozentrik" vermeiden läßt.

Soll in diesen Überlegungen nur der Ursprung und entsprechend auch das Ende des Christusereignisses (in der Verherrlichung Christi beim Vater) verdeutlicht werden, so stellt sich doch die Frage, ob die Begriffe „Sendung" durch den Vater und „Tat des Vaters" als Äquivalente gebraucht werden können, insofern in der Ordnung der Tätigkeit nach außen nur eine gemeinschaftliche Funktion der Trinität möglich ist. Wenn das Christusereignis darauf als „Werk des Sohnes" interpretiert wird, so ist dies wegen der besonderen Stellung und Konstitution des Gottmenschen eine adäquate Bezeichnung, die nicht mehr nur appropriativ verstanden werden kann. Aber dann erhebt sich eben die Frage, ob ein trinitarisch-heilsökonomisches Verständnis des Heilshandelns Gottes so punktuell auf je eine der drei Personen zurückgeführt werden sollte. Es steht hier m. a. W. das Problem an, wie die heilsökonomische Funktion je einer Person so zu bestimmen ist, daß sie weder nur appropriativ verstanden werden kann, noch auch die Gemeinschaft in der Außenwirkung verloren geht. In diesem Zusammenhang wäre wohl auch schon eine entsprechende Reflexion über das Christusereignis als „Tat des Geistes" „systemgerecht" gewesen, die freilich im nachfolgenden Teilband (III,2) geboten wird, an dieser Stelle dann aber leicht den Eindruck eines späten „Anhanges"hervorrufen kann.

Obwohl eine heilsgeschichtliche Christologie ihren eigentlichen Brennpunkt im Neuen Testament haben muß, kann sie doch als „heilsgeschichtliche" nicht auf die Reflexion ihrer Anbahnung und ihrer Antriebe im Alten Testament verzichten. Diesem sachlichen und methodischen Erfordernis trägt die sehr ausführliche und nuancenreiche Untersuchung N. Füglisters über die „Alttestamentlichen Grundlagen der neutestamentlichen Christologie" Rechnung (105–224). Die hier vor allem an der Begriffsgeschichte des „Heilsmittlers" aufgezeigte Entwicklung der zentralen alttestamentlichen Heilskategorien und Heilsstrukturen vermag in instruktiver Weise den Hintergrund freizulegen, aus dem der Heilsmittler des Neuen Bundes als Ziel und Erfüllung hervortritt.

Diesem historisch-genetisch geführten Aufweis scheint allerdings die abschließende (in den Untersuchungen aber doch schon vorbereitete) Behauptung zu widersprechen, daß die alttestamentliche Entwicklung der Heilsmittlertheologie mit der rivalisierenden Ämtervielfalt und der Auf- und Abspaltung der Mittlerfunktionen schließlich in einer Aporie und geradezu an einem absoluten Nullpunkt endet. So spricht der Verf. (in Anlehnung an Bultmann?) von der alttestamentlichen Entwicklung in der Erlösungstheologie als von einer „Geschichte des Scheiterns". Dies ist in Frontstellung gegen das alte apologetische Schema von „Weissagung und Erfüllung" wie auch gegen ein unreflektiertes evolutionistisches Denken wohl richtig beobachtet, das sich unter der Geschichte nur einen linearen, kontinuierlichen Anstieg vorzustellen vermag. Aber es bleibt doch die Frage, ob die Interpretation dieser Geschichte, die sicher auch schon aus einem bestimmten theologischen Vorverständnis kommt, so negativ ausfallen muß. Bei einer Charakterisierung der alttestamentlichen Geschichte als der eines totalen Scheiterns könnte dem Christusereignis kaum noch der Charakter einer „Erfüllung" (Mt 5,17; Jo 19,30) zukommen. Daß hier ein bestimmtes theologisches Vorverständnis vorwaltet, zeigt die Aussage, wonach unter diesem negativen Aspekt die „christologische Engführung" des neutestamentlichen Heilsglaubens am besten gewahrt werde. Aber die dogmatische Theologie hat an einer solchen „christologischen Engführung" eigentlich kein Interesse. Sie bringt die Gefahr mit sich, die Heilsoffenbarung als ein von Christus und dem Geist geführtes Ganzes (das nicht notwendig evolutiv und ohne Umbrüche verlaufend gedacht werden muß) zu gering zu achten.

Damit soll nicht bestritten werden, daß ein solches Scheitern im Bereich der empirischen Wirklichkeit und der Fakten erkennbar ist und festgestellt werden kann, wohl aber nicht im Bereich der Ideen und Motive, die nämlich im Neuen Testament wieder kraftvoll hervortreten.

Das zeigt die Wirkungsgeschichte der alttestamentlichen Heilsvorstellungen im Neuen Testament.

Bei ihrer Darstellung nimmt R. Schnackenburg „das Ereignis der Auferstehung Jesu Christi als geschichtlichen Ausgangspunkt des Christusglaubens", ohne jedoch den Umstand zu übergehen, daß dieser Glaube schon im Zusammensein mit dem irdischen Jesus aufzukeimen beginnt. Damit wird der Tatsache Rechnung getragen, daß der Osterglaube seinen Anhalt auch am historischen Jesus findet. Dasselbe gilt bezüglich der Sinngebung des Todes Jesu: Auch sie vermochte sich am Wort wie am Verhalten des historischen Jesus auszurichten (Mk 10,45). Dabei zeigt der ausführliche Durchblick durch die neutestamentlichen Schriften den Reichtum der christologischen Anschauungen, die mit der „ältesten Christologie" des Grundtypus von „Erhöhung und Parusie" beginnen und bis hin zum Christushymnus des Phil reichen, in dem die Stellung Christi schon so „gottnah gesehen wird, daß nur ein kleiner Schritt zur Aussage seiner Göttlichkeit bleibt" (316). Hier wie in der „Inkarnationschristologie" des vierten Evangelisten wird auch schon die Herrlichkeit des Präexistenten deutlich zum Ausdruck gebracht.

Dem systematischen Denken, das angesichts eines solchen biblischen „Pluralismus", der heute gelegentlich vorschnell als Beliebigkeit in den zentralen Glaubensanschauungen gedeutet wird, drängt sich natürlich die Frage nach der Einheit und damit auch nach dem eigentlich Verbindlichen in dieser Vielfalt auf. Es bedeutet für die immer erstrebte Zusammenarbeit zwischen biblischer und dogmatischer Theologie einen konstruktiven Brückenschlag, wenn Schnackenburg im Schlußteil dieser seiner Untersuchung, die an Ausmaß und Erudition einer vollständigen Monographie gleichkommt, den Nachweis führt (in Auseinandersetzung mit R. P. Casey, R. Bultmann, H. Braun), daß eine solche fundamentale Einheit tatsächlich vorhanden ist und daß sie in der Anerkennung des geschichtlichen Jesus als des Auferstandenen liegt. So ist letztlich der Auferstehungsglaube nicht nur formal das Antriebsmittel zur Entfaltung des christologischen Gehaltes, sondern auch ihr materialer Grund. Wo dem Auferstehungsglauben (mit Recht) eine solche fundamentale Bedeutung für die biblische (wie für jede) Christologie zugesprochen wird, hätte der Systematiker nur den offen bleibenden Wunsch anzumelden, daß die objektivgeschichtliche Ereignishaftigkeit der an Jesus geschehenen Auferweckung vom Exegeten deutlicher dargelegt würde. So würden diese in einer deutlichen Antithese gegen eine existential-kerygmatische Schrifttheologie gerichteten Ausführungen den realen, ontischen Grund einer heilsgeschichtlichen Christologie vollends erhärten.

Der aufmerksame Leser der Abhandlung Schnackenburgs wird es deshalb als eine gewisse Dissonanz empfinden, wenn er beim Übergang zum dogmengeschichtlichen Part den Satz liest, daß „uns nirgendwo sonst so schmerzhaft das Problem und Ärgernis vom Abstand zwischen Kerygma und Dogma bedrängt wie gerade hier" (in der Christologie). Wo Schnackenburg noch schreiben konnte, daß sich die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise Christi „leicht in eine wesenhafte transponieren" lasse und sich bei Paulus „der Ansatz für die spätere, bei Johannes schon stärker angebahnte . . . Zwei-Naturen-Lehre" finde (270), beginnt P. Smulders mit der Feststellung eines ärgerniserregenden Spaltes. Die schon in den ersten Sätzen prononciert gemachte Bemerkung, daß die Entstehungsgeschichte des christologischen Dogmas „voll von Mißverständnissen und Lieblosigkeit, voll persönlicher Feindschaften und machtpolitischen Streits" (389) war, scheint doch den Blick auf die positiven Wachstumskräfte des Dogmas ein wenig zu verstellen. Auch die Feststellung, daß die dogmatische Formel von Chalkedon „dürr, steril und für den heutigen Menschen unverständlich" sei (389), paßt nicht so recht an den Anfang einer dogmengeschichtlichen Betrachtung, die sich so leicht dem Verdacht der zeitbedingten Voreingenommenheit aussetzt, die etwas anderes ist als das von der Hermeneutik geforderte legitime Vorverständnis zur Deutung der Geistes- und Sprachgeschichte des Dogmas.

Zum Glück erweisen sich diese in der Einleitung auftretenden Unschärfen nicht als typisch für die im Nachfolgenden gegebene instruktive Darstellung des Werdegangs des christologischen Dogmas bis zum dritten Konzil von Konstantinopel. Gelegentlich scheint allerdings der Maßstab der Beurteilung zu stark von heutigen Erkenntnissen und Desideraten bestimmt zu sein. Das kommt z. B. deutlich in der kritischen Bemerkung zum Ausdruck, daß das

Chalkedonense auch „die Menschennatur zu griechisch" auffaßte (468). Man wird hier zurückfragen dürfen, wie denn „die Griechen" die Menschennatur anders hätten verstehen sollen. Die einzige noch legitime Antwort auf diese Frage läge in dem Hinweis auf die mangelnde biblische Ausrichtung der frühen christologischen Dogmenentwicklung. Aber gerade diese Antwort wird von neuem zum Problem, wenn man berücksichtigt, eine welch bedeutende Rolle in den konziliaren und außerkonziliaren Auseinandersetzungen die Heilige Schrift spielte und wie stark sich die dogmatischen Streitigkeiten als Ringen um die rechte Aktualisierung der Schrift darstellten, was etwa – um nur ein Beispiel zu nennen – an Athanasius' Reden „Contra Arianos" deutlich wird. Trotzdem wird der Theorie vom Hellenisierungsprozeß als Entartungserscheinung nicht das Wort geredet und der Werdegang der altchristlichen Christologie, die mit dem dritten Konzil von Konstantinopel wieder zur konkreten Erfassung des geschichtlichen Lebens des Sohnes Gottes zurückführte, als Beispiel der zur Vereinheitlichung drängenden Vielfalt anerkannt.

Die Aufgabe der theologischen Systematisierung des biblischen und traditionsgeschichtlichen Ertrags, deren Lösung für ein dogmatisches Werk natürlich von besonderer Bedeutung ist, übernimmt im vorletzten Beitrag dieses Bandes D. Wiederkehr mit einem „Entwurf einer systematischen Christologie", an den der Verf. keine geringe Mühe und denkerische Kraft verwendet. Er sah sich hier gewiß vor das Grundproblem einer heilsgeschichtlichen Dogmatik gestellt, das in der Frage besteht, wie Heilsgeschichte und Geschichte überhaupt zu systematisieren, auf eine sinngebende Mitte und auf eine Grundidee zu bringen sei, wenn man nicht nach dem schlechten Hegelschen Vorbild die Geschichte förmlich in die Idee aufnehmen und in einem historischen Idealismus landen will.

Der Verf. ist sich dieser Problematik voll bewußt, wenn er zunächst nicht nach einem einheitlichen Prinzip fragt, sondern von dem Faktum der Pluralität der neutestamentlichen wie auch der in der Tradition weiterentwickelten Christologien ausgeht. Aber er erkennt auch realistisch an: „Eine absolute Pluralität der Christologien würde sich aufheben" (483). Dementsprechend wird zunächst versucht, die „einheitlichen Konstanten der Christologie" der bisherigen christologischen Entwürfe herauszuarbeiten, die auch für einen neuen Entwurf verbindlich bleiben müssen. Als solche werden die Einheit des historischen Subjekts Jesus von Nazareth anerkannt, ferner die überall vorhandene „theologische Prädikation", die dieses Subjekt in eine einzigartige Position erhebt, schließlich der unlösbare Nexus zwischen Jesus und Gott, endlich die soteriologische Bedeutung der Christusaussagen und ihre homologische Sprachform. Aber in seiner behutsam voranschreitenden Gedankenführung erkennt der Verf., daß auch mit der Einführung solcher Konstanten ein systematischer Ansatz noch nicht gewonnen ist. Dieser wird auch noch nicht durch die vom Neuen Testament her anzunehmenden Desiderate einer „personalen", „relationalen" und „funktional-dynamischen" Christologie gewährleistet. Wiederkehr findet diesen systematischen Ansatz, und zwar im Sinne einer „systematischen Rahmenvorstellung", in dem „Verhältnis zwischen Gott und Welt" und reziprok im Verhältnis der Welt zu Gott. So wird dann die dogmatische Christologie im Horizont des Weltverhältnisses Gottes wie im Horizont des Gottverhältnisses der Welt abgehandelt.

Man wird diesem Ansatz die Eigenständigkeit und die Geeignetheit zu einer neuartigen Strukturierung und Zusammenordnung der christologischen Daten und Fakten nicht absprechen können. Auch die Überlegenheit dieses Ansatzes gegenüber einer formalistischen Zwei-Naturen-Lehre und einer deduktiven Inkarnationstheologie steht außer Frage. Zur Vertiefung der methodologischen Problematik sei aber hier einmal andeutungsweise untersucht, ob diese Strukturierung einer heilsgeschichtlichen Dogmatik völlig adäquat ist und ob sie die an sich selbst gestellten Erwartungen einer dynamischen, einer funktionalen wie auch einer „lebensgeschichtlichen" Erfassung des Christusgeheimnisses erfüllt. Da scheint sich doch der Eindruck zu ergeben, daß die gewählte Rahmenvorstellung auch noch verhältnismäßig abstrakt und statisch anmutet und daß sie kaum vom Wesen und Begriff der wirklichen Heilsgeschichte bestimmt erscheint. Man kann wohl auch feststellen, daß dieser Rahmen sich mit anderen in diesem Bande erwähnten Grundvorstellungen nicht ganz deckt. Wenn z. B. in der „geschichts-theologischen Einführung" (E. Klinger) auf die zentrale Rolle von Tod und Auferstehung für die innere Glaubensgeschichte hingewiesen wird und wenn im bibeltheologischen Teil wiederum die Auferstehung als Ansatz- und Ausgangspunkt der biblischen Christologie ausgegeben wird, so wäre diesen Voraussetzungen ein systematischer Ansatz entsprechender, der das Christusereignis unter der Perspektive des endgültigen und vollendenden Handelns Gottes an der Menschheit und mit ihr (in Jesus Christus) zusammenfügt. Eine solche dynamisch-finalistische Leitidee vom sich vollendenden und zur höchsten Erfüllung tendierenden Handeln Gottes an der Welt wäre m. E. dem heilsgeschichtlichen Grundansatz gemäßer als ein abstrakter Rahmen, dessen „Ausfüllung" auch rein positivistisch und extrinsezistisch verstanden werden könnte.

Eine weitere Grenze, die sich aber beinahe naturnotwendig mit der heilsgeschichtlichen Grundkonzeption einstellt und die nur die notwendige Kehrseite der mit dem heilgeschichtlichen Grundansatz gewonnenen Vorzüge ist, zeigt sich in dem Zurücktreten der philosophisch-denkerischen Durchdringung der sich aus der Personeinheit von Göttlichem und Menschlichem in Christus ergebenden Problematik. Die von der traditionellen Theologie inaugurierten, von der neueren Dogmatik weitergeführten Fragen nach dem Zustandekommen der Einigung, nach dem Modus der Union, nach den Auswirkungen auf die Menschheit Christi, nach der Gottschau des Menschen Jesus (vgl. dazu aber den folgenden Beitrag von J. Alfaro) oder nach seinem menschlichen „Ich" werden nicht eigentlich thematisch entwickelt. Die tiefen Gedanken über die „Identität des geschichtlichen Menschen Jesus mit dem ewigen Sohn", die die Einheit aus der Analogie zwischen Sohn-sein und Mensch-sein entwickeln, sind wohl zu knapp gehalten, um völlig erhellend wirken zu können. Verständlicherweise liegt einem heilsgeschichtlichen Denken, das zutiefst aus dem positiven Nachvollzug der Taten Gottes und ihrer denkerischen Applizierung auf den Menschen lebt, auch die Auseinandersetzung mit gegnerischen Einwürfen und ein eristisches Verfahren weniger. So ist diese heilsgeschichtliche Christusauffassung auch nicht in Konkurrenz gebracht zu den verschiedenen modernen Christusauffassungen existentialer, humanistischer oder politischer Provenienz. Dieser eristische Zug scheint aber heute nicht ganz entbehrlich, wenn man etwa an neuere Versuche selbst im katholischen Raum denkt, die die Person Christi als menschliche Person verstehen (Schoonenberg) oder die das Christentum gar ohne Rekurs auf ein Christusereignis begründen möchten (W. van der Marck, J. Driessen).

Entsprechend dem dynamisch-funktionalen Verständnis der Menschwerdung, das die Christologie sofort auch soteriologisch fruchtbar macht, ist innerhalb einer heilsgeschichtlichen Konzeption eine adäquate Trennung von Christologie und Soteriologie nicht angebracht. Trotzdem ist es für das eingehendere Verständnis der soteriologischen Bedeutung der Wirklichkeit Christi nicht von Nachteil, wenn im Schlußkapitel des Bandes eine Theologie der Ämter Christi entwickelt wird. Hier bringt J. Alfaro nach einer ausführlichen und exakten biblischen Grundlegung das im vorangehenden Beitrag nicht so gewichtig erachtete Prinzip der Inkarnation wieder mehr zur Geltung, aus dem sich in legitimer Weise die mittlerischen Funktionen Christi entfalten lassen. Der Nachweis, daß es sich dabei nicht um drei disparate Aufgaben, sondern um drei Aspekte einer einzigen Tätigkeit handelt, dürfte auch für eine christologische Begründung des Amtes in der Kirche von einer nicht geringen aktuellen Bedeutung sein.

Trotz der Reichhaltigkeit des Materials und der Fülle der Aspekte zeigt dieser imposante Band eine größere Geschlossenheit und Konzentration als sie bei den vorhergehenden Bänden festzustellen war. Die gelegentlichen Überschneidungen, die unvermeidlichen Wiederholungen, die mit jedem neuen Beitrag verbundenen Einleitungen wie die vielen methodologischen Rückverweise lassen den Fluß der Gedanken gelegentlich etwas schwerfällig erscheinen. Aber diese mit der Ökonomie des Gesamtwerkes zusammenhängenden Momente können den Eindruck nicht verwischen, daß es sich bei diesem Band um eine hochrangige wissenschaftliche Leistung handelt, die der katholischen Dogmatik neue Maßstäbe setzt. Eine heilsgeschichtliche Konzeption der Glaubenswirklichkeit und Glaubenswahrheit wird zwar heute nicht Alleingeltung beanspruchen können und insofern auch Kritik erfahren. Aber angesichts des (nicht nur förderlichen) Pluralismus der heutigen Theologie oder der Theologien scheint sie die größte Spannweite zu besitzen, so daß sich in ihr auch andere Ansätze integrieren lassen und sie daraufhin eine wichtige Einigungsfunktion auszuüben vermag.

Die Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der **Jerusalemer Bibel,** hrsg. von D. Arenhoevel, A. Deissler, A. Vögtle. – Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1968. XVI, 1800, 54 S., Karten, Lw. DM 42.50

Diese Ausgabe, die hier nur vorgestellt werden soll, ist ein bemerkenswerter und bedeutender Versuch, „den Ansprüchen, die der wache Christ von heute an eine Bibelausgabe stellt" (Vorwort) zu genügen: ihm einen verläßlichen Text mit einer knappen, doch reichhaltigen Kommentierung in die Hand zu geben. Der Text der Erläuterungen ist der bekannten sog. Bible de Jerusalem entnommen. Der Bibeltext ist nicht einheitlicher Herkunft: Zugrundegelegt ist die Übersetzung aus Herders Bibelkommentar und für die Psalmen diejenige der Beuroner Benediktiner. Josua, Richter, Rut wurden neu übersetzt. Es sind also, zumindest beim Herder- und Beurontext, zwei ganz verschiedene Größen, die getrennt existierten und je ihre eigenen exegetischen Entscheidungen und Aussagen besitzen, – eine Übersetzung und ein Kommentar – in Verbindung gebracht. Auch wenn „der Text der deutschen Bibelübersetzung . . . an nicht wenigen Stellen eine Überarbeitung in sachlicher wie in sprachlicher Hinsicht" erfuhr (Vorwort), liegt doch hier ein Problem, das nicht leicht zu meistern ist. Ob es bewältigt wurde, ob die Diskrepanz vermieden ist, kann nur jeweils an den einzelnen Stellen entschieden werden. Ferner stellt sich für den Leser die Frage, wie sich bei den Einleitungen und Anmerkungen, die „dem französischen Original inhaltlich entsprechen" (Vorwort), „die Aussagen der französischen Autoren, ihr Verständnis durch den Übersetzer und die Korrekturen der Herausgeber zueinander verhalten. Sicherlich war es nicht möglich, die Kommentierung der großen Ausgabe (in 43 Faszikeln) der Bible de Jerusalem zu übernehmen, auch wenn ein gelegentlicher Rückgriff darauf wohl wünschenswert erscheinen mochte. Aber die Einarbeitung neuerer Ergebnisse der Exegese – das Vorwort scheint dies auszuschließen – hätte grundsätzlich ermöglicht werden sollen.

Bei aller Problematik, die dieses Unternehmen einer deutschen Ausgabe der Jerusalemer Bibel grundsätzlich in sich schloß, muß dem Verlag dafür gedankt werden, daß er es unternommen hat, die ausgezeichneten Verstehenshilfen und die in ihrer Knappheit sorgsam gewählte Fülle und Auslegung der Bible de Jerusalem dem deutschen Leserkreis zugänglich zu machen. Der Kommentar, die vielen Randverweise, die Einführungen in Büchergruppen und Bücher, die Tabellen und das Register, das zur Erklärung von Namen und Sachen auf die Stellen und ihre Kommentierung verweist, bieten eine reiche Interpretation des Gotteswortes, aus der der Leser dankbar und mit großem Nutzen schöpfen wird.

Würzburg Josef Schreiner

Fohrer, Georg: **Das Alte Testament.** Einführung in Bibelkunde und Literatur des Alten Testaments und in Geschichte und Religion Israels. Zweiter und dritter Teil. – Gütersloh: Gerd Mohn 1970. 210 S. Lw. DM 19.80

G. Fohrer schließt mit diesem zweiten Band das in ThR 1/1971,17 angezeigte und für Religionsphilologen bestimmte Werk ab. Er behandelt die prophetischen, poetischen, weisheitlichen und apokalyptischen Bücher, ferner erzählende Literatur der nachexilischen Zeit.

Fohrer beschränkt sich auch in diesem Band nicht auf die Einleitungsfragen zu den einzelnen Büchern, die, zwar in knapper Form, aber doch recht inhaltsreich, in der aus seiner großen Einleitung bekannten Weise geboten werden. Vielmehr führt er jeweils auch in geschichtliche Bereiche ein und behandelt religiöse und theologische Fragen. So wird auf die Vorgeschichte und Geschichte der atl. Prophetie und dabei auch auf die Prophetie des Alten Orients eingegangen; es werden Überlegungen zum Verhältnis der Schriftpropheten zu weiteren prophetischen Strömungen angestellt; es wird ein Überblick über die prophetische Verkündigung nach form-, traditions- und redaktionsgeschichtlichen Gesichtspunkten gegeben. Den Abschluß dieses Teils bildet ein Kapitel über Wesen und Botschaft der Propheten, in dem die eschatologische Prophetie nicht sonderlich hoch bewertet wird.

Ähnlich führt der dritte Teil in die geschichtliche Lage vom Exil bis in die hellenistische Zeit ein, behandelt die Einleitungsfragen der erzählenden Literatur dieser Zeit (Chronistisches Geschichtswerk, Ruth und Esther), die Lyrik, wobei Gattungsfragen angeschnitten werden, die Weisheitslehre nach Geschichte, Inhalten und Wert, nach Redeformen, schließlich die Apokalyptik und das Buch Daniel. Den Abschluß bildet eine Zusammenfassung der geistig-religiösen Lage dieser Zeit und ein Versuch, einen theologischen Grund für das Verhältnis beider Testamente anzugeben. Knappe Literaturhinweise und Register vervollständigen das Buch.

Dieser inhaltsreiche Band bietet gute Information, die von den wissenschaftlichen Ansichten des Autors geprägt ist. Einem weiteren Interessentenkreis wird hier eine Einführung in das AT geboten, die Problemen nicht aus dem Wege geht und sich nicht scheut, Anforderungen zu stellen.

München Wolfgang Richter

Das ferne und nahe Wort. Festschrift Leonhard **Rost** zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 30. November 1966 gewidmet. Hrsg. von Fritz Maass. – Berlin: Alfred Töpelmann, 1967. 275 S. (BZAW 105) Lw. DM 62.–

Diese Festschrift weist mit ihren 27 Beiträgen, die in der Themenstellung die ganze Breite alttestamentlicher Wissenschaft anzeigen, auf die „Vielseitigkeit der wissenschaftlichen Interessen und persönlichen Beziehungen des Jubilars" hin (Vorwort), dem sie gewidmet ist. Eine Besprechung dieses in seiner Vielfalt interessanten und in seinen exegetischen Ergebnissen und Positionen reichhaltigen Bandes kann nicht ausführlich zu den einzelnen Beiträgen Stellung nehmen, sondern nur einige wenige Hinweise geben.

Ausgehend von der Beobachtung, daß Hiob in Sir 49,8–10 zwischen Ez und Zwölfpropheten erwähnt, also unter die Prophetenbücher eingereiht wird, sucht H. Bardtke, Prophetische Züge im Buche Hiob (1–10), nach Zügen, die zugunsten eines prophetischen Charakters des Hiobbuches gedeutet werden können. Er gibt folgende an: Beziehungen zwischen Hi lf und I Reg 22,19–23; zwischen den Plagen Hiobs und den Strafen prophetischer Gerichtspredigt; Kultlosigkeit; Angeredetsein von Jahwe; das retardierende Element im Offenbarungsempfang; der Prophet als Empfänger und Hermeneut des Gotteswortes (Elihu); Prophet und Gegenprophet (Elihu); Angefordertsein der ganzen Existenz Hiobs. Es fragt sich, ob man aus der Notiz in Sir diese Folgerungen für die Entstehung – eine andere Sache ist die Auffassung zu Sirachs Zeit – des Hiobbuches ziehen kann. – G. Baumbach, Das Freiheitsverständnis in der zelotischen Bewegung (11–18), untersucht den Freiheitsbegriff der Sikarier. Ihnen ging es „um die Befreiung des Gott geheiligten Volkes von aller Sklaverei: von der sozialen wie von der politischen, von der durch einheimische wie von der durch fremde Herren ... um die gewaltsame Heraufführung einer Zukunft, die inhaltlich an der idealen Vorzeit Israels orientiert war" (16). Man könne ihn als apokalyptischen Freiheitsbegriff bezeichnen (17). Doch wie verhält sich dann die apokalyptische Grundthese, daß Gott selbst die Wende und die heilvolle Zukunft heraufführe, zu ihm? – F. Baumgärtel, Zur Frage der theologischen Deutung der messianischen Psalmen (19–25), stellt die Interpretation der Pss 2; 45; 72; 110 unter 2 Fragen: „1. Ist das eschatologisch messianische Verständnis dieser Lieder vertretbar, da nicht in Abrede gestellt wird, daß sie Anrede an einen empirischen König sind? 2. Welches ist die *doxa* ihrem Gehalt nach, der in diesen Psalmen so aufleuchtet, daß man in ihm die *doxa* Jesu Christi erkennt?" (20). Sie werden so beantwortet: „In der Existenz der davidischen Dynastie liegt – vom israelitischen Glauben her gesehen – ein eschatologisches Moment. Und das zweite: die eschatologische Botschaft der Propheten ist vorgegeben für die Dichter der Königspsalmen" (23). „Die theologische Deutung dieser Psalmen ist nur möglich *e contrario*, als Kontrastparallele zur neutestamentlichen Botschaft" (24). Der Beitrag steht in enger Beziehung zu der Position von Ps 5 im Streit um das Verhältnis des AT zum NT. – Tendenz und Theologie der David-Salomo-Erzählung (26–36) untersucht L. Delekat, der zu dem Ergebnis kommt: „1. Die am Schluß der Erzählung konstatierte Tatsache der Unangefochtenheit der Königsherrschaft Salomos soll als Ärgernis empfunden werden. 2. Der Erzähler zeigt, daß die Verehrung Davids unberechtigt und Salomos Königsherrschaft illegitim und nicht gottgewollt ist. 3. Die Absicht Ahithophels, David zu töten, um das Volk zu retten, wird verherrlicht" (30f). Die Erzählung ziele ganz konkret auf den Sturz Salomos; der Verf. sei ein Gegner des Königtums überhaupt (31). Träfe dies zu, hätte er die Einstellung der deuteronom(ist)ischen Kreise vorweggenommen. – W. Eichrodt knüpft in seinem Beitrag, Der neue Tempel in der Heilshoffnung Hesekiels (37–48) an das Buch von S. Herrmann über die prophetischen Heilserwartungen im AT an und spricht das Bedenken aus, daß „der Schlüssel der Form- und Überlieferungsgeschichte ... hier doch wohl zu ausschließlich für die Lösung der geistigen Problematik dieses rätselhaften Propheten verwendet" wird (37). Er legt den „Finger auf eine innere Unsicherheit der Hauptthese ..., die durch die Kühnheit des Entwurfs nicht verdeckt werden kann": den priesterlichen oder (und?) deuteronomistischen Verfasserkreis der Heilserwartungen (39). „Mögen die Eingriffe in den Text auch oft tief reichen (vgl. neben Kap. 41–48 auch Kap. 1 und 10) und streckenweise sogar das Feld allein behaupten (38f), so erweist sich doch die prophetische Bot-

schaft sprachlich und gedanklich zu fest geprägt und trotz ihres Reichtums an literarischen Formen zu deutlich auf die gleichen Zielgedanken ausgerichtet, als daß die damals sich bildenden, mehr oder weniger schulmäßig arbeitenden Tradenten-Kreise dagegen ankommen konnten" (48). Diese klar akzentuierte Gegenposition wird erneut eine sorgfältige Textanalyse anregen. – O. Eissfeldt, Die Komposition von I Reg 16,29 – II Reg 13,25 (49–58) stellt die These auf, die große zusammenhängende Erzählung 1 Kön 17,1–19,18 sei „auf eine Fortsetzung angelegt, in der die Bestellung jener Strafwerkzeuge und die Art, in der sie die Strafe ausgeübt haben, mitgeteilt war", und „diese sei II Reg 8,7 – 15; 9,1–10.28 ähnlich gewesen" (53). Ferner verlangten 19,19–21 über ein Zwischenstück die Fortsetzung in 2 Kön 8,7–15; 9,1–10.28 (55). „So scheinen in I Reg 16,29 – II Reg 13,25 zwei Erzählungszusammenhänge enthalten zu sein", einer um Elija, der andere um Elischa gruppiert (55) und beide aus dem 9. Jahrh. stammend (58). – K. Elliger, Ein neuer Zugang? (59–64) befaßt sich mit H. Kosmalas Artikeln in VT 14 (1964) und 16 (1966), in denen die Worteinheit als Maß der hebräischen Metrik betrachtet wird und lehnt die Theorie der Wortmetrik für die Texte des Deuterojesaja ab. Dem System von Sievers gebühre „grundsätzlich immer noch die Krone" (64). – Nach einem Überblick über die Äußerungen zum Problem der Einheitlichkeit und des zeitlichen Ansatzes von Mich 1 schlägt G. Fohrer, Micha 1 (65–80), in einer eindringenden Studie für V. 2–9 eine Einteilung in 3 Strophen (2–5a. 5b–7.8–9) und als Gattung die „prophetische Gerichtsrede" vor. In V. 10–15 beklage Micha vor 711 unter Verwendung ausgewählter Ortsnamen, für die er ein Wortspiel herstellen konnte, das Schicksal seiner engeren Heimat. – H. Gese, Τὸ δὲ Ἁγὰρ Σινὰ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ (Gal 4,25) (81–94), befaßt sich mit der Lage des Berges Sinai und denkt an Εγρα ἐν τῇ Ἀραβίᾳ; d. h. an H(a)egra, heute *maddā'in Ṣālih*. Das Targum bestätige den Zusammenhang zwischen Hagar und Hegra (Gen 16). Erst im 4. Jahrh. wurde, als das Nabatäerland aus dem römischen Einfluß herausfiel, der Sinai auf der Sinaihalbinsel gesucht (93f). Bei der Beantwortung der schwierigen Frage nach der Lage des Sinai – vielleicht meint J nur irgendeinen Berg der Wüste Sin(ai) in Parallelsetzung zum Zion – darf man m. E. nicht von den „vulkanischen" Zügen der Schilderung des „Sinaiereignisses" ausgehen (so 84f). Sie sind nichts anderes als Elemente der Theophanie. – S. Herrmann, Kultreligion und Buchreligion; kultische Funktionen in Israel und in Ägypten (95–105), untersucht die Eigenwertigkeit der von S. Morenz, „Gott und Mensch im alten Ägypten", bei der Kennzeichnung ägyptischer Religion gebrauchten Phänomene „Kultreligion" und „Buchreligion". Mit Recht wird gesagt, „daß ebenso wie es in Ägypten eine selbständige Überlieferung der Mythen gab, in Israel eine vom Kultus unabhängige Überlieferung von Geschichtstatsachen existierte" (102); aber was hat man unter „einer den Kultus begleitenden und aufhöhenden Denkarbeit" (103) zu verstehen? – A. Jepsen, Warum?, Eine lexikalische und theologische Studie (106–113), stellt heraus, daß *lamā* und *mădduʿa* jeweils einen bestimmten, unterschiedlichen Akzent setzen: Verwunderung und Teilnahme bestimmen die *mădduʿa*-Frage; *lamā* stehe bei Fragen, die einen Vorwurf enthalten. Sicherlich ist, wenn auch in einem knappen Festschrift-Beitrag „nicht alles gesagt" werden kann, „weder lexikographisch... noch theologisch" die Mahnung berechtigt, den besonderen Klang der beiden Worte „auch bei der theologischen Exegese" nicht zu überhören (113). – O. Kaiser, Eichhorn und Kant; Ein Beitrag zur Geschichte der Hermeneutik (114–123), umreißt Eichhorns Kritik an Kants Herneneutik (siehe 118, 2. Abschnitt, 120, 122) und die sich aus der Auseinandersetzung ergebende Besinnung auf die eigene Position und Zielsetzung. Ein für die heutige Situation lehrreiches Kapitel zur Geschichte der Exegese. – A. Kuschke, Der Tempel Salomos und der „syrische Tempeltypus" (124–132), befaßt sich eingehend mit dem Aufsatz von H. Schult, Der Debir im salomonischen Tempel (ZDPV, 1964, 46–54) und den sich daraus für den „Typus" „des salomonischen Tempels ergebenden Konsequenzen, nennt als nächstliegende altorientalische Parallele die Palastkapelle von *tell taʿjīnāt* und weist auf die Antentempel von *tell chuera* hin. – E. Kutsch, Der Begriff ברית in vordeuteronomischer Zeit (133–143) kommt nach Untersuchung der Stellen zu dem Ergebnis, das kaum zu widerlegen sein dürfte, daß „das Vertrauen in die These, die Vorstellung von einem Jahwe-Bund sei in Israel seit seiner Frühzeit von Bedeutung gewesen, erschüttert" ist und das ברית „als Beleg für das Alter einer theologischen Bundesvorstellung in Israel ganz ausfällt" (143). – G. Lisowski, Dtn 25,4 Du sollst dem Rinde bei seinem Dreschen nicht das Maul verbinden (144–152), befaßt sich mit der rabbinischen Auslegung dieses Gebotes und der paulinischen Äußerung in 1 Kor 9,9f und schließt mit der richtigen und wichtigen Feststellung: „Die für das Selbstverständnis so wichtige Auseinandersetzung mit einem recht verstandenen jüdischen Religionsgesetz liegt für das Christentum nicht hinter, sondern vor ihm". – Nach F. Mass, „Tritojesaja"? (153–163), können gegen eine Herleitung der Stücke Jes 57,14–19; 58,1–12; 59,1–3.9–21; 60–62; 66,1–16 von Deuterojesaja keine entscheidenden Argumente vorgebracht werden (163), so daß die Notwendigkeit Jes 40–55 und 56–66 zu trennen, entfällt. Angesichts dieser These wird man erneut prüfen müssen, ob in den genannten Texten wirklich die Uminterpretation am Werk war. Läßt sie sich erhärten, ergeben sich neue Argumente für die neuestens nicht unbestrittene Existenz eines Deuterojesaja. – R. Meyer, Die Septuaginta-Fassung von Psalm 151,1–5 als Ergebnis einer dogmatischen Korrektur (164–172), befaßt sich mit dem Problem, warum die LXX gegenüber 11QPs^a 28,3–12 eine kürzere Fassung hat. Wenn mit Sanders in Z. 6 עלו „(aber) die Bäume preisen meine Worte..." zu lesen ist, „dann bekommt der Text sehr wohl einen Charakter, der den Mann mit der Zensorenschere auf den Plan gerufen haben könnte; denn dann erscheint David als der gute Hirt in der Tat in einer Gestalt, die in die Nähe des Orpheus führt" (170). – Für Ps 131 ist nach G. Quell, Struktur und Sinn des Psalms 131 (173–185), V. 2b „wie ein Kind auf seiner Mutter, wie das Kind auf mir bin ich" der Schlüssel – ein Lied, das „die Mutter singt, ihren *gamul* im Nacken, im Rhythmus des Schreitens" (178): „Die Frau ist kein Symbol, so wenig wie ihr Kind, sie ist der Beter und dankt in kraftvoller Einfalt Gott für ihr Glück" (184). Diese Deutung hat jedenfalls das Positive an sich, daß sie die Einheit des Psalms und seinen „Sitz im Leben" plausibel machen kann. – B. Reicke, The Knowledge of the Suffering Servant (186–192), interpretiert die „Erkenntnis des Gottesknechtes" als Gehorsam nach Jes 42,1ff und Jes 52,13–53,12, mit Verweis auf das NT und die Gestalt Jesu. – W. Rudolph, Wann wirkte Joel? (193–198), kommt in kritischer Auseinandersetzung mit der, auch von H. W. Wolff vertretenen Auffassung einer nachexilischen Entstehung des Joelbuches zu dem Ergebnis, daß Joel, eingeschlossen 4,4–8, vorexilisch und der Heilsprophetie unter Jeremia zuzuweisen sei. Die Frage, die durch die beiden entgegengesetzten Standpunkte aufgeworfen wird, ist: Gibt es sichere Kriterien, die eine Entscheidung zwischen literarischer Abhängigkeit und Verwurzelung in der gleichen, lebendig frei gestalteten Tradition ermöglichen? – Nach G. Sauer, Serubbabel in der Sicht Haggais und Sacharjas (199–207), stellt sich Haggai, der dem regierenden Herrscherhaus nahesteht, in die Linie der David gegebenen Verheißungen, während Sacharja in der Nähe der Propheten steht, denen Tempel und Kult Anliegen waren. – Unter der Überschrift „Gedanken zur Heldensage in den Samuelbüchern" (208–218) bringt H. J. Stoebe in motivgeschichtlichen und theologischen Erörterungen zum Werden und zur Intention der Daviderzählungen interessante Aspekte und Gesichtspunkte ätiologischer und theologischer Art für die Ausgestaltung des Davidsbildes. – R. de Vaux, „Le lieu que Yahvé a choisi pour y établir son nom" (219–228), hebt in seiner Studie die besondere Bedeutung der alten, der deuteronomischen, der jeremianischen und der deuteronomistischen Formel eindrucksvoll heraus. – Inhaltlich ergibt nach G. Wallis, Wesen und Struktur der Botschaft Maleachis (229–237), eine gattungsmäßige Durchsicht des Buches, daß zwei Reihen von Streitreden, die auf Diskussionsworte zurückgehen, vorliegen: Die Reden gegen die Laien verurteilen eine liberale, edomfreundliche Strömung, die materielle Gründe hat. Die Rede gegen die Priester wendet sich dagegen, daß die unreinen Opfer mit der wirtschaftlichen Not entschuldigt werden. – In seinem Beitrag „Das Reden von Schöpfer und Schöpfung im Alten Testament (238–244) stellt C. Westermann fest: „Von einem Glauben an den Schöpfer oder einem Schöpferglauben zu sprechen, lag also" im AT „kein Anlaß vor. Das Geschaffensein von Welt und Mensch war eher eine Denkvoraussetzung als ein Glaubensgegenstand" (238), die im beschreibenden Gotteslob hereingenommen wurde, während das berichtende Gottes Taten an Israel bekannte.

Mit diesen Ausführungen ist die Frage nach dem Verhältnis und dem Inhalt von Glauben und Bekennen erst gestellt. – Nach inhaltlichen Kriterien löst E. Würthwein, Zur Komposition von I Reg 22,1–38 (245–254), folgende Schichten aus der Michaerzählung heraus: a) V. 5–9.13–17 (18).26–28, die älteste, bei der Dt 18,22 gilt; b) V. 10–12.24.25, die die Nebiim charakterisieren soll; c) V. 19–22.23, die sich mit der Berufung auf den Geistbesitz auseinandersetzt; d) V. 2b–4.29–37, eine Sage mit märchenhaftem Einschlag (Motiv vom betrogenen Betrüger). Motiv oder (literarische) Schicht, ist hier zu fragen. – W. Zimmerli, Abraham und Melchisedek (255–264) stellt heraus, daß Gen 14,18–20 ein nachträglicher Einschub in das Textgefüge, der nie ein eigenes Leben besaß, ist, auf 14,1–17.21–24 hin komponiert wurde und nachexilisch-priesterlicher Theologie entstammt. Wenn man die Verse als Einschub herauslösen kann, wird die Frage akut, woher der übrige Text stammt und was er aussagen wollte. – Überblickt man das Ganze, kann man diesen Band, der vielfältige Erkenntnisse und eine Fülle von Anregungen für die exegetische Wissenschaft enthält, nur dankbar begrüßen.

Würzburg Josef Schreiner

Synoptische Texte aus der Genesis, ausgewählt, synoptisch angeordnet, übersetzt und kommentiert von Othmar **Keel** und Max **Küchler** in Zusammenarbeit mit André Aebischer und Karl Schmid. Erster Teil: Die Texte, mit einer literarkritischen Tabelle zur Genesis. Zweiter Teil: Der Kommentar, mit einer Einführung in die literarischen Schichten der Genesis. – Fribourg: Schweizerisches Katholisches Bibelwerk 1971. 61 und 186 S. (Biblische Beiträge 8, 1 und 2) kart. Fr. 5.– und 15.80

Im ersten Teil stellen die Herausgeber die Texte zunächst in deutscher Übersetzung synoptisch zusammen.

Als erste Synopse werden die Texte über die Erschaffung der Welt und des Menschen abgedruckt, und zwar in einer ersten Spalte die verschiedenen babylonischen, sumerischen und ägyptischen Texte, in der zweiten Spalte J, in der dritten P, in einer vierten weitere altorientalische Texte zur Ergänzung (6–23). Die zweite Synopse ist die der Sintfluttexte in drei Spalten: Gilgamesch, J und P (24–39). Die dritte Synopse enthält die Erzählungen von der Gefährdung der Ahnfrau unter dem Titel „Gott bringt Abraham seine Frau zurück" (40–42) mit den Spalten J'a, E, J'b. Als vierte Synopse unter der Überschrift „Gott eröffnet Abraham Zukunft" erscheinen in den Spalten J'a, J'b und P die Kapitel Gen 15 und 17,1–14 (43–45). Eine kleine fünfte Synopse „Gott kündet Abraham die Geburt eines Sohnes an" stellt Gen 18,1–16 (J) und 17,15–22 (P) nebeneinander (46–47). Eine ebenso kleine Synopse „Gott erscheint Jakob in Betel" (48–49) stellt in den Spalten J, E und P nebeneinander Gen 28,10–22 und 35,6a.11–13.15. Nur auszugsweise und in nacherzählenden Zusammenfassungen wird in der sechsten Synopse „Josef und seine Brüder" (50–55) die Josefsgeschichte auf J, E und P verteilt. Eine literarkritische Tabelle (56–59) gliedert das ganze Buch Genesis nach Kapiteln und Versen auf J, E und P auf.

Im zweiten Teilband legen die Herausgeber zunächst im Vorwort ihre Ziele dar. Sie wollen Theologiestudenten, Lehrern, Bibelkreisen und interessierten Laien die Früchte der literarkritischen Forschung leicht zugänglich machen.

In einem Abschnitt „Einführung in die literarischen Schichten" (15–48) unterrichten sie darüber, wie man auf die verschiedenen Schichten im Pentateuch kam, und behandeln dann Inhalt und Theologie des Jahwisten, Elohisten und der Priesterschrift. In ebensoviel Kapiteln wie Synopsen im ersten Teilband bieten sie dann einen ausführlichen Kommentar zu den synoptischen Texten, wobei sie jedem Kapitel eine Literaturübersicht voranstellen. 16 skizzenhafte Abbildungen und eine Karte veranschaulichen den Text. Ein Abkürzungsverzeichnis und ein Verzeichnis der Abbildungen mit Quellenangaben schließen den zweiten Teilband ab.

Das ganze ist ein lohnender Versuch, wichtige Texte aus dem Buch Genesis, nach literarischen Schichten geordnet, aufzuschließen und durch Vergleichstexte aus dem Alten Orient zu erhellen. In der Aufteilung auf die einzelnen Schichten folgen die Herausgeber bekannten Autoren, lehnen aber eine L- oder N-Quelle mit Recht ab.

Im einzelnen wird der Fachmann sicher oft von der hier gebotenen Aufteilung auf Schichten abweichen. Vor allem dürften in Gen 15 die literarkritischen Verhältnisse wesentlich komplizierter sein, als es hier den Anschein hat. Eine E-Schicht und eine deuteronomistische Bearbeitung dieses Kapitels wollen die Herausgeber anscheinend nicht gelten lassen, obwohl diese Schichten heute von vielen angenommen werden und nach Meinung des Rezensenten leicht an der Terminologie und Formelsprache erkannt werden können. Leider wird hier wie in der dritten Synopse auch aus dem Kommentar nicht klar, was unter J'a und J'b eigentlich gemeint ist, eine vor dem Jahwisten liegende Traditionsschicht oder J und ein späterer „jahwistischer" Bearbeiter. Ferner kommen in den Synopsen und im Kommentar zu wenig die Redaktoren zur Geltung. In den Kapiteln des Kommentars findet sich zwar am Schluß ein kurzer Abschnitt „Endredaktion"; aber was nun eigentlich der Redaktor an Text eingefügt hat, sollte auch in der Synopse deutlich kenntlich gemacht werden.

Dieser Versuch, Genesis-Texte synoptisch im vollen deutschen Wortlaut abzudrucken, zeigt, wie schwierig ein solches Unternehmen ist. Es kann nur gelingen, wenn man keinerlei Rücksicht auf Raum und Vielzahl von Drucktypen, folglich aber leider auch auf die Kosten nimmt. Hier sind die Kosten niedrig gehalten, wie der erschwingliche Buchhändlerpreis zeigt. Das war aber nur möglich, weil sich die Auswahl auf wenige Texte beschränkt und in der Regel spätere Bearbeitungen der gleichen Schicht und, wie bereits gesagt, die Redaktoren kaum berücksichtigt wurden. Für wissenschaftliche Zwecke ist immer noch die Pentateuchsynopse von Eißfeldt unentbehrlich.

Für den Benützerkreis, den die Herausgeber im Auge hatten, sind die beiden Bändchen zweifellos sehr lehrreich. Sie werden die Bibelarbeit des Katecheten, des Seelsorgers und Leiters von Bibelkreisen wesentlich erleichtern, soweit es um Gen-Texte geht, und vermitteln weiten Kreisen von Bibellesern einen guten Einblick in die Werkstatt und Arbeitsweise des Fachexegeten. Da die Herausgeber selbst auf den hypothetischen Charakter ihrer literarkritischen Aufteilung und ihrer Ausführungen oft hinweisen, wird der Leser auch vor einer allzu großen Sicherheit in der Bewertung wissenschaftlicher Hypothesen genügend gewarnt.

München Josef Scharbert

Erlandsson, Seth: **The Burden of Babylon.** A Study of Isaiah 13:2 – 14:23. – Lund: CWK Gleerup 1970. 195 S. (Coniectanea Biblica. Old Testament Series 4) kart. DM 26.15

Im „Vorwort" stellt der Verf. sein Ziel dar, durch Untersuchung von Jes 13,2–14,23 nicht nur diesen Komplex richtig zu verstehen, sondern ihm auch gerecht zu werden als einer „key passage for an evaluation of chaps. 13–23" (11).

Eine Übersetzung von Jes 13.2–14,23 (15–17) samt deren ausführlicher textkritischer Begründung (18–40) bilden den Anfang des Buches. E. widmet sogar den größeren Teil seiner Untersuchung (43–105) dem ganzen Jes 1–39, wobei es ihm natürlich vor allem auf die Fremdvölkerorakel ankommt. S. 109–166 endlich sind dem speziellen Thema der „Last" für Babylon gewidmet. Neben der Bibliographie (167–175) bilden ein Autorenindex (176–178) und der umfangreiche Index der Bibelstellen (178–195) den Schluß des Buches.

Ziel und Ergebnis dieser Untersuchung charakterisiert wohl am besten folgender Satz aus der Zusammenfassung: „As a result of our investigations we have come to the conclusion that this text is by no means a ‚Fremdkörper' in its context. The linguistic and thematic content links it closely with generally accepted authentic portions of Isaiah and the historical circumstances which form both the background and the cause of this account had occurred by 701 B.C." (166). Wer wird bei diesem Ergebnis samt der Aufzählung der Gründe, die dahin angeblich führen, nicht mit allem Interesse der an sich klaren Gedankenführung des Verf. folgen?

E. führt uns zunächst in einer Liste vor, zu welchen Ergebnissen hinsichtlich der zeitlichen Ansetzung und Originalität die Forscher über Jes 13–23 bisher gekommen sind (45–48). Eine Analyse der Komposition, wie Mowinckel, Liebreich, Jones, Eaton, Engnell und Fohrer sie sehen, folgt (48–54). E. meint, daß manche Forscher bzgl. Zeit und Authentizität der Jes. Prophetien stark abhängig seien „on the scholar's view of Israel's ideological history" (55). Er ist auch kritisch gegenüber Urteilen aufgrund von historischen und sprachlichen Kriterien (57ff). Diese Reserven mögen manchmal nicht unangebracht erscheinen. Es ist sicher richtig, wenn E. schreibt: „The question of what is impossible as a logical context and what type of contradictions' are acceptable must be answered against the background of prophetic literature's own peculiarities of style and not a priori based on stylistic conceptions of the western world" (61). Wenn E. auch bei der Diskussion der verschiedenen Ergebnisse der Exegeten manche Beispiele bringt, so geht er doch nicht genügend auf die Gründe derselben ein. Er

will ja auch zunächst nur eine „confusion which now exists" (61) feststellen und meint, daß die bisherigen Ergebnisse über Jes 1–39 keine Grundlage für die Analyse von Jes 13f sein könnten (63).

Um eine Grundlage zu gewinnen, untersucht E. die Aussagen, die Zeit und Motive der Fremdvölkerorakel (64–105), wobei sich für ihn ergibt, daß sie alle einheitlich seien in der Beziehung auf Bedrängnis Judas und Israels seitens der Assyrer. In diesem Zusammenhang wird dann Jes 13f untersucht mit dem Bestreben, dafür die gleiche zeitliche und ideelle Grundlage festzustellen. Unterbaut wird solches durch eine Reihe von Listen, die ein Urteil über gleichartige Diction und Motive von Jes 13f verglichen mit dem übrigen Jes 1–39 ermöglichen sollen. Parallel zu den Versen von Jes 13.2–14.23 werden die gleichen Wörter und Phrasen in Jes I und Deut.Jes. zusammengestellt (129–132), gefolgt von Listen der diesbezüglichen Hapaxlegomena im AT und in Jes (132–134). Besonders zu beachten sind sicher die Listen, worin einmal Jes I und dann Deut.Jes zu Jes 13f in Beziehung gesehen werden (135–138), die eine engere Beziehung der Last für Babylon mit Jes 1–39 ergeben als mit Deut.Jes. Diese mit großem Fleiß zusammengestellten Listen werden jedem, der an Jes arbeitet, jedenfalls von großem Nutzen sein. Wie hinsichtlich des Sprachgebrauchs werden sodann auch die Motive von Jes 13f im Vergleich zum sonstigen Jes untersucht. Auch da ergibt sich eine engere Beziehung zu Jes 1–39 (138–153). Somit ist nichts unterlassen, was bei rechter Vertiefung der Untersuchung zu einem Fortschritt führen könnte. Hinzu kommt noch, daß mit dem Spruch des Jes über Babel verglichen werden Jer 50f (154–159) und daß S. 85–92 ein ausführlicher historischer Exkurs vor allem darauf hinweist, daß die Eroberung Babels durch Kyros nicht dem entspreche, wie der Fall Babels in Jes geschildert wird, so daß man eher an die Eroberung und Zerstörung dieser Stadt im Jahre 689 denken müsse.

Wenn aber nun Jes 13.2–22 von dieser Zerstörung, Jer 50f aber vom Untergang des Neubabylonischen Reiches 538 gelten soll, ist dann nicht zu beachten, daß auch Jer 50f genügend Stellen aufweist, die von einer Vernichtung und ewigen Verödung Babels handeln (50,3 . 12f . 15 . 21f . 32 usw.)? Muß man nicht mit der gleichen Möglichkeit einer dichterischen Steigerung auch für Jes 13 rechnen? Dann aber wäre die Beziehung auf 538 doch nicht so unmöglich!

Aber nicht nur in manchen Einzelfragen sind Bedenken anzumelden, mehr noch bzgl. der Vergleiche in Phrasen und Motiven. Kann man diese mit Hoffnung auf unanfechtbare Ergebnisse durchführen, indem man Jes 13.2–14.23 einfach mit ganz Jes 1–39 vergleicht, als wenn alle diese Kapitel „generally accepted authentic portions of Isaiah" (166) wären? Eine gewisse Anzahl von gleichen Phrasen und Motiven etwa in Jes 24–27 genügen doch nicht als sichere Grundlage für einen Authentizitätsentscheid! Auch Jes 12, so vergleichbar den Liedern in Jes 24–27, ist nicht einfach dadurch gesichert, daß man für Jes das Grundgesetz: erst Schuld und Strafe und dann Erbarmen und Heil, aufstellt und als ursprünglich glaubhaft macht.

Somit fordert dieses Buch eine kritische Auseinandersetzung mit seinen Thesen heraus, freilich auch eine kritische Überprüfung so mancher herkömmlicher Ergebnisse, wobei wahrscheinlich ist, daß sie zu einem großen Teil bestätigt und vollständiger begriffen aus dieser Weiterarbeit am großen Werk des Jes hervorgehen werden.

Münster Hermann Eising

Jüdische Hoffnungskraft und christlicher Glaube. Mit Beiträgen von Erwin I. J. Rosenthal, Friedrich-Wilhelm Marquardt, Josef Blank, Gabriele Dietrich, Willehad Paul Eckert. Hrsg. von Walter Strolz. – Freiburg: Herder 1971. S. 279 (Reihe: Weltgespräch) kart. DM 30.–

Die in diesem Band gesammelten Beiträge sind folgende: Erwin I. J. Rosenthal (Cambridge): Vom geschichtlichen Fortleben des Judentums (17–79); Friedrich-Wilhelm Marquardt, Gottes Bundestreue und die biblischen Landverheißungen (80–133); Josef Blank, Das Mysterium Israel (134–190); Gabriele Dietrich, Das jüdisch-prophetische Erbe in den neueren revolutionären Bewegungen (191–243); Willehad Paul Eckert, Jüdisch-christlicher Dialog heute (244–279).

In der Einführung zu diesem Sammelwerk unterstreicht Walter Strolz die Notwendigkeit einer neuen Begegnung zwischen Christen und Juden angesichts der gegenwärtigen religiösen Krise und Neubesinnung. Mit Recht geht er hierbei von der Situation aus, die durch die Judenerklärung des Vatikanum II umrissen wird, die erst hinter dem Text über den Buddhismus und die Mohammedaner folgt. Mit lapidarer Kürze sagt er hierzu, daß dies „von der biblischen Glaubenserfahrung her unhaltbar" (8) ist. Konsequent stellt er dann die Frage: „Welche Lähmung des Glaubenssinnes zeigt sich hier an?" (8).

Die folgenden Beiträge der fünf Autoren bemühen sich eindringlich um eine freimütige Erläuterung des Problems Judentum-Christentum. Die Grundtendenz ist hierbei in allen Fällen diese: Die Neubesinnung auf das Judentum und das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum kann nur unter Berücksichtigung der einzigartigen Geschichte und Geschichtserfahrung des jüdischen Volkes erfolgen. Das alte Bild, daß mit dem Neuen Testament das Alte Testament und das Judentum nur noch eine lästige Fracht der Vergangenheit darstellen, wird dabei einer grundlegenden Kritik unterzogen, die auf die Tatsache hinweist, daß der Neue Bund die Verheißungen an Israel nicht unwirksam gemacht hat und das Judentum eine fortlebende Realität ist, die in ihrer unliebsamen Wirklichkeit durch die Namen Ausschwitz und Staat Israel mit seinem andauernden Krieg am besten angezeigt wird.

Der Sammelband kann sicher nicht den konkreten Umgang mit der Hl. Schrift oder mit lebenden Juden ersetzen, er kann aber den, der noch nicht die Möglichkeit zu einer solchen Begegnung hatte oder eine solche sucht, darauf vorbereiten und ihm helfen, diese fruchtbar werden zu lassen. Ferner ist dieser Band in hervorragender Weise geeignet, unserer religiösen und theologischen Sprache den Spiegel vorzuhalten. Denn auf sie muß bis jetzt immer noch das Wort M. Bubers bezogen werden: „An die Stelle der ehrfürchtigen Vertrautheit mit ihrem Sinn [der Bibel] und ihrer Sinnlichkeit ist ein Gemisch von erkenntnislosem Respekt und anschauungsloser Familiarität getreten." (vgl. 267). Falls die Bemühungen der Theologie und Liturgie, eine neue Sprache zu finden, nicht im Ansatz scheitern wollen, werden sie bestrebt sein müssen, unter Vermeidung eines leichtfertigen und schädlichen Biblizismus eine Sprache zu finden, die etwas wenigstens von dem Atem vermittelt, der die biblischen Schriften belebt. Der vorliegende Sammelband zeigt in hervorragender Weise Wege und Probleme für ein solches Unternehmen auf.

Münster Oswald Loretz

Affeldt, Werner: **Die weltliche Gewalt in der Paulus-Exegese.** Röm. 13,1–7 in den Römerbriefkommentaren der lateinischen Kirche bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 317 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Bd 22) br. DM 42.–

Die Untersuchung, eine überarbeitete philosophische Dissertation (Berlin 1956), beginnt mit Bemerkungen über Ziel und Methode und mit einer Übersicht über die Fragestellungen in der neueren Exegese der Perikope. A. will die Kommentare zu Röm 13,1–7 als Quellen für die mittelalterliche politische Theorie und ihre Entwicklung erschließen, die bisher nicht genügend beachtet worden waren. Daß sich dabei eine Auslegungsgeschichte ergibt, ist eher ein Nebenergebnis. Methodisch werden nicht Einzelprobleme des Textes verfolgt, sondern die Kommentare als ganze besprochen. Der Grad ihrer inhaltlichen Selbständigkeit entscheidet darüber, ob sie ausführlich dargestellt oder nur auf die verarbeitete Überlieferung hin analysiert werden.

Im Korpus der Untersuchung wird das Material nach Epochen geordnet vorgelegt: Patristik (unter Einschluß von Irenäus und Origenes), Vorscholastik, erste und zweite Periode der Frühscholastik, Hochscholastik. Neben der Einzelanalyse der wichtigsten Kommentare steht jeweils ein zusammenfassender Bericht über Inhalt und Form der Auslegung. Im wesentlichen paraphrasiert die Exegese im untersuchten Zeitraum die Mahnung des Paulus, sich den weltlichen Gewalten zu unterwerfen. Nur in der Pastristik finden sich eigenständig akzentuierte Erklärungen: Origenes sieht den christlichen Gnostiker der Unterordnung enthoben; Augustinus lehrt die Gehorsamspflicht, unterstreicht aber die Begrenzung der Staatsgewalt auf zeitliche Aufgaben; für Ambrosiaster dagegen ist der König Statthalter Gottes auf Erden, dessen Regiment Heilsbedeutung hat. Die spätere Auslegung gewinnt nur in der Frage nach der Herkunft der potestas, insbesondere der potestas mala, Originalität. Ein Widerstandsrecht gegen den Mißbrauch der obrigkeitlichen Gewalt wird gewöhnlich anerkannt, bleibt aber in seinen Konsequenzen unklar. Zur mittelalterlichen Staatsauffassung haben die exegetischen Kommentare insgesamt keinen entscheidenden Beitrag geleistet. Interessant ist A.'s Darstellung der Kommentarformen: Die Väter folgen dem Text, wenngleich nicht ohne pastorale Ausweitungen; die Vorscholastik kompiliert; die Autoren der Frühscholastik nehmen den Text zum Anlaß selbständiger und vom Text unabhängiger Abhandlungen in Glossen und Quaestionen; die Hochscholastik kehrt zum Text zurück, ohne die kerygmatische Lebendigkeit der Patristik wiederzugewinnen.

Ein erster Exkurs erweist den Römerbriefkommentar des Origenes als Quelle des Liber de unitate ecclesiae conservanda; ein zweiter macht wahrscheinlich, daß die Paulus-Auslegung Attos v. Vercelli auf Röm und 1/2 Kor zu begrenzen ist. Zwei wertvolle Anhänge bieten ein Verzeichnis der Römerbriefkommentare der lateinischen Kirche bis zu Nikolaus v. Lyra, das Handschriften, Ausgaben und Literatur nennt, und den Text von zehn ungedruckten Kommentaren zu Röm 13,1–7

(darunter so einflußreiche wie die parva glossatura des Anselm v. Laon und den Kommentar des Petrus v. Tarantaise).

A. ist sich der Grenze der Ergebnisse seiner überaus sorgfältigen und materialreichen Arbeit selbst bewußt: Darstellungen der patristischen Exegese von Röm 13 lagen bereits vor (vgl. die S. 26 Anm. 24 genannten Arbeiten). Die Bedeutung der mittelalterlichen Kommentare aber liegt weniger in der Textauslegung als in der sich am Text entzündenden theologischen Spekulation. Ihr Einfluß auf die politischen Theorien ist zudem gering (252). Als Grund erkennt A. richtig, daß der Exegese eine Auseinandersetzung mit den Ereignissen und Problemen der Zeit weithin fehlt (ebd.). Dazu paßt, daß an keiner Stelle die im Neuen Testament von Röm 13 abweichenden Stellungnahmen zum Staat, die sich ja vor allem durch größere Aufmerksamkeit auf die Praxis der Regierenden auszeichnen (Lk 22,25; Apk 13), reflektiert werden. Diese Kargheit der Ergebnisse kann freilich nicht A. angerechnet werden. Sie ist vielmehr selbst ein Ergebnis, das die Problematik der Auslegung insbesondere neutestamentlicher Paränese bewußt macht.

Für die Erschließung der mittelalterlichen Paulusexegese wird die Arbeit zukünftig unentbehrlich sein. Ihre gewiß große Bedeutung im Hinblick auf die Erforschung der Traditionszusammenhänge innerhalb der mittelalterlichen Kommentarliteratur zu würdigen, muß ich dem Fachmann überlassen.

Überaus anregend ist A.'s Aufmerksamkeit auf methodische Probleme sowohl der von ihm untersuchten Quellen wie der eigenen Arbeit. Die fesselnde Geschichte der wechselnden Kommentarformen spiegelt die sich wandelnde Rolle des biblischen Textes: Am Ende des untersuchten Zeitraumes steht zwar die Rückkehr zum Paulustext, aber als eine eher archivarische Aufgabe. Die Entscheidungen für das kirchliche und gesellschaftliche Leben fallen anderswo.

In der methodischen Reflexion auf die eigene Arbeit ist unter den auslegungsgeschichtlichen Untersuchungen diese vorbildlich. Dennoch wird man auch andere Wege gehen dürfen und z. B. die Auslegung kleinerer Texteinheiten oder Einzelprobleme in „Längsschnitten" durch die Geschichte verfolgen. Für den Exegeten wird das oft erhellender sein, während A.'s Methode wohl theologiegeschichtlich fruchtbarer ist. Vielfach wird jedoch die Problemstellung des biblischen Textes über den Weg einer auslegungsgeschichtlichen Untersuchung entscheiden.

Daß von der exegetischen Arbeit der griechischen Kirche „nur kümmerliche Reste erhalten" wären (S. 21f Anm. 16), kann man angesichts der Kommentare des Origenes, Chrysostomus, Theodoret und des Reichtums der Katenen schwerlich sagen. Auch Ephräm wäre zu vergleichen.

Tübingen Adolf Smitmans

Joussen, Anton: **Die koptischen Versionen der Apostelgeschichte.** Kritik und Wertung. – Bonn: Hanstein 1969. XIII, 222 S. (Bonner Biblische Beiträge 34) br. DM 31,50, Lw. DM 37.80

In der neutestamentlichen Textkritik wächst die Erkenntnis, daß die koptischen Übersetzungen des Neuen Testaments wichtige Textzeugen sind, die bisher noch nicht ihrer Bedeutung entsprechend bei der textkritischen Arbeit berücksichtigt worden sind. Die Ausführungen in den alten Handbüchern der Textkritik über die koptischen Versionen sind weithin überholt, weil seit ihrem Erscheinen wichtige und alte Handschriften gefunden wurden. Außer den Chester Beatty Papyri sind neben einzelnen Handschriften in Privatsammlungen und Museen vor allem die Bodmer Papyri und die Handschriften der Pierpont Morgan Library zu nennen. Durch diese Neufunde ist die Ausgabe des sahidischen Neuen Testaments durch Horner[1] überholt. Da angesichts der Menge der Handschriften ein einzelner nicht eine Neuausgabe des koptischen Testaments durchführen kann – hierfür ist ein ganzes Team erforderlich – kann jeder nur ein einzelnes Buch edieren und bearbeiten.

Einen Anfang macht A. Joussen mit seiner hier zu besprechenden Dissertation. Sie ist 1959 (Vorwort) ausgearbeitet worden und hat 1963 als Dissertation der Katholisch-Theologischen Fakultät in Bonn vorgelegen und ist bereits seitdem, in Maschinenschrift gedruckt, zugänglich gewesen. Bei der Drucklegung im Jahre 1969 ist mit Ausnahme eines neuen Vorwortes (vom 3. 10. 1968) der Text der Arbeit unverändert geblieben. Diese Tatsache bringt den Rezensenten in Konflikte: er kann die vor einem Jahrzehnt entstandene Arbeit, die damals eine gute Leistung darstellte, nicht mit den seinerzeitigen Maßstäben messen, denn in der Zwischenzeit sind neue und wichtige Handschriften der Apostelgeschichte bekannt geworden, die neue Probleme aufwerfen, aber vom Verf. bei der Drucklegung leider nicht berücksichtigt worden sind, ebenso wenig wie alle neuere Literatur, so daß die Arbeit inzwischen in manchen Punkten überholt ist, wie im folgenden gezeigt werden wird.

In der Einleitung (1–6) erschließt der Verf. aus dem Sprachgebrauch Schenutes und den Regeln Pachoms, daß die sahidische Übersetzung des Alten und Neuen Testaments „spätestens gegen Ende des 3. Jahrhunderts ihren Abschluß gefunden hat" (2). Hier vermißt man den Hinweis auf die Thesen zur Geschichte der koptischen Bibelübersetzungen von R. Kasser[2] und eine Stellungnahme zu ihnen, zumal P. Weigandt[3] diese Thesen sehr kritisch besprochen hat. Zu den Ausführungen über die koptischen Dialekte (3: „im Koptischen wurden wenigstens fünf Dialekte literarisch verwendet") ist ebenfalls ein Aufsatz von R. Kasser[4], und zwar aus zwei Gründen, nachzutragen: einmal unterscheidet Kasser neun Dialekte und zum anderen wird sein 6.[5], der mittelägyptische Dialekt, durch eine bisher unveröffentlichte Acta-Handschrift der Pierpont Morgan Library (G 67) vertreten, über die bereits vor ihrer vollständigen Veröffentlichung eine Reihe von Arbeiten vorliegen, die einander widersprechen[6]. Diese Handschrift[7] und die Literatur über sie vermißt man auch in Kapitel I (Das handschriftliche Material der koptischen Versionen der Apostelgeschichte [Die Grundlagen der Untersuchung] 7–22) in der Liste der unveröffentlichten Acta-Handschriften (16ff), ebenso den Hinweis auf BP 15926, der inzwischen von F. Hintze und H.-M. Schenke[8] veröffentlicht worden ist[9]. Das ist sehr zu bedauern, weil somit die in Kapitel II–IV durchgeführte Untersuchung nicht das gesamte koptische Handschriftenmaterial der Apostelgeschichte berücksichtigt.

Kapitel II (Die Eigenart der koptischen Versionen der Apostelgeschichte 23–129 und dazu die Listen 201–222) sollte jeder lesen, der textkritisch arbeitet. Der Verf. erarbeitet zwar keine Regeln für die Übersetzung griechischer Texte ins Koptische, eine Arbeit, die uns immer noch fehlt, seine auf gründlicher Arbeit fußende Darstellung zeigt aber, daß eine Reihe von bisher als „Varianten" bezeichneten Textstellen in Wirklichkeit auf die Eigentümlichkeiten der koptischen Sprache zurückzuführen sind[10]. Hier weist er auch nach, daß in den kritischen Ausgaben des Neuen Testaments

[1] G. W. Horner, The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect otherwise called Sahidic and Thebaic, 7 Bde. Oxford 1911–1924, vgl. dazu auch W. C. Till, Coptic and its Value in: Bulletin of the John Rylands Library 40, 1957, 229–258, 236

[2] R. Kasser, Les dialectes coptes et les versions coptes bibliques in: Biblica 46, 1965, 287–310 u. ders., L'Evangile selon saint Jean et les versions coptes de la Bible, Neuchâtel 1966

[3] P. Weigandt, Zur Geschichte der koptischen Bibelübersetzungen in: Biblica 50, 1969, 80–95

[4] R. Kasser, Dialectes, sous-dialectes, et „dialecticules" dans l' Egypte copte in: Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 92, 1966, 106–115

[5] Kasser aO. 106

[6] Th. C. Petersen, An Early Coptic Manuscript of Acts: an Unrevised Version of the Ancient so-called Western Text in: CBQ 26, 1964, 225–241; E. J. Epp, Coptic Manuscript G 67 and the Rôle of Codex Bezae as a Western Witness in Acts in: JBL 85, 1966, 197–212; ders., The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts, SNTS Monograph Series 3, Cambridge 1966; vgl. dagegen E. Haenchen u. P. Weigandt, The Original Text of Acts? in: NTS 14, 1967/68, 469–481

[7] Hoffentlich verzögert sich die Publikation dieser wichtigen Handschrift nicht noch weiter, nachdem Th. C. Petersen, der sie edieren wollte, am 14. 3. 1966 verstorben ist

[8] Die Berliner Handschrift der sahidischen Apostelgeschichte (P. 15926) bearbeitet und herausgegeben von F. Hintze und H.-M. Schenke, Berlin 1970 = TU 109

[9] vgl. auch P. Weigandt, Zwei griechisch-sahidische Acta-Handschriften: P 41 und O 236 in: Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung 3, Berlin 1969, 54–95 (= Materialien zur neutestamentlichen Handschriftenkunde 1)

[10] vgl. dazu demnächst die Arbeit von G. Mink, Die koptischen Versionen des Neuen Testaments. Die sprachlichen Probleme bei ihrer Bewertung für die griechische Textgeschichte in: Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung 4, Berlin 1972 (= Die alten Übersetzungen des Neuen Testamentes, die Kirchenväterzitate und die Lektionare)

unberechtigt koptische Lesarten angeführt werden oder fehlen. Er kann mehrfach ältere Arbeiten, vor allem von Merk, von Soden und Tischendorf verbessern. Zu seinen Ausführungen im einzelnen gäbe es manches kritisch anzumerken: das Kapitel ist ungleich angelegt, manches wird sehr breit dargestellt, anderes wieder sehr kurz abgehandelt (z. B. der Gebrauch der Präpositionen). Seine Terminologie, die offenbar noch auf der Grammatik von Steindorf basiert, ist teilweise neu zu formulieren. So wird z. B. der Possessivartikel als „Possessivadjektiv" (108) bezeichnet[11].

In Kapitel III (Die Textgestalt der koptischen Versionen der Apostelgeschichte 130–183) folgt eine Kollation der koptischen und griechischen Texte. Hierbei vermißt man bei der Kollation eine Reihe von griechischen Papyrushandschriften, die S. 198 vom Verf. genannt, aber nicht immer benutzt werden. Hierzu wäre inzwischen noch P 74 zu kollationieren.

In Kapitel IV (184–197) behandelt der Verf. das Alter der koptischen Versionen der Apostelgeschichte. Er spricht sich m. E. mit Recht für eine frühe Ansetzung der sahidischen Bibelübersetzung aus. Das beweisen vor allem Bibelzitate bei Pachom, besonders das Zitat von Acta 27,44 (195), und ebenso vertritt er eine frühe Übertragung ins Bohairische, was durch den Papyrus Bodmer III gestützt wird (197).

Im Schlußwort (198–200) bei der Besprechung der Stellung der koptischen Versionen zur „neutralen" und „westlichen" Textform vermißt man wieder das Eingehen auf die Acta-Handschrift der Pierpont Morgan Library, zumal deren Verwandtschaft mit dem „westlichen" Text umstritten ist. Auch die Probleme, vor die uns die Berliner Handschrift[12] stellt, konnten noch nicht dargestellt werden. Wir erhoffen uns daher vom Verf., dem unser Dank für seine mühevolle Arbeit gebührt, eine Neuauflage seines Buches, in die die genannten jetzt fehlenden Quellen und die neue Literatur eingearbeitet sind.

S. 7 A. 3 vermißt man den Hinweis auf W. C. Till, Coptic Biblical Texts published after Vaschalde's Lists in: Bulletin of the John Rylands Library 42, 1959, 220–240, zur Edition von B.M.Or. 7594 durch E.A.W. Budge (10) den Hinweis auf die Bemerkungen von H. Thompson, The new Biblical Papyrus. A Sahidic Version of Deuteronomy, Jonah and Acts of Apostles, from Ms.Or. 7594 of the British Museum. Notes and a Collation, London 1913, Printed for private Circulation. Zu den griechischen Lehnwörtern (23ff) vgl. jetzt auch die Ph. D. Arbeit von W. A. Girgis, Teildruck in: Bulletin de la Société d' Archéologie Copte 17, 1964, 63–73; 18, 1966, 71–96; 19, 1970, 57–88: Greek Loan Words in Coptic. Die sahidische Version der katholischen Briefe ist untersucht worden von K.-H. Schüßler, Epistularum Catholicarum Versio sahidica, Phil. Diss. Münster 1970. Manche Literatur, z. B. die Patrologie von Altaner, die Dialektgrammatik und sahidische Grammatik von Till, sollte dann nach den letzten Auflagen zitiert werden.

Größere Sorgfalt sollte auch dem Korrekturenlesen gewidmet werden. Dêr wird S. 19 Dayr, S. 20 Deir geschrieben. Die Worttrennung der koptischen Wörter läßt keinerlei Regeln erkennen. Zusammengehöriges wird an vielen Stellen getrennt, meist neigt der Verf. dazu, möglichst viele Wörter zusammenzuschreiben. Vokalstriche fehlen durchgängig. Es würde zu weit führen, alle Druckfehler hier aufzuführen. Vor allem wird der koptische Buchstabe Chāj nur auf S. 195 verwendet, auf allen anderen Seiten wird der H-Laut falsch durch den Buchstaben Theta wiedergegeben, so daß bei seinem Vorkommen immer zu prüfen ist, ob es für Theta oder Chāj steht. Man gewinnt daher den Eindruck, der Verf. hatte keine Möglichkeit, den Druck der Arbeit zu überwachen.

Münster Martin Krause

Die Humanität Jesu im Spiegel der Bergpredigt, hrsg. von Marianne Müssle. – München: Pfeiffer 1971. 168 S. (Pfeiffer Werkbücherei Nr 98, Abt. Geistliches Leben) kart. DM 11.80

Seit Jahren grassiert auf dem deutschen theologischen Buchmarkt eine Seuche, welche die Befallenen nach der ersten Erkrankung – wie den Rezensenten – eigentlich immun gemacht haben sollte: die Herausgabe von Sammelbänden. Herausgeber bedürfen eines außerordentlichen Qualitätsgespürs und entsprechender Kenntnisse des Urheber- und Vertragsrechtes, um minderqualifizierte Beiträge ablehnen oder wenigstens radikal überarbeiten zu können; viele Verleger müßten das schlechte Geschäft gewittert haben, weil sich Sammelbände kaum noch als gewinnbringende Auslandslizenzen verkaufen lassen, denn Übersetzer scheuen die Mühsal, verschiedenste Stile und damit auch Wortfelder in eine fremde Sprache zu übertragen. In den meisten Fällen sind auch Festschriften nicht mehr als Aufsatzfriedhöfe, und erst der jüngere Brauch, Wissenschaftler zur Herausgabe ihrer in Fest- und Zeitschriften vergrabenen Beiträge nach kritischer Prüfung erneut gesammelt vorzulegen, erfährt im kleinen Kreis der Kollegen und Seminarbibliotheken ein entsprechendes Echo. Von dieser herben Kritik – generell scheint sie auch die Schriftleitung dieser Revue aufgrund ihrer Besprechungshinweise zu teilen – sind auch in den seltensten Fällen Sammelbände nur unter einem strikt gemeinsamen Thema bei strenger Qualifikationsauswahl der Mitarbeiter verschont, wenn das gestrenge Image des Herausgebers zu härtester Disziplin herausfordert.

Alle diese negativen Kriterien oder nicht erfüllbaren Postulate treffen auf den o. a. Band zu. Die 12 Beiträge einer Sendereihe des Südwestfunks (1970) stammen von Otto Betz, Josef Blank, Walter Dirks, Walter Fürst, Manfred Krämer, Johannes Neumann, Gertrude und Thomas Sartory, Winfried Schneider, Franz-Josef Schierse, Gisela Uellenberg. Angeregt durch die Makarismen der Bergpredigt MT 5,1–12 unter dem saloppen Titel: Der „politische" Jesus (2. Aufl. bis 8. Tausend bereits 1969) – wer und was ist schon *nicht* politisch im heutigen Jargon? – mußte dem Goodseller wie beim Film ein Nachfolger in noch schlechterer Konzeption folgen. Denn entweder sollte man Mt 5–7 streng form- und redaktionsgeschichtlich aus der matth. Theologie und seiner Gemeinde her interpretieren – und dann kommt an den seltensten Stellen das heraus, was man den Autoren als „Humanität Jesu" vorher herauszuarbeiten abverlangt hatte, oder man hätte die beschworene Humanität Jesu besser aus anderen syn. Texten erheben lassen – was die Autoren auch immer wieder tun, indem sie auf andere Stellen „ausbrechen" oder ihre Textstelle nur zum Anlaß völlig freier, aber darin in manchmal recht origineller und überlegenswerter Weise (Uellenberg, Dirks) assoziativer Gedanken nehmen.

Diese Zwangsjacke zeigt sich auch – teils mehr, teils weniger in den *literarischen Gattungen* der einzelnen Beiträge. Läßt der Verlag weder in der Titelei noch im Klappentext erahnen, daß es sich um eine *Hör*funkreihe handelt, so entsprechen die Autoren diesem Medium teils mehr – M. *Krämer* mit seinem von Beispielen übermäßig gespickten Beitrag über das Tötungsverbot mit einer penetrant oberflächlichen Klassifizierung von „Kriminellen und Pathologen" (33, 36); *W. Schneider* mit seinem studentisch unbekümmerten Geplauder (Verf. ist Jahrgang 1914!) über die uneinsichtige Verbindlichkeit von Schrift und Religion bei der Frage des Konsumzwangs vor dem „Anspruch auf Glück" (der sich mir nur schwerlich aus Mt (6,1–4., 16–34 par ablesen läßt) – teils weniger (– wie *J. Neumann, J. Blank, G. Uellenberg, W. Dirks* (der ja als alter Hase das Medium Funk bestens im Griff haben dürfte). Zwischen diesen beiden Polen scheinen mir die Beiträge des Ehepaars *Sartory* und *O. Betz* zu stehen. Wollen und sollen sie etwa das sein, was der Klappentext als neue „Volksfrömmigkeit" preist, die „von einer dogmatischen Veranschaulichung sich lossagend . . . heutige(n) Mensch(en) angesichts einer gefährdeten Welt allen Ernstes die ethische Dimension des Lebens und der Botschaft Jesu freilegen und sie für die Humanisierung fruchtbar machen" will? Was hier „freigelegt wird" über das Gebet Jesu zu seinem Vater und über das Bittgebet, über Freiheit, Mündigkeit, Strafvollzug etc. wird einfach in die matth. Bergpredigt hineininterpretiert, weil es der Titel halt so vorschreibt, aber dem Text wird bei aller Freiheitseuphorie Gewalt angetan, ja er wird – wie in einer Gehirnwäsche – in sein Gegenteil umgedeutet. Nicht als ob die Sachaussagen falsch wären, aber leider lassen sie sich nun einmal nicht aus der Bergpredigt, sondern wohl nur aus den Paulusbriefen ablesen, aber diese waren ja nicht gefragt. Gerade das, was anderen Orts verpönt wird (Blank, 158ff) – die Verabsolutierung eines Wortlautes, um ihn ins Gegenteil zu wenden – wird mit erheblich abweichender Aussage hier fleißig praktiziert, vor allem indem man parallele Worte Jesu einfach unter den Tisch wischt. Wenn das die moderne Volksfrömmigkeit ist, dann möge uns Gott (pardon den gibt es ja hier nicht!) den guten alten Rosenkranz retten. Denn solche Verabsolutierung einer heute modischen theologischen Richtung – und mag es sich auch nur in der Form der rethorischen Frage anbiedern – kann es wohl mit kirchlichen Absolutheitsansprüchen aufnehmen.

Um so beachtenswerter scheinen mir jene Beiträge zu sein, die methodisch sauber gearbeitet entweder von wirklichen Fachkenntnissen (J. Blank, F.-J. Schierse, J. Neumann) oder der Fähigkeit zur logisch stringenten Ableitung von Gedanken (W. Dirks, G. Uellenberg) getragen sind.

J. Blank weiß – ohne dem Text Gewalt anzutun, wie aber vor ihm schon holländische Theologen taten – aus Mt 7,21ff die Priorität der Orthopraxis vor der Orthodoxie zu entwickeln. Dabei wird zunächst, exegetisch sauber, die ntl. Textaussage analysiert

[11] Weitere Einzelheiten wird G. Mink in seiner in A. 10 genannten Arbeit verbessern

[12] vgl. A. 8

und das Ergebnis dann durch die Dogmengeschichte hindurch – hier gibt es sicher auch andere Beobachtungen – bis in die Gegenwart hinein verfolgt. So könnte man sich aktualisierte Schriftauslegung vorstellen.

Noch deutlicher zeigt F. J. Schierse, wie man durch beharrliches „Bleiben am Text" und seinem religions- und zeitgeschichtlichen Hintergrund zunächst einmal biblische Formulierungen ihrer heutigen Verniedlichung entkleiden (zoologische und botanische Bildersprache) und dann auf damals wie heute brennende Probleme eingehen kann, ob sich Unterscheidungsmerkmale des Christlichen (echte und falsche Propheten) zwischen der Botschaft Jesu damals wie heute finden lassen. Da das eindeutig nicht der Fall ist, ergeben sich folgenreiche Konsequenzen für das Verhalten der Kirche zu ihrer oft unbequemen Theologie: wie weit muß sie einer neuen oder gar modischen „Theologie" Raum lassen, ohne zu verurteilen?

Den Übergang von den sauberen Exegesen mit Gegenwartsbezug zu den Beiträgen, die *anhand* eines Schriftwortes Neues zu sagen verstehen, bildet W. Dirks. Er ist der einzige, der – am Problem der Forderung nach Feindesliebe – bei den Antithesen der Bergpredigt das „christliche Paradox" (56) der Forderung Jesu stehen läßt und die unaufhebbare Spannung zwischen Sollensnorm des Christlichen und der menschlichen Möglichkeit nicht verharmlost, sondern dort kapituliert, wo es keine logische Erklärung mehr gibt, wenn man ehrlich bleiben will.

Besonders erwähnt seien aber vor allem noch zwei Beiträge: Der Tübinger Kirchenrechtler J. Neumann stellt sich dem ntl. Problem der Unzuchtsklausel, ohne es exegetisch wegzudiskutieren, geht ihm vielmehr in der praktischen Auslegungsgeschichte nach. Auch für manchen Kenner der Eherechtsgeschichte ist es frappierend zu sehen, mit welch knapper Klarheit Neumann diesem Recht nachweist, wie, wenn es um den Nutzen der Kirche geht, auch naturrechtlich gültige und vollzogene Ehen geschieden wurden und wie sich die Kirche zum Wächter über die Barmherzigkeit Gottes aufspielte, und zwar bis heute: „Mit der Radikalität und Menschlichkeit Jesu haben diese Normen nicht, aber sehr viel mit dem Gesetz des Moses zu tun" (114).

Für den Rez. am beeindruckendsten ist aber wohl der Beitrag der Journalistin G. Uellenberg über die Relationen von Freiheit, Gesetz, Notwendigkeit, Herrschaft, Rechtmäßigkeit, Gewalt, Radikalisierung. Mit faszinierender logischer Stringenz und Folgerichtigkeit werden diese für das Zusammenleben der Menschen unverzichtbaren Größen in Beziehung zueinander gebracht und schließlich in der Menschwerdung Gottes als denkbare coincidentia oppositorum von der Botschaft Jesu her und dem Herrschaftsverzicht seines Gottes aus als Verständnismöglichkeit exemplifiziert. Der Beitrag Frau Uellenbergs kann methodische und inhaltliche Anstöße für eine neue systematische Theologie und Dogmatik bieten: nicht im Schlepptau der Exegese, sondern als die biblische Botschaft resorbiert habendes Weiterdenken dieser Aussage in die Kategorien unserer Begrifflichkeits- und Erfahrungswelt hinein – ohne anbiedernden Exegetismus und ohne den Zwang, sich immer wieder an Belegstellen zu vergewissern. Abschließend könnte man die relativ ausführliche Stellungnahme zu einem nicht sonderlich aufregenden Sammelband so motivieren: um der „wenigen Gerechten", sprich Richtigen (sc. Beiträge), willen sollte man das Buch nicht verdammen, denn auch Abraham rang mit Jahwe um Sodom (vgl. Gen Kap. 18f). Vielleicht sind solche Sammelbände der Komposthaufen unserer Zeit, aus deren Satz die wenigen überlegungswürdigen Denksätze und -entwürfe hoffentlich zu eigenen ganzen Darstellungen hervorsprießen können.

Würzburg Paul Neuenzeit

Weijenborg, Reinoud OFM: **Les lettres d'Ignace d'Antioche.** Étude de critique littéraire et de théologie. – Leiden: E. J. Brill 1969. 474 S.

Es ist kein Verbrechen, wenn man die Ignatiusbriefe, die so seltsam reif in ihrer Theologie, dazu in einer merkwürdig mysterienhaften Art formuliert sind, deren Überlieferung überdies noch manche ungelöste Schwierigkeiten bietet, einem Evagrius von Antiochien zuschreibt, der dann mit Evagrius Ponticus gleichgesetzt wird. Ignatius von Antiochien ist um 110 gestorben. Evagrius Ponticus wird zwischen 346 und 399 datiert. W. wagt diese Hypothese. Natürlich fragt es sich, ob er sie beweisen kann.

Wer sich in der Überlieferung der Ignatiusbriefe einigermaßen auskennt, der weiß, daß die längere Rezension der Briefe, etwa um 360, vielleicht durch einen Halbarianer, oder um 400, vielleicht durch einen Apollinaristen aus Syrien, überarbeitet, um sechs neue Briefe vermehrt wurde und daß sich zu dieser längeren Rezension von Briefen noch vier weitere Briefe mittelalterlicher Machart, vielleicht im 12. Jh., gesellten, die sich mit einer vor dem 9. Jh. verfaßten lateinischen Übersetzung der längeren Rezension verbanden. Die kurze, nur in griechischer Sprache erhaltene Rezension im Codex Mediceo-Laurentianus in Florenz (11. Jh.), die als beste gilt, enthält den Römerbrief nicht. Dieser wurde dann im Codex Parisinus-Colbertinus Graecus 1451 (10. Jh.) aufgefunden, hineinverflochten in eine Erzählung des Martyriums des Ignatius. In syrischer Sprache sind die Briefe an die Epheser, Römer und an Polykarp in einer noch kürzeren Rezension erhalten, die als Auszug aus einer kürzeren griechischen oder einer älteren syrischen Übersetzung zu gelten hat.

Die kurze griechische Rezension hat sich ziemlich allgemein als echt durchgesetzt. Die längere gilt als Bearbeitung aus der 2. Hälfte des 4. oder dem Beginn des 5. Jahrhunderts. Natürlich hat es nie an Gegnern für diese Aufstellungen gefehlt, deren ergänzungsbedürftige Liste man in der Edition von Bihlmeyer (S. XXXIV) nachsehen mag.

Nach W. ist die kürzere, allgemein, mit den angeführten Einschränkungen, als echt anerkannte Rezension eine überlegte, bewußt konstruierte Bearbeitung der einzig echten längeren Rezension, als deren Verf. man dann, allerdings nur in einer sehr beschränkten Bedenkenlosigkeit, den Evagrius Ponticus nennen kann.

Seinen Beweis führt W. in einer bestürzenden Ausschließlichkeit mit den Mitteln der inneren Kritik. Sein Beweis gründet auf einer Gegenüberstellung der kurzen und der langen Rezension des einen Epheserbriefes. Auf über dreihundert Seiten sucht W. auf der jeweils linken Seite von dem Vorrang des längeren Textes aus die Unterschiede der Rezensionen zu deuten. Auf der rechten Seite werden diese Unterschiede unter der Voraussetzung des Vorranges des kürzeren Textes untersucht. Das ist ein mühsamer Prozeß, den nachzuvollziehen nicht gerade einfach ist. Das Ergebnis spricht nach W. für den Vorrang der längeren Rezension. Abgesehen davon, daß die beiden zugrundeliegenden Texte sicher zu absolut als feste Einheiten genommen werden, die ihren Niederschlag in zwei einzelnen griechischen Manuskripten gefunden haben sollen, hat man immer wieder den Eindruck, daß für W. der Beweis schon erbracht ist, bevor er ihn überhaupt beginnt. Sicher ist auch ein einzelner Brief eine viel zu knappe Grundlage für die von W. formulierte Hypothese. Sehr merkwürdig berührt das ziemlich lückenlose Fehlen der Auseinandersetzung mit den früheren Arbeiten über Sprache und Theologie des Ignatius.

Vielleicht noch bedrückender ist eine kaum für möglich gehaltene Vernachlässigung der äußeren Kritik, die doch mit der inneren Kritik Hand in Hand gehen müßte, und, wenn es um Handschriften geht, zunächst wenigstens, d. h. solange nicht mit Sicherheit das Gegenteil erwiesen ist, den Vorrang hat. Natürlich wird so auch der Polykarpbrief unecht, des Zeitgenossen und Freundes des Ignatius, der den Philippern auf ihren Wunsch die von Ignatius an ihn selbst gerichteten Briefe zusammen mit andern Briefen des Ignatius gesandt hat. Auch das Zitat einer Stelle aus Röm (4,1) bei Irenäus, ohne Angabe des Verf., wie die ausdrücklich als Ignatiuszitate bezeichneten Zitate von Röm 7,2 und Eph 19,1 bei Origenes entfallen. Und Lukian von Samosata kann in seinem Peregrinus unmöglich auf Ignatius angespielt haben. Vor allem aber muß der Kirchenhistoriker Eusebius ausgeschaltet werden, der (KG 3,36,3ff) eine feste Sammlung von sieben Briefen kennt und deren Inhalt skizziert. Wir haben keine Briefe aus dem zweiten Jahrhundert die eindeutiger von der äußeren Kritik her als echt zu bezeichnen wären. W. hat diese Bezeugung sicher nicht erschüttert ...

Natürlich sind nicht alle texkritischen Probleme in der Überlieferung der Ignatiusbriefe gelöst. Aber daß seine Sprache (Schlier!) und seine theologischen Gedanken (man darf sich ruhig noch auf Rackl beziehen!) für die Zeit des Ignatius unmöglich seien, das müßte doch erst bewiesen werden. Vielleicht trägt das Bemühen W.s dazu bei, daß jüngere Gelehrte sich an die Arbeit machen.

Hennef (Sieg) Josef Barbel CSSR

Die Gnosis. 1. Bd: Zeugnisse der Kirchenväter. Unter Mitwirkung von Ernst Haenchen und Martin Krause eingeleitet, übers. und erläutert von Werner Foerster. 2. Bd: Koptische und mandäische Quellen. Eingeleitet, übers. und erläutert von Martin Krause und Kurt Rudolph. – Zürich – Stuttgart: Artemis 1969 u. 1971. 488 u. 500 S. (Die Bibliothek der Alten Welt, Reihe: Antike und Christentum) Lw. DM 43.– u. DM 58.–

Es ist Ausdruck eines weit verbreiteten Interesses an der Gnosis, wenn der Artemis-Verlag es unternimmt, einer breiteren Öffentlichkeit in einer nicht ganz billigen zweibändigen Ausgabe eine Sammlung gnostischer Texte vorzulegen, zumal bereits eine deutsche Anthologie solcher Texte vorhanden ist (R. Haardt, Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse, Salzburg 1967) und auch durch das 1955 in 4. Auflage erschienene Buch von H. Leisegang, Die Gnosis, Stuttgart (1. Aufl. 1924) schon ein Großteil der hier vorgestellten Quellen in deutscher Sprache zugänglich gemacht worden war. Eine Sammlung von Kirchenvätertexten zur Gnosis in der Ursprache gab W. Völker 1932 heraus (Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis, Tübingen). Dem Interesse der Öffentlichkeit an den oft dunklen, die Neugierde herausfordernden und zu esoterischer Interpretation verleitenden Texten entspricht eine beträchtliche wissenschaftliche Tätigkeit, die nicht zuletzt durch den Fund neuer gnostischer Originalschriften koptischer Sprache angeregt worden ist.

Der erste Band der hier vorzustellenden Ausgabe bringt in der Übersetzung von W. Foerster die Referate der Kirchenväter, geordnet nach den Schulhäuptern und Gruppen. Von E. Haenchen stammt die Bearbeitung des Buches Baruch (Hippolyt, Ref. V 26f), M. Krause hat zu diesem Band die Übersetzung und Kommentierung des kopt. erhaltenen Apokryphon des Johannes beigesteuert, das den Barbelognostikern zugeschrieben wird. Der Herausgeber Foerster hat es weiter unternommen, ausgehend vom Bild des im Schmutz liegenden Goldes – einer Veranschaulichung der gnostischen Auffassung, daß im Menschen ein von der Welt festgehaltener göttlicher Teil existiert – in die Gnosis einzuführen und die von ihm übersetzten Texte zu erklären.

Der zweite Band enthält eine von M. Krause bearbeitete Auswahl koptischer Quellen, weiter eine Sammlung mandäischer Texte, die wir K. Rudolph verdanken, und schließlich ein wertvolles Register gnostischer Begriffe, das für die Kirchenväter und die koptischen Schriften Foerster, für den mandäischen Teil Rudolph bearbeitet hat. Ein Stellenregister und eine Übersicht über die ausgewählten Texte beschließen den Band.

Der Wert des Werkes liegt in der guten Darbietung der Kirchenväterreferate durch einen erstklassigen Kenner des Stoffes, vor allem aber in der den heutigen Stand der Forschung widerspiegelnden Auswahl koptischer und mandäischer Texte durch zwei Fachleute, deren besonderes Arbeitsgebiet die jeweils behandelte Thematik ist. M. Krause ist wesentlich beteiligt an der Edition der 1945/6 gefundenen gnostischen Bibliothek von Nag Hammadi, K. Rudolph ist als kompetenter Kenner der mandäischen Religion bekannt.

Krause berichtet zunächst über den Fund und den Stand der Publikation. Seine Auswahl umfaßt die Apokalypse Adams aus Codex V, den Eugnostosbrief, der auch in einer christlichen Überarbeitung, der „Sophia Jesu Christi", vorliegt, aus Codex II die Schrift „Das Wesen der Archonten", die kürzlich von R. Bullard ediert worden ist (Berlin 1970 = Patristische Texte und Studien 10), das bereits seit längerem bekannte, valentinianischen Kreisen zugeschriebene Evangelium Veritatis, die Abhandlung über die Auferstehung in Codex I, das für die gnostische Sakramententheologie wichtige Philippusevangelium, die den Titel „Die Exegese über die Seele" tragende Abhandlung aus Codex II und das gleichfalls aus Codex II stammende sog. Thomasbuch. Drei Schriften (der Eugnostosbrief, die Exegese über die Seele und das Thomasbuch) wurden erstmals zugänglich gemacht. Für die Exegese über die Seele und das Thomasbuch verweist Krause auf seine bald erscheinende Edition (Abh. d. Deutsch. Arch. Inst. Kairo, Kopt. Reihe, Bd II) und für den Eugnostosbrief auf eine in Vorbereitung befindliche Synopse des Eugnostosbriefes und der Sophia Jesu Christi. – Rudolph referiert umfassend über Weltverständnis, Anthropologie, Soteriologie, Liturgie und Ethik der Mandäer und belegt seine Ausführungen durch eine Auswahl aus den Quellen.

Die Schwächen des Werkes fallen nicht allzusehr ins Gewicht. Gewünscht hätte man sich eine drucktechnisch bessere Trennung von Kommentar und Übersetzungsteil. Die Fundstellen der Kirchenvätertexte sind erst ganz zum Schluß in einem gesonderten Verzeichnis angegeben. Man erwartet einen Hinweis auf die benutzte Edition bereits an den entsprechenden Stellen des ersten Bandes. Ein Druckfehler findet sich Bd I, S. 71, Z. 18.

Manche sprachlichen Härten liegen in der Konsequenz der von Krause erstrebten äußersten Genauigkeit (vgl. Bd II, S. 15). Offensichtlich wollte der Übersetzer manchmal nicht der Deutung vorausgreifen. Eine Auswahl manichäischer Texte, wie sie sich etwa bei R. Haardt findet, hätte wohl zu weit geführt und den Umfang der Bände übermäßig anschwellen lassen.

Das zweibändige Werk markiert gut den Stand unserer augenblicklichen Kenntnis der gnostischen Quellen. Es empfiehlt sich als Arbeitsinstrument für den Interessierten und den Forscher, der vor allem den Wert der Auswahl kopt. u. mandäischer Texte zu schätzen weiß und der sich gerne des Registers gnostischer Begriffe bedienen wird.

Münster Theofried Baumeister

Ruether, Rosemary Radford: **Gregory of Nazianzus.** Rhetor and Philosopher. – Oxford: At the Clarendon Press 1969. VIII, 184 S. DM 17.74

Ausgehend von der Rivalität zwischen der antiken Rhetorik und Philosophie, untersucht die Verf. Leben und Werk des Kirchenvaters Gregor von Nazianz, in dessen Schrifttum der Jahrhunderte alte Gegensatz von Rhetorik und Philosophie in veränderter Form neu zutage tritt.

Von der Themenstellung her ergibt sich die Gliederung des Buches wie folgt:

I. Der Gegensatz der Kulturen in Gregors Leben
II. Gregor von Nazianz als Rhetor
III. Gregor von Nazianz und das philosophische Leben
IV. Bewußte Einstellungen zu Rhetorik und Philosophie in den Schriften Gregors von Nazianz.

In Kap. I werden die bekannten Tatsachen aus Gregors Leben dargestellt: Seine Ausbildung zum Rhetor auf den besten Hochschulen der Zeit und sein beständiges Schwanken zwischen der öffentlichen Wirksamkeit und der mönchischen Zurückgezogenheit, die im Lichte der antiken Problematik als Spannung zwischen den beiden Lebensidealen Rhetorik und Philosophie erscheinen. Aufbauend auf den einschlägigen Arbeiten von Guignet über Gregor von Nazianz (1911) und Méridier über Gregor von Nyssa (1906), untersucht Kap. II den Einfluß der Rhetorik auf Gregors Stil und Denken, wobei nach Vokabular, Syntax und Redefiguren vor allem Bilder und Vergleiche, Gedankenfiguren sowie der Einfluß sophistischer Theorien auf Epideiktik und Epistolographie untersucht werden.

Kap. III handelt unter den Überschriften Kosmologie und Anthropologie, philosophisches und aktives Leben, Askese und Kontemplation über Herkunft und Stellung des Menschen in der Welt sowie über Mittel und Wege zur Erreichung des ihm von Gott gesteckten Zieles. In Kap. IV geht es um das Problem, daß Gregor in Denken und Stilempfinden zwar eine tiefe Prägung durch die zweite Sophistik erfahren hat, daß aber seine expliziten Äußerungen häufig einen scharfen Trennungsstrich zwischen Christentum und Rhetorik als heidnischem Kulturprodukt ziehen. Neben der Unaufrichtigkeit, die in einer solchen Haltung steckt, ist es vor allem eine Auswirkung der noch nicht abgeschlossenen Auseinandersetzung zwischen der kultivierten Antike und dem einfachen, kulturlosen Christentum, in deren Verlauf eine förmliche antikulturelle Tradition in der Kirche entstand. In ihrem Bestreben, auch die gebildeten Schichten des Heidentums zu bekehren, hinderte das aber die Kirche nicht daran, sich selbst jenen gegenüber als kulturtragende Macht zu präsentieren und die höhere Philosophie und Rhetorik für sich zu reklamieren. Dazu paßt, daß Gregor gegenüber gebildeten Heiden seine eigene Bildung herausstreicht und bezüglich der heidnischen Literatur die Parole ausgibt: „Meide die Dornen, pflücke die Rose" und gegen eine undifferenziert antikulturelle Einstellung unter Christen Front macht. Ein anderer schwerwiegender Grund, der für Gregor die offene Anerkennung der Rhetorik so schwer machte, liegt darin, daß die Häretiker mit ihr viel Mißbrauch trieben und daß die Rhetorik für den Prediger ganz allgemein eine Versuchung zur Effekthascherei darstellte. Dieselbe zwiespältige Haltung findet sich bei Gregor auch gegenüber der Philosophie. Einerseits kennt er Philosophen aus erster Hand und benutzt ihre Erkenntnisse zur Klärung des christlichen Glaubens, andererseits, soweit er die griechische Philosophie nicht einfach als verächtlich darstellt, hält er an der frühchristlichen Leihhypothese fest, nach der die Philosophen ihre wahren Erkenntnisse aus der Offenbarung entliehen haben sollen. So ist Gregor zu einer einheitlichen Haltung gegenüber Philosophie und Rhetorik nicht in der Theorie, wohl aber auf der existenziellen Ebene gekommen. Da allerdings ist die Synthese zwischen Christentum und Hellenismus vollkommen.

In erster Linie sieht die Verf. in Gregor den Rhetor, in zweiter Linie den Philosophen. Dementsprechend widmet sie zwar der Behandlung der Rhetorik den breitesten Raum, aber in ihrer

gleichzeitig auf die Philosophie gerichteten Sichtweise vermag sie die bisher noch nicht so klar erkannte innere Nähe der Rhetorik zur Theologie Gregors aufzudecken und die Sprache als angemessenen Ausdruck der Gedanken darzustellen. So bildet die Theologie, besonders die Lehre von der Menschwerdung und Erlösung, mit ihren Antithesen und Paradoxien die gedankliche Grundlage für den häufigen Gebrauch von Parison und Oxymoron (66.83f). Damit hängt der andere erfreuliche Umstand zusammen, daß Gregor hier konsequent als griechischer Christ gesehen ist, der in seinem Denken und Fühlen ganz vom Hellenismus geprägt ist, soweit dieser nur irgendwie mit dem christlichen Anliegen vereinbar ist. Man wird daher immer wieder gern zu dem so anregenden und klugen Buch greifen, das, was in der neueren patrologischen Forschung nicht gerade häufig vorkommt, mit sehr viel Verständnis und Liebe für die sonst so beargwöhnte Rhetorik geschrieben ist, selbst wenn einige Ergebnisse noch der Überprüfung und Korrektur bedürfen. So dürfte schon nach den Vergleichen mit Plotin (131) die Stellungnahme zu der Frage, ob Gregor den zeitgenössischen Platonismus, insbesondere Plotin gekannt habe, nicht so negativ ausfallen. Immerhin ist für Gregors Freund Basilius die Kenntnis Plotins durch P. Henry nachgewiesen. Für Gregor selbst muß in dieser Frage erst noch das Ergebnis der weiteren Diskussion abgewartet werden. Was das von der Verf. so schmerzlich vermißte Anerkenntnis einer direkten Abhängigkeit christlicher Ideen von ihren klassischen Vorfahren betrifft (167), so müssen wir berücksichtigen, daß es sich nach der Vorstellung der Kirchenväter bei solchen Übernahmen allenfalls um Mittel zur tieferen Erfassung des in der Offenbarung enthaltenen Glaubensgutes handeln konnte, nicht um völlig neue Glaubensinhalte, selbst wenn uns heute eine solche Unterscheidung im einzelnen meistens fragwürdig sein mag. Bedenkt man schließlich noch die Polarisation zwischen Christentum und Neuplatonismus im 4. Jh. sowie die schrankenlose Verwendung der griechischen Philosophie durch die Häretiker, so kann man ermessen, wie schwer selbst das Eingeständnis der Instrumentalfunktion philosophischer Erkenntnisse für die Kirchenväter gewesen sein muß. Vielleicht ist der ganz und gar kirchlich eingestellte Gregor von Nazianz in dieser Hinsicht sogar bis an die Grenze des Möglichen gegangen. Völlig zu Unrecht wird geleugnet, daß es um 380 in Konstantinopel Novatianer gab (80). Nicht erst seit H. J. Vogt, Coetus sanctorum (Bonn 1968) weiß man, daß die Novatianer zu der Zeit mehrere Kirchen in Konstantinopel hatten. Die Zitation neutestamentlicher Ereignisse durch Gregor mag unter rhetorischem Blickwinkel als bildliche Darstellung des inneren Lebens erscheinen (104), mit mindestens ebenso gutem Recht ist sie aber nach der Mysterientheologie Odo Casels Ausdruck der Vergegenwärtigung der Heilstaten Christi im kultischen Gedächtnis der Kirche.

Zum Schluß noch einige Hinweise. Das für den Athener Rhetor Julian von Kaisareia angegebene Todesdatum 463 ist in jedem Falle falsch (20). Nach K. Gerth, RE Suppl. 8 (1956) 756 ist Julian etwa um 340 gestorben. An Druckfehlern sind zu vermerken: 364D – 65B statt 85B (61); θεούμενον statt θεουμενον (62); οὗ statt οὐ (85.)

Münster Heinz Althaus

Sanderlin, David: **The Mediaeval Statutes of the College of Autun at the University of Paris.** – Notre Dame, Indiana, USA: The Mediaeval Institute University of Notre Dame 1971. 117 S. (Texts and Studies in the History of Mediaeval Education Bd 13) br.

Die Geschichte der mittelalterlichen Studienkollegs ist ein wichtiges und aufschlußreiches Kapitel der Geschichte der mittelalterlichen Universität, Wissenschaft und Bildung. Neben der Sorbonne und den bekannten Studienhäusern der Orden bestanden an der Pariser Universität eine Reihe anderer Kollegs, die das wissenschaftliche Leben mitgestalteten, z. B.: das Kolleg von Autun, Boissy, Ludwig d. Gr., Magister Gervais, Montaigu, St. Michael. Die vorliegende Dissertation aus dem von Prof. A. L. Gabriel geleiteten „Mediaeval Institut" an der Universität Notre Dame (Indiana, U.S.A.) ist eine kritische Edition verschiedener Statuten des Kollegs von Autun mit einer kurzen Einführung über die Gründung und Geschichte des Kollegs.

Am 1. August 1341 gründete Kardinal Petrus Bertrandus (1280–1348), der vor allem als Kanonist bekannt ist, das Kolleg von Autun, indem er seine an der rue-Saint-André-des Arts (nahe der Seine) in Paris gelegenen Gebäude samt der Marienkapelle als ‚domus scolarium' stiftete und mit einem jährlichen Einkommen von 200 Pariser Pfund ausstattete. Papst Benedikt XII. bestätigte diese Stiftung. Die Stiftungsurkunde enthält zugleich auch die Gründungsstatuten des Kollegs, dem ein graduierter Weltgeistlicher der theol. Fakultät als Heimleiter *(magister seu provisor)* und ein Hauskaplan *(capellanus)* vorstanden und das 15 Scholaren – je fünf der Theologie, des kanonischen Rechtes und der Philosophie – aufnehmen konnte. Mit Urkunde vom 29. Oktober 1345 revidierte er die ursprünglichen Statuten, trennte das Amt des Heimleiters von dem des Magisters und verband es mit dem des Hausgeistlichen; ferner fügte er der Stiftung zwei weitere Gebäude und zusätzlich c. 107 Pfund Jahreseinkommen hinzu. Nach dem Tode des Kardinals unterstützten andere Persönlichkeiten der Kirche und des Staates das Kolleg durch weitere Stiftungen von Gebäuden, Renten und Büchern.

Die Stiftungs-Statuten von 1341 und 1345 stammen von Kardinal Petrus Bertrandus; sie bezeugen ebenso dessen originelle Vorstellungen über die Leitung des Kollegs, vor allem bezüglich des von ihm *de novo* geschaffenen Amtes des *provisor* (69), wie auch die konkrete wirtschaftliche und wissenschaftliche Lebensform der Kolleg-Scholaren, die unmittelbar, bzw. durch die von ihnen bestimmten Sprecher bei der Aufnahme neuer Studenten, bei der Wirtschaftslage und Abrechnung und nicht zuletzt bei der Wahl des Heimleiters mitwirkten. In das Kolleg durften nur französische Scholaren aufgenommen werden; Theologie- und Rechtsstudenten durften über kein Jahreseinkommen von mehr als 25 Pariser Pfund verfügen; die Studenten der *artes* durften nicht mehr als 15 Pfund jährlich haben. Der Aufenthalt im Kolleg war zeitlich durch die für das Graduiertenstudium feststehenden Termine begrenzt, so daß in der Regel der Theologe bis zur Sentenzenlesung (im 10. Studienjahr), der Kanonist bis zum Doktorat bzw. Lizenziat (im 7. Jahr) und der Philosoph bis zum Magisterium (im 7. Jahr) im Kolleg bleiben konnten. Ausnahmen faßt das Statut von 1345 zusammen. – Schade, daß in der Einleitung die den Studiengang betreffenden Statuten nicht näher untersucht wurden! Die Statuten von 1491, deren Autor unbekannt ist, enthalten viele disziplinarische Vorschriften und verraten eine beachtliche Verwilderung der Sitten unter den Scholaren.

Der Edition der Statuten von 1341 liegt das Original aus Paris, Archives Nationales, M. 78 zugrunde, den beiden anderen Kopien des 15. bzw. 16. Jhs. Der Text ist sorgfältig erarbeitet, übersichtlich gestaltet und perfekt gesetzt. – Einige Personennamen, Ortsangaben und monetären Bezeichnungen hätten verdeutlichende Anmerkungen verdient. Die Dekretale Benedikt XII. an Kardinal Petrus Bertrandus (58f) sollte ebenfalls auch nach den kritischen Registern und Ausgaben der päpstlichen Dekretalen verifiziert werden.

Bochum Ludwig Hödl

Albertus Magnus O.P.: **De caelo et mundo.** Hrsg. von Paulus Hossfeld. – Münster: Aschendorff 1971. XXIV, 341 S. (Alberti Magni Opera omnia, Tomus V pars I) kart. DM 154.–

Der neuerschienene Band der Kölner Albertus-Ausgabe, in der Reihenfolge des Erscheinens Bd 9, enthält ebenso wie die vorausgehenden Bände einen Teil der großen Aristoteles-Paraphrase, den Kommentar zu *De caelo et mundo.* Der Herausgeber, Paul Hoßfeld, konnte die Vorarbeiten von Albert Chaudre verwerten, der die Ausgabe übernommen hatte, sie aber nicht vollenden konnte († 1953). Die Prolegomena informieren in der gewohnten zuverlässigen Weise über Anlaß, Zeit und Ort der Abfassung, über die Übersetzungen, die Albert seinem Kommentar zugrunde legte, über die benützten Quellen, über die handschriftliche Überlieferung des Kommentars, über den Wert der Handschriften und über die Methode der Ausgabe.

Albert berichtet in der Einleitung zu seinem Physikkommentar, daß er seit mehreren Jahren von seinen Ordensbrüdern gebeten wurde, für sie einen Kommentar zu den naturphilosophischen Schriften des Aristoteles zu verfassen. Diesem Drängen verdankt unser Kommentar, der sich sachlich und zeitlich an den Physikkommentar anschließt (secundus liber nostrarum Naturarum, p. 1,6–7), seine Entstehung. Die Abfassung fällt in die ersten Jahre des sechsten Jahrzehnts des 13. Jh., wahrscheinlich in die Jahre 1251–54. Daß Köln der Ort der Abfassung ist, ergibt sich aus einer Anspielung im 5. Buch des Physikkommentars, der in dem noch zu erwähnenden Autograph dem Kommentar zu De caelo et mundo unmittelbar vorausgeht, und aus einer ausdrücklichen Bemerkung in der Schrift De natura locorum, die in dem Autograph auf den Kommentar zu De caelo et mundo unmittelbar folgt: „Agrippinam, quae nunc Colonia vocatur, in qua istud

volumen compositum est." Von 1248–1254 war Albert Lector am Generalstudium in Köln.

Als Textvorlage für die Abfassung seines Kommentars benützte Albert hauptsächlich die aus dem Ende des 12. Jh. stammende arabisch-lateinische Übersetzung des Gerhard von Cremona († 1187). Es gab noch eine zweite, jüngere arabisch-lateinische Übersetzung aus der Hand des Michael Scottus (um 1230). Auch diese benützte Albert für seine Erklärung. In der vorliegenden Ausgabe sind die aus beiden Übersetzungen in den Kommentar übernommenen Ausdrücke durch Kursivdruck hervorgehoben. Die Übersetzung des Gerhard von Cremona wurde dem Kommentar Alberts beigegeben. Den Text dieser Erstausgabe erstellte Ilona Opelt, die auch am Schluß der Prolegomena über die von Gerhard benützte arabische Vorlage, über die handschriftliche Überlieferung seiner Übersetzung und über die Methode der Ausgabe berichtet. Es war keine leichte Aufgabe, aus den 98 bekannten Hss., die im „Aristoteles Latinus" verzeichnet sind, einen zuverlässigen Text herzustellen. Die Herausgeberin hat zahlreiche Hss. mit dem arabischen Text (nach der Ausgabe von Abderrahman Badawi, Kairo 1961) verglichen, zwölf der besten davon ausgewählt und von diesen drei für die Textgestaltung hauptsächlich verwendet: Aosta, Seminarbibliothek (ohne Nummer), s. 12; Paris, Bibliothèque Nationale 6325, s. 13; Erfurt, Amplon. Fol. 31, s. 13. Die Übersetzung des Michael Scottus liegt in der Aristotelesausgabe von Venedig (1560) gedruckt vor. In dem Kommentar Alberts finden sich auch einzelne Ausdrücke, die aus einer griechischen Vorlage zu stammen scheinen und teilweise mit der griechisch-lateinischen Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke übereinstimmen. Diese Übersetzung konnte Albert jedoch für seinen Kommentar noch nicht benützen, da sie erst um 1260 entstanden ist. Der Herausgeber nimmt an, daß diese Ausdrücke auf Interlinear- oder Randbemerkungen zurückgehen, die Albert in seinem Exemplar der arabisch-lateinischen Übersetzung vorfand. Auf die Frage, ob vielleicht eine Beziehung zu der griechisch-lateinischen Übersetzung des Robert von Grosseteste († 1253) besteht, von der nur Bruchstücke bekannt sind, geht der Herausgeber nicht ein.

Die Hauptquelle, die Albert für seinen Kommentar benützte, ist der Kommentar des Averroes zum gleichen Buch, der ihm in der Übersetzung des Michael Scottus vorlag. Albert übernahm daraus nicht bloß einzelne Ausdrücke, sondern ganze Sätze und Absätze. In der Ausgabe sind die Entlehnungen aus Averroes durch kleine Klammer (⌜⌝) kenntlich gemacht. Aus dem Kommentar des Averroes entnahm Albert auch die häufig angeführten Lehrmeinungen älterer Philosophen, wie Plato und Pythagoras, der Pythagoräer und der Aristoteleserklärer Themistios, Alexander und Johannes Grammaticus. Eine weitere hochgeschätzte Autorität Alberts ist Ptolemaeus, dessen Lehren er teils direkt aus der arabisch-lateinischen Übersetzung seiner Werke, vor allem seines Handbuches der Astronomie (Almagest, übersetzt von Gerhard von Cremona), teils indirekt durch die Vermittlung des Averroes und eines anderen arabischen Gelehrten, Alpetragius (Al-Bitrûjî), kannte. Von dem letzteren kannte und benützte Albert die Schrift De motibus caelorum in der lateinischen Übersetzung des Michael Scottus (ed. Fr. J. Carmody, Berkeley und Los Angeles 1952). Albert verteidigt gegen ihn die Lehre des Aristoteles. Neben zahlreichen Hinweisen auf das übrige Schrifttum des Aristoteles und des Averroes begegnen im Kommentar Alberts Hinweise auf Avicebron, Avicenna (zum Teil durch Vermittlung des Averroes), Boethius, Euklid u. a.

Die handschriftliche Überlieferung ist sehr reichhaltig. Der Herausgeber konnte 35 Hss. anführen, die den Kommentar ganz oder teilweise enthalten. Wir sind in der seltenen glücklichen Lage, in einer Hs. der Wiener Staatsbibliothek, Cod. 273 (Philos. 421), das Autograph des Verf. zu besitzen. Die genannte Hs. (A) enthält von fol. 65r bis fol. 168v von der Hand Alberts das Schlußstück seines Physikkommentars (ab l.8 tr. 3 c.1), den ganzen Kommentar zu de caelo et mundo, den Liber de natura locorum und den Liber de causis proprietatum elementorum. Der vorliegenden Ausgabe sind zwei Tafeln vorangestellt, die in photographischer Wiedergabe zwei Seiten des Autographs bieten. Die eine enthält den Anfang, die andere das Ende unseres Kommentars (fol. 72v, fol. 142r). Man kann sich davon überzeugen, daß die Schrift für ein wenig geübtes Auge nicht leicht zu lesen ist: „satis illegibilis et parva scriptura", bemerkt der Schreiber der Hs. 105/71 des Wiener Dominikanerklosters. Es ist selbstverständlich, daß das Autograph die Grundlage der Edition bilden mußte. Da aber das Autograph, das vom Verf. nicht revidiert wurde, nicht frei von Irrtümern sachlicher Art, grammatikalischen Fehlern, Doppelschreibungen und Auslassungen ist, genügte es nicht, das Autograph so, wie es vorliegt, wiederzugeben. Es mußte auch die übrige handschriftliche Überlieferung beigezogen werden. Dabei stellte sich heraus, daß zwei Gruppen von Hss. zu unterscheiden sind: eine erste Gruppe (α), die sich sehr eng an das Autograph anlehnt, vertreten durch die Hss. O (Oxford, Oriel College 21, s.14), W (Wien, Dominikanerkloster 105/71, s.15) und teilweise P (Paris, Bibliothèque Nationale 6509, s.13), hauptsächlich in den angebrachten Korrekturen (P^1); und eine zweite Gruppe (β), die häufig die Fehler des Autographs und der Gruppe (α) korrigiert, aber ihrerseits neue Fehler, vor allem Auslassungen (durch Homoioteleuta), hinzufügt, vertreten durch die Hss. E (Erlangen, Universitätsbibliothek 205, s.13–14), K (München, Staatsbibliothek Clm 28186, s.13), L (Lilienfeld, Stiftsbibliothek 204, s.13), R (Paris, Bibl. Nat. 6510, s.13–14), häufig auch P (s. o.). W ist, wie der Schreiber angibt, eine unmittelbare Abschrift des Autographs, wahrscheinlich auch O.

Von den älteren Ausgaben wurden drei verglichen: Venedig 1518, Lyon 1651, Paris 1890. Da keine dieser Ausgaben auf das Autograph zurückgeht – gewöhnlich folgen sie der Gruppe β –, stellt die neue Ausgabe einen bedeutenden Fortschritt dar.

Auf die Textgestaltung wurde große Sorgfalt verwendet. Unter dem Text steht ein zweifacher Apparat. Der erste enthält die Textvarianten, beschränkt sich aber auf die wichtigeren, die das Verhältnis zum Autograph betreffen. Der zweite ist dem Nachweis der vom Verf. zitierten oder stillschweigend benützten Quellen gewidmet. Unter den letzteren kommen vor allem zahlreiche Stellen aus dem Schrifttum Alberts selbst, aus den Schriften des Aristoteles und des Averroes in Betracht. Über das Ausmaß der hier geleisteten Arbeit geben die Indices der vom Verf. angeführten Autoren und der vom Herausgeber angeführten Autoren Aufschluß (275–280). Besondere Erwähnung verdient der außerordentlich umfangreiche Index rerum et vocabulorum (281–327), der eine wertvolle Hilfe für die Erschließung des Inhalts darstellt. Ein Literaturverzeichnis beschließt den Band, der sich würdig an seine Vorgänger anreiht.

Eichstätt Ludwig Ott

Schalück, Hermann F.: **Armut und Heil.** Eine Untersuchung über den Armutsgedanken in der Theologie Bonaventuras. – München – Paderborn – Wien: Schöningh 1971. XXVI, 215 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, N. F. Bd 14) kart. DM 24.–

Die vorliegende vom verdienstvollen Grabmann-Institut veröffentlichte Arbeit von Hermann F. Schalück über den Armutsgedanken, die von der kath. theologischen Fakultät der Universität München als Dissertation angenommen wurde, behandelt das Thema Armut, – heute in vielen Aspekten neu diskutiert –, auf der Spur des seraphischen Lehrers. Armut ist hier nicht einfach als asketische Forderung bedacht, als ein Kapitel unter vielen innerhalb der bonaventuranischen Theologie, sondern als ein Vorzeichen dieser Theologie überhaupt (Einleitung 1–8), als Armut „aus dem Geist der Selbsterschließung Gottes und seiner Selbstpreisgabe in der Christusoffenbarung" (2f), zweifellos ein besonders für Bonaventura, aber auch für alle christliche Theologie interessanter und erhellender Gesichtspunkt. Wer sich durch das nicht ganz leicht lesbare Buch hindurchliest, wird die Durchführung dieses programmatischen Ansatzes Schalücks geglückt finden und fruchtbar für das Verständnis der gesamten Theologie Bonaventuras.

In einem 1. Kapitel wird der Inhalt der schöpfungsgemäßen Armut diskutiert (9–68; das Inhaltsverzeichnis ist hier inkorrekt). Nach einer Überlegung über den spezifischen theologischen Ansatz Bonaventuras, der vom faktischen Heilsereignis Jesus Christus her denkt und darin einer ontologischen Seinsbeschreibung eine „sapientiale" Theologie vorzieht, die von oben nach unten und „reduzierend" zu denken bemüht ist – etwa in seinem christozentrischen Exemplarismus –, wird die Armut des Menschseins als Bereitschaft beschrieben (23–34), zunächst als gegenüber dem schöpferischen Ursprung defiziente endliche Wirklichkeit (25ff). Gerade in seiner Berufung zum Aufstieg wird der Mensch als arm und angewiesen auf Emporführung durch Gott entdeckt (27–32), so daß Armut „eine transzendentale Grundbestimmung des Menschen" bezeichnet (32), die allerdings nicht ohne das heilsgeschichtliche Vorzeichen erkannt werden kann (34). Einer puren Schöpfungstheologie ohne dieses Vorzeichen ist Bonaventura als „Klassiker der analogia fidei" (Söhngen) entgangen (34–52: Gottes Seinsfülle und seine Repräsentation im Geschaffenen). Aller Schöpfungsreichtum ist geschenkter Reichtum, der eher die Eigenarmut der Geschöpfe (46–52) und Gott als mitteilende Gutheit erkennbar macht (52–68).

Im 2. Kapitel beschreibt Schalück den Menschen in der Sünde als „pauper in deserto" (69–108). Die Sünde ist das neue und entscheidende Signal für die Armut des Menschen, das neue, aber nicht von der beschriebenen kreatürlichen Armut abtrennbare Signal, denn nach Bonaventura ist die Schöpfung wegen der Erlösung (72), und die Soteriologie impliziert eine bestimmte Ansicht von Schöpfung, wie A. Gerken (Theologie des Wortes) unnachahmlich herausgestellt hat. Armut, so neu erkennbar geworden, hat nun die Gestalt der Abkehr von der göttlichen Liebe (83–87), der Habsucht (87–90), und aus ihnen folgen Konkupiszenz (90–95), Defizienz in Glaube und Vernunft (95–100) und Tod (100–108).

Die in statu naturae lapsae aufgedeckte Armut des Menschen wird durch die Armut des Erlösers verwandelt, das ist der Inhalt des 3. Kapitels: Der Armutsgedanke im heilsgeschichtlich-christologischen Denken Bona-

venturas (109–172). Schalück untersucht zunächst die heilsgeschichtlichen Grundlagen (109–131): Christi Inkarnation als Mitte aller geschichtlichen Bewegung ist Grund unseres Reichtums, zugleich aber auch Signifikation der im Sündenhochmut vergessenen Armut (114). Im bonaventuranischen Christozentrismus ist vorwegnehmend auch das soteriologische „extra nos" der Reformatoren weithin „aufgehoben" (114–124). Die geschichtliche Vermittlung der unsere Armut aufdeckenden und „aufhebenden" Erlösungstat Christi geschieht in der Schrift, wie schon W. Rauch in seiner Untersuchung über das „Buch Gottes" bei Bonaventura aufgewiesen hat (125–131). Schalück beschreibt dann die Heilsgestalt der Armut Christi in der bonaventuranischen Theologie (131–172): die Inkarnation ist nicht Usurpation, sondern Kondeszendenz Gottes (131–140), Vervollkommnung des Erlösten durch den exemplarischen Christus. So ist unsere Armut nicht asketisch-religiöse Leistung, sondern Nachfolge dessen, der in der Armut seiner Preisgabe in die Herrlichkeit eingeht (140–154) und dessen Menschwerdung nur deshalb das exemplum nostrae paupertatis sein kann, weil sie „sakramentales" medium paupertatis ist (154–162) und weil Christi Armut im Maß des Kreuzes Maßstab auch für den Menschen wird (162–172). Darin gewinnt die Armut ihre erlösende Funktion.

Das 4. Kapitel handelt von der Gestalt der Armut in der Kirche (173–207). Vielleicht ein wenig zu sehr in den Kategorien einer heutigen Ekklesiologie, aber darum nicht weniger interessant bestimmt der Autor die in Christus sinnvoll gewordene Armut in der Gemeinde Christi, in der Einheit und Vielfalt der christlichen Berufung (173–186) und in der Einheit und Vielfalt der Nachfolge (186–197). Die Armut, begründet im Christus pauper, ist verbindlich für jeden Christen, gewinnt aber in der Gestalt der mendikantischen Ordensarmut einen besonderen prophetischen Sinn (197–207), der in der Gestalt des Franziskus, die das Leben der kommenden Kirche vorausnimmt, schon sichtbar geworden ist (206).

Eine kurze rückblickende Zusammenfassung schließt die Untersuchung der bonaventuranischen Armutstheologie ab (208–210).

Die kurze und sehr gedrängte Inhaltsangabe kann höchstens das Interesse für dieses Buch wecken und vielleicht einen Eindruck geben von der Vielschichtigkeit der bonaventuranischen Armutstheologie und von der Mühe des Autors, sie aufzudecken. Zu rühmen ist Schalücks gute Bonaventurakenntnis und seine Belesenheit in der Sekundärliteratur und in der heutigen theologischen Literatur zum Thema Armut, die ihm häufig eine Konfrontierung des seraphischen Lehrers mit Fragestellungen unserer Zeit ermöglicht.

Eine Kritik der vorliegenden Arbeit wird zunächst dankbar sein für die Wahl des Themas und für seine durchgängig theologische Behandlung. Andererseits bedingt die Stellung des Themas als „existentielles Vorzeichen" (7) der gesamten bonaventuranischen Theologie auch eine Überfülle von Gedanken und Hinweisen, eine Gedrängtheit von Gedankenwegen, denen der Autor mutig und unverdrossen nachzugehen unternimmt, die aber dem nicht sehr Kundigen manchmal den Mut zum Mitgehen nehmen könnte. Wer aber die Mühe auf sich nimmt, der wird immer wieder mit Freude feststellen, daß die Grundrichtung all dieser Wege gleichbleibt in einer schönen Folgerichtigkeit und in der inneren Einheitlichkeit einer großen Theologie, der man in einer notwendig essayistischen Phase des Denkens nachtrauern möchte.

Zu erwähnen ist noch das beigefügte Namen- und Sachverzeichnis, das den Umgang mit dem Buch sehr erleichtert.

Münster Werner Hülsbusch

Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno. Atti del Congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano: Bressanone 6.–10. settembre 1964. – Firenze: G. C. Sansoni Editore 1970. XXIII, 547 S. (Publicazioni della Facoltà di Magistero dell' Università di Padova XII) kart. L. 10 000,–

Der auf die Kueser Jubiläumsfeier (8.–12. Aug. 1964; s. MFCusG 4, 1964) zum 500. Todestag des Nikolaus von Kues in der Cusanus-Akademie zu Brixen folgende „Internationale Cusanus-Kongreß" wartete unter dem Motto „Nikolaus von Kues am Anfang einer neuen Welt" (nach der Eröffnungsfeier mit Grußworten von nicht weniger als zehn Repräsentanten aus Politik, Kirche und Wissenschaft, neben denen die spätere Festpredigt von Bischof O. Spülbeck eine besondere Hervorhebung verdient) mit dem anspruchsvollen Programm von zweiundvierzig wissenschaftlichen Referaten (in zwei Sektionen) auf. Die sämtlichen erstgenannten Ansprachen und dreißig, bzw. achtundzwanzig von den tatsächlich gehaltenen Referaten sowie drei weitere Beiträge (von R. Baron, P. O. Kristeller, E. A. Wyller) liegen nun (seit Anfang 1971) im Druck vor. Mancher Kongreßteilnehmer wird vielleicht vor allem den Vortrag von P. Wilpert, „Nikolaus von Kues und der Nominalismus", vermissen, der in der Diskussion den lebhaftesten Widerspruch fand, vor allem aber bedauern, daß von der durchgehend sehr ertragreichen Diskussion hier nur ein ganz kleiner Rest (307) überliefert ist. Daß es nun aber, allen Schwierigkeiten zum Trotz, überhaupt noch zu der vorliegenden Veröffentlichung (in Italienisch, Deutsch, Französisch, Englisch, Spanisch u. Latein) gekommen ist, ist das ganz besondere Verdienst des zur Zeit bedeutendsten italienischen Cusanusforschers Giov. Santinello (Padua).

Wie H. G. Gadamer hier nun die wissenschaftlichen Referate unter dem Leitwort „NvK im modernen Denken" einleitend, (39–48) als Philosoph klarlegt, ist es bei Cusanus „im theologischen Interessenzusammenhang" zu einer „unbewußten Vorwegnahme der Moderne" gekommen. „Um der Erkenntnis Gottes willen" hat Nikolaus auch „über das Erkennen, seine Bedingungen und seine Grenzen nachgedacht" (40). F. Battaglia skizziert anschließend die Vielfalt der theologischen und gesellschaftspolitischen Themen von De concordantia catholica (49–72). F. E. Cranz ordnet Cusanus in einem weitgespannten geschichtlichen Überblick in die Transmutation des (Neu-)Platonismus von Plotin bis Martin Luther ein (73–102). Die Proklos-Exzerpte des NvK in Cod. Straßbourg 84 sowie dessen spätere Marginalien (vgl. MFCusG 1, 1961, 26–51) sind von ihm leider ebenso wenig berücksichtigt wie z. B. die inzwischen erschienene Monographie von R. Weier, Das Thema vom verborgenen Gott von NvK zu Martin Luther (Münster 1967).

Die näher umschriebenen Einzelthemen hat Santinello so gruppiert: I. Il Cusano nella storia del pensiero (113–255), II. Problemi di filosofia e di teologia (257–353), III. Interpretazioni di opere e di idee (355–443), IV. Pensiero e azione politico-religiosa.

Zu dem, was zu einem wirklichen Fortschreiten der exakten Cusanus-Forschung und Interpretation beiträgt, gehört zweifellos gleich schon der Beitrag von J. Hirschberger, der in einer „philologischen Quellen-" und „philosophischen Sach-Analyse" das neuplatonisch überdeckte „Platon-Bild des NvK" (113–135) freilegt und zugleich die spezifisch-cusanische Umprägung der platonischen Denkmotive aufzeigt. – Zwei Untersuchungen gelten eigens der Vorgeschichte des cusanischen Begriffes non aliud für Gott als das Urprinzip alles je-anders Seienden. W. Beierwaltes weist konkrete Ansatzpunkte in (Cusanus wohlbekannten) Proklostexten auf (Das Resümee des Vortrags 137–140). E. A. Wyller, der Präsident der Skandinavischen Platon-Gesellschaft, greift auf Platon selbst, im bes. auf dessen Parmenides, zurück, entdeckt dort jedoch nur sprachliche und gedankliche Entsprechungen; erst bei Eckhart findet er innerhalb der neuplatonischen Tradition „den vollen Komplex von non aliud" als einem „Kennzeichen Gottes" (419–443). Nachwirkungen des NvK untersuchen: W. P. Eckert bei Joh. Reuchlin (195–209), Hél. Vedrine bei Giordano Bruno (211–223), der aus Cusanus freilich „Folgerungen zieht, die ihn zum Sieden gebracht hätten" (212), sowie G. Gawlick (225–239), der erstmals den verschiedenen Strömungen der Cusanus-Rezeption im 17./18. Jh., vor allem dem Gewicht seiner astronomischen Ideen beim Durchbruch des neuen (kopernikanischen) Weltbildes, näher nachgeht. J. Stallmach vergleicht das cusanische Koinzidenzdenken mit der hegelschen Dialektik (241–255); er kommt dabei zu dieser scharfen Abgrenzung: Während nach Hegel das Absolute selbst sich ganz in den Gegensätzen entwickelt, besagt bei Cusanus die Koinzidenz aller Gegensätze in Gott „nur eine Scheidewand zwischen dem Endlichen ... und dem Absoluten, das aller Entgegensetzung, aber auch noch dem Zusammenfall entrückt ist" (251).

Zu diesen *systemvergleichenden* Untersuchungen kommen solche, die den inneren Aufbau der cusanischen *Erkenntnislehre* sowie seines *Welt- und Menschenbildes* angehen. So liegen der Schwerpunkt und die Hauptbedeutung dieses Sammelbandes in dem, was NvK in der Philosophiegeschichte bedeutet und ihn heute wieder für das philosophische Denken aktuell macht.

Die cusanische *Theologie* war durchgehend mit im Horizont des Brixener Kongresses. Thematisch wurde sie mit am ehesten in einigen Beiträgen religionsgeschichtlichen und kirchenpolitischen Inhaltes.

J. I. Alcorta (259–265) und S. Caramella (367–373) behandeln die Grundstruktur der cusanischen Erkenntnisauffassung im Verhältnis zu Gott und Welt. Eus. Colomer skizziert (273–293) treffend das kritische neue Fußfassen in der Selbsterkenntnis und die Struktur der cusanischen Metaphysik zwischen der antik-mittelalterlichen Tradition und der „Modernidad" (dem kantschen Transzendentalismus). Einige Beiträge fassen näherhin spezifisch-cusanische Akzentuierungen des Gottesbegriffs in den Blick. G. v. Bredow legt (357–366) den Sinn der zugespitzten Formel, daß in Gott „das Kleinste mit dem Größten in-eins-falle" (De docta ign. I, 4), überzeugend so aus, daß diese nähere Bestimmung des absolut Größten Gott einerseits radikal aus der quantitativen Dimension des Mehr oder Minder „herauslösen", zugleich aber auch mit Seiner Absolutheit seine unmittelbare Nähe, auch im relativ Kleinsten, betonen solle. C. Giacon erklärt in derselben Koinzidenzperspektive den späteren Gottesnamen „Possest" (Können-Sein) in dem Sinne: Gott ist die absolute Wirklichkeit alles Seinsmöglichen (375–384). M. T. Liaci

vergleicht den „aszensiven" Erkenntnisweg zu Gott in De quaerendo Deum mit den „deszensiven" in De dato patris luminum (399–407). – Zu den Ausführungen von R. Lazzarini über humanitas contracta und incontracta (310–316) muß ich leider sagen: sie bringen Cusanus nur sehr verschwommen ins Bild; vgl. R. Haubst, Die Christologie des NvK (Freiburg/Br. 1956), S. 138–167; 219–230. Was L. Martinez-Gomez über den Homo-mensura-Satz bei Cusanus schreibt, ist dagegen aus den Texten erarbeitet. Der Rezensent sprach in Brixen über „den Evolutionsgedanken" in der Theologie des NvK; er wies vor allem auf die erstaunliche Komplementarität seiner Metaphysik der Arten im Universum zum evolutiven Weltbild des Teilhard de Chardin hin (295–307).

Wenigstens erwähnt seien auch die folgenden sachkundigen Einführungen in das, was NvK in der Vorgeschichte der modernen exakten Wissenschaft bedeutet, sowie in seine gesellschaftspolitischen Auffassungen: Th. P. McTighe untersucht die cusanische Wissenschaftstheorie und deren metaphysischen Hintergrund (317–331), J. E. Hofmann „Sinn und Bedeutung der wichtigsten mathematischen Schriften" (385–398), P. E. Sigmund den Begriff der Gleichheit im politischen Denken des NvK (507–521); J. Quillet (485–507) eruiert, was „De concordantia catholica" mit dem „Defensor pacis" des Marsilius von Padua gemeinsam hat. M. Watanabe prüft, inwieweit man schon bei Cusanus von der später sogenannten Toleranzidee sprechen kann (409–418). Der Beitrag von G. C. Anawati „Nic. de Cues et le problème de l'Islam" (141–173) fordert nicht nur die Frage heraus: Warum eine derart breite Inhaltswiedergabe (153–170) der doch leicht zugänglichen Schrift „Sichtung (Cribatio) des Koran"?, sondern auch diese: Soll nun, nach dem II. Vatikanum, etwa die *ganze* aktuelle Bedeutung eines „ökumenischen Dialogs" nur noch nach dem Grad des „esprit irénique" zu bemessen sein? Geht es nicht vielmehr bei diesem auch heute noch inhaltlich darum, das Gemeinsame zu eruieren und zu vertiefen, zugleich aber auch den Sinn und Wert der Unterscheidungsmomente kritisch zu sichten, um so womöglich Brücken ehrlichen Verstehens zu schlagen? Die geschichtlichen Voraussetzungen, die Möglichkeiten gegenseitiger Verständigung und der Ton dieser Kritik sind heute freilich andere als um 1460.

Das Charakterbild des NvK wird in der spannenden quellenkritischen Untersuchung von H. Hallauer, über „die ‚Schlacht' im Enneberg" (447–469) von alten schweren Vorwürfen befreit. In einer umfassenderen illustrierten Neubearbeitung ist dieser Beitrag inzwischen (Trier 1969) als Heft 9 der „Kleinen Schriften der Cusanus-Gesellschaft" erschienen.

Bei dem intensiven Fortschreiten der Cusanus-Forschung in den letzten Jahren sind manche der schon i. J. 1964 formulierten Vorträge und zumal die Literaturhinweise nicht mehr auf dem neuesten Stand. Auch nach der hier getroffenen Auswahl aus den damaligen Referaten ist noch einige Spreu unter dem Weizen. Vor allem aus philosophischer und wissenschaftsgeschichtlicher Sicht ist jedoch dem Herausgeber darin zuzustimmen, daß die vorgelegte Bilanz der Forschung im ganzen „nicht von der Zeit überholt" (VII), sondern nach wie vor von beträchtlichem Wert ist.

Mainz-Marienborn Rudolf Haubst

Cusanus Gedächtnisschrift. Im Auftr. der Rechts- u. Staatswissenschaftl. Fakultät der Univers. Innsbruck hrsg. von Nikolaus Grass. – Innsbruck – München: Universitätsverlag Wagner 1970. XVI, 660 S. Lw. DM 95.–

In diesem stattlichen Band drückt sich (nach der bisherigen Reserviertheit gegenüber NvK in den Tiroler Landen) eine überraschend starke Symbiose von geschichtlichem Forschungseifer, Heimatliebe und aufbrechender ehrlicher Begeisterung für „die überragenden Leistungen" (123) des „geistesmächtigen Kardinals" (134) aus. Der unermüdliche Initiator und Redaktor (dieser schon seit 1963 vorbereiteten, aber ebenfalls erst Anfang 1971 erschienenen) repräsentativen Festschrift ist der Innsbrucker Rechtshistoriker N. Grass, der selbst, zum Teil entstandene Lücken im Programm füllend, fünf der insgesamt zweiunddreißig Beiträge (aus Österreich, Deutschland und Kanada) schrieb. Er hat (mit Unterstützung seiner kunstverständigen Mutter, VII) auch die sehr reichhaltige Bebilderung mit siebzehn ganzseitigen Kunstdrucken sowie über fünfzig weiteren Zeichnungen und Photographien von Persönlichkeiten, Burgen, Wappen usf. besorgt. Das Schloß Andraz oder Buchenstein (im Südosten des damaligen Fürstbistums Brixen; vgl. G. Mutschlechner, 279–287) erscheint z. B. in nicht weniger als sieben Abbildungen aus verschiedenen Jahrhunderten.

Hinzu kommen zwei farbige Teilreproduktionen (Tirol und seine Nachbargebiete) aus der „Cusanus-Martell-Karte" (das eine Mal sind die „Verzerrungsgitter" miteingezeichnet). Drei Fachgelehrte (Hans Kinzl, Franz Mayr u. Karl Finsterwalder) haben bei der geographischen Untersuchung dieses Kartenausschnittes zusammengewirkt (599–626).

Die beiden ersten Beiträge (von Emerich Coreth und Engelb. Gutwenger) führen in die Philosophie des Cusanus ein (3–22). J. A. Jungmann hebt aus den Bemühungen um die Reform des Gottesdienstes (23–31) u. a. hervor: daß, wie Cusanus betont, „die Gläubigen nach Ausweis des Meßkanons (*nos servi tui et plebs tua sancta ... offerimus*) zusammen mit dem Priester das Opfer darbringen, zeigt die modern anmutende Auffassung des Kardinals von der Rolle der Gläubigen" (28).

Die Schwerpunkte dieser „Gedächtnis-Schrift" liegen in den Themenkreisen: „Recht und Staat bei Cusanus" (35–224) sowie: „Cusanus als geistlicher Reichsfürst" (227–595). Von den vier Beiträgen zur ersten Thematik verdienen die von Peter Pernthaler „Die Repräsentationslehre im Staatsdenken der Concordantia Catholica" (45–99) und N. Grass' „Cusanus als Rechtshistoriker, Quellenkritiker und Jurist. Skizzen u. Fragmente" (101–210) über die Cusanus-Forschung hinaus besondere Beachtung.

Pernthaler möchte die „Rationalisierung" des Staatsdenkens, die sich bei Cusanus (bes. im II. Buch De concord. cathol.) hinter der Symbolik seiner Sprache und den „offenliegenden Ergebnissen" noch mehr verbirgt, als sie schon reflektiert ausgesprochen ist, als das eigentlich Wissenschaftliche „rückfragend ... wieder freilegen" (46–55, 62). Dabei stößt er auf „die unerhörte Brisanz" des cus. Repräsentationsgedankens (59). Analog zu der unlösbaren „doppelten Repräsentanz", Christi *und* des gläubigen Volkes, im *kirchlichen* Amtsträger (Näheres über „den Leitgedanken der repraesentatio in der cus. Ekklesiologie" s. MFCusG 9, im Druck) besteht auch diese politische Repräsentanz näherhin in einer solchen „doppelt verspiegelten Relation" (61, vgl. 71 u. ö.), nach der der *Herrscher* und jedes Regierungskollegium sowohl „von Gott" wie „von den Menschen" seine Amtsgewalt hat: „von Gott jedoch *nur durch* den Konsens der Beherrschten" (59f; vgl. 49, 61ff), dementsprechend aber „vom Volke" nicht im Sinne der Volkssouveränität. Denn „nur die *organisierte Gemeinschaft*" ist nach Cusanus als der „Träger" der letztlich von Gott kommenden Reichs- und Staatsmacht zu denken (82). – N. Grass entwirft (101–210), ein immenses Forschungsmaterial durcharbeitend, so etwas wie eine, freilich immer noch fragmentarisch bleibende, Cusanus-Biographie in rechtshistorischer Sicht. Besondere Schlaglichter fallen dabei auf Cusanus als „Bahnbrecher historischer Kritik": auf den Nachweis der Konstantinischen Schenkung und mehrerer Pseudoisidorischer Dekretalen als Fälschung, auch auf sein humanistisches Gespür für Urkunden- und Legendenkritik (116–119). Übersichtlich berichtet G. auch über die, freilich erfolglosen, ja z. T. anachronistischen Versuche, frühere Rechte des Hochstiftes Brixen zu restaurieren (130–139; 627–637), über die vielgestaltige Rechtsetzung, Rechtsprechung und Verwaltungstätigkeit in diesem sowie über die Kueser Hospitalstiftung (144–207).

Unter der Sammelüberschrift „Cusanus als geistlicher Reichsfürst" (227–595) steht vieles von nur regionalem Interesse. Für den Theologen sind drei Themen-Gruppen von besonderer Bedeutung: Der Kardinal im Kampf um die Kirchen- und Klosterreform in seinem Bistum (227–250; 307–338); seine Ablaßbriefe (475–496); der „Waldbruder" Hanns Frankfurter und das Waldschwesternkloster im Halltal (339–474).

Mehreren Beiträgen, die noch zu sehr aus älterer Literatur schöpfen, die durch neuere Forschungen, bes. durch die von H. Hallauer (s. MFCusG 1–6 und die oben genannte Schrift „Die ‚Schlacht' im Enneberg") überholt sind, hat N. Grass, weil die Druckfahnen schon vorlagen, hinterher noch Hinweise auf die neuere Literatur beigefügt. Mehr als ein Dutzend mitveröffentlichte Dokumente (162f, 208–210 usf.) erhöhen den authentischen Wert der „Gedächtnisschrift".

Im J. 1442 kritisierte der Heidelberger Theologieprofessor Johannes Wenck im Stil eines doktrinären Ketzerriechers einen Brief, in dem der bisherige Salzmayr von Hall, ein hoher Beamter des Sigismund von Tirol, seinen Entschluß, Einsiedler zu werden, rechtfertigte. Dieses Gutachten überschrieb Wenck mit dem (im Brief selbst nicht gebrauchten) Motto: „*abgeschieden leben!*" (Näheres: Schol. 33, 19, 58, 375ff). N. Grass (339–373) und H. Hallauer (375–379) belegen nun dokumentarisch, daß dieser Einsiedler tatsächlich Hanns Frankhenfurter (370) bzw. Hanns Franckfurter (376) genannt wurde. Zur Frage, ob sich daraus etwas Neues über den Verf. der „Theologia deutsch" ergibt, demnächst Näheres in Theol. u. Phil.

Mainz-Marienborn Rudolf Haubst

Barth, Hans-Martin: **Atheismus und Orthodoxie.** Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971. 356 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Bd 25) Linson DM 64.–

Wer sich auch nur einmal oberflächlich mit der theologischen Literatur des 17. Jh. beschäftigt – und nicht nur mit ihr – stößt schnell auf das dort lebendige Gefühl einer latenten oder auch sehr expliziten Bedrohung durch das Phänomen der Sinnlosigkeit,

des Unglaubens, des „Atheismus". Es ist darum außerordentlich verdienstvoll, daß diese Erlanger Evgl.-Theol. Habilitationsschrift sich die Aufgabe gestellt hat, die Antwort der christlichen Theologie auf jenes Phänomen in umfassender Weise zu untersuchen. Ausgehend von einem literargeschichtlichen Vorbericht (19–35), der den Verlauf der Debatte und die Breite der Argumentationsebene skizziert, wird in einem ersten Hauptteil (36–171) ausführlich und in eindrücklicher Vielfalt das mühevolle Bestreben der Theologie vorgeführt, jenen vielzitierten „Atheismus" in den Griff zu bekommen. Das Gefühl der eigenen Bedrohung wie vor allem der Unsicherheit gegenüber dem Gegner tritt eindrücklich hervor; die weitreichende Hilflosigkeit dieser christlichen Apologetik, die atheistische Herausforderung definitorisch angemessen zu umreißen, belegt die vorliegende Schwierigkeit wohl am überzeugendsten: hier geraten die logischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des eigenen Systems an die Grenze und werden darum insgesamt fragwürdig!

Dieser Zusammenhang scheint mir allerdings vom Verf. nicht angemessen genug bedacht worden zu sein. Das wird besonders da deutlich, wo er über die Gründe referiert, die nach Meinung jener Apologeten dem bedrohlichen Anschwellen des Atheismus zugrunde liegen (96–135): ohne jedoch zu erkennen, daß das hier geübte Zurückführen gegenwärtiger Strömungen auf einen „Anfänger" – seien es antike Gestalten, seien es Personen der Renaissance daneben, wie etwa Machiavelli – der aristotelisch geprägten Denk- und Verstehensstruktur dieser Epoche entspricht, die Phänomene eben nicht aus sich selbst, sondern durch Zuordnung zu einem Vorgegebenen zu begreifen pflegt. Sieht man das, dann ist die Frage nach dem Zusammenhang von heidnischer Antike und beginnender westeuropäischer Aufklärung doch wohl verwickelter, als es in dieser Darstellung den Anschein hat (vgl. etwa 14, 114 u. ö.)! Überhaupt vermißt man gerade in diesem Abschnitt, der doch den Wurzeln jenes Atheismus nachgehen möchte, eine wirklich kritische Durchdringung des Stoffes. Die Form des geschickten Referats wird kaum durchbrochen, häufig läßt sich nur schwer unterscheiden, ob der Verf. schlicht seinen Autor referiert oder sich mit ihm identifiziert. Eine so zentrale Problematik wie etwa die geistig-geistlichen Auswirkungen, die mit der Errichtung des absolutistischen Staates in Europa verbunden sind, die Frage nach den Folgen einer solchen tiefgreifenden politischen und gesellschaftlichen Umschichtung für das verhandelte Thema kann dann allerdings nicht in den Blick kommen! Dabei belegt gerade der vom Verf. so überzeugend vorgeführte eifrige und insgesamt erfolglose Appell der Theologen an die Obrigkeit und die Forderung nach ihrer Unterstützung im Kampf gegen den Atheismus, welche direkte Bedeutung diese Konzeptionen von Staat und Gesellschaft für die vorliegende Thematik hatten.

Der zweite Teil der Untersuchung (172–309) führt die „Modelle der Gegenargumentation" vor. Überzeugend illustriert der Verf. die Versuche der Theologen, die Unbegründetheit und denkerische Unmöglichkeit des Atheismus zu erweisen – und das durchgängige Scheitern solcher Bemühungen! Den breitesten Raum nimmt dabei selbstverständlich das Argument der natürlichen Theologie ein (172–217). Daneben steht der Beweis für die Existenz Gottes aus der Metaphysik (217–251) und endlich der Versuch seiner Begründung aus der Physikotheologie (251–280). Barth beschließt diesen Teil mit einem Abschnitt über die „Selbstbesinnung der Theologie" (280–309), in dem er, u. a. am Beispiel von Pascal, die Einsicht der Apologeten in die grundsätzliche Begrenztheit der rationalen Argumente gegenüber der Transzendenz Gottes belegt.

Durchaus zu recht wird dabei für den lutherischen Bereich auf die Selbstoffenbarung Gottes in der Schrift als die grundsätzliche Überholung alles Fragens nach der Existenz Gottes „an sich" verwiesen. Aber dieser Nachweis erscheint mir doch etwas einseitig, wenn er – wofür allerdings auch die Schlußbemerkungen sprechen (316ff) – im Sinne einer alternativen Position gegenüber jener geschilderten theologischen Bemühung der Apologetik verstanden wird. Zumindest für die altprotestantische Orthodoxie ist doch gerade dies die elementare Leidenschaft ihrer theologischen Arbeit gewesen, daß sich hier keine Alternative auftun kann und darf, daß Glaube und Denken nebeneinander gehören! Die Andersartigkeit Gottes, seine unbeweisbare Transzendenz und nicht zuletzt seine Offenbarung in Christus, alles das sind ja Züge, die der Dogmatik jener Zeit (und keineswegs nur ihr!) durchaus nicht fremd waren – und die auch keineswegs erst wieder in der Spätzeit, sozusagen resigniert ob der Erfolglosigkeit aller logisch-rationalen Anstrengungen hervorgeholt werden! Wenn selbstverständlich auch die Akzente zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich gesetzt werden, so ist und bleibt doch das entscheidende Charakteristikum dieser Theologie, daß sie meinte, von Gottes Transzendenz und Offenbarung nicht anders reden zu können und zu dürfen als mit dem gleichzeitigen Mühen um die rationale Verifizierbarkeit ihrer Verkündigung. Man mag an der Art und Weise der Durchführung dieses Programms mit den Mitteln einer aristotelischen Schulphilosophie und -metaphysik sehr begründete Kritik üben. Man mag dieses Bestreben nach Verifizierung theologischer Aussagen im Rahmen einer allgemeinen Wissenschaftlichkeit überhaupt als zutiefst unangemessen ablehnen. Aber man sollte darum nicht übersehen, daß eben in diesem Programm der theologische Impetus der altprotestantischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts steckt. Barths eigene „Umrisse einer metatheistischen Theologie" (318–321) bedürften jedenfalls einer sehr viel eingehenderen Begründung und Entfaltung, ehe sie als Lösung für die hier anstehende Problematik Verwendung finden könnten.

Die Zustimmung wie die kritischen Anfragen an dieses Buch dürften gezeigt haben, daß es sich hierbei um einen beachtenswerten Beitrag handelt, der nicht nur Wesentliches zu einem wichtigen Thema der Theologiegeschichte zu sagen weiß, sondern darüber hinaus Fragen aufwirft, die zu den zentralen Problemen der Theologie überhaupt hinführen.

Münster Martin Greschat

Mußner, Franz: **Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1970. VI, 34 S. (Handbuch der Dogmengeschichte Bd I: Das Dasein im Glauben, Fasz. 3c, 2. Teil, hrsg. von Michael Schmaus, Alois Grillmeier und Leo Scheffzcyk) kart. DM 11.50

Im Rahmen des 1. Bandes mit dem Titel ‚Das Dasein im Glauben' wird in Teil 3 eine Theologie der Hl. Schrift geboten. Die drei Themenkreise, um welche sich die Ausführungen gruppieren, sind der Kanon, die Inspiration und die Hermeneutik. Franz Mußner hat nun in einem schmalen Bändchen von 34 S. die Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart behandelt.

In einem ersten Kapitel schildert er die hermeneutische Bewegung von Schleiermacher bis zur Gegenwart im außerkatholischen Raum. In fünf kurzen Abschnitten wird von Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Bultmann und seiner Schule gehandelt. Im zweiten Kapitel wird die hermeneutische Bewegung in der katholischen Kirche seit dem 1. Vatikanum geschildert. Das Kapitel gliedert sich in die Paragraphen Vatikanum I, zwischen Vatikanum I und Vatikanum II, Vatikanum II.

In diesem zweiten Abschnitt werden im wesentlichen lehramtliche Dokumente vorgestellt: Die Aussagen der Constitutio dogmatica „Dei filius" des I. Vatikanums, die Bibelenzykliken Leos XIII., Benedikt XV. und Pius XII. Dazu wird auf die „Instructio de historica evangeliorum veritate" vom 21. April 1964 hingewiesen. Schließlich wird die Constitutio dogmatica „Dei verbum" des II. Vatikanums besprochen.

Es ist verdienstvoll, daß die Herausgeber des Handbuches der Dogmengeschichte eine Darstellung der Hermeneutik in ihr Werk überhaupt aufgenommen haben. Die Frage, die sich allerdings nach der Durchsicht des vorliegenden Faszikels stellt, ist die, ob es sinnvoll war, Hermeneutik lediglich als Spezialproblem im Rahmen der Theologie der Hl. Schrift abzuhandeln. Bereits bei Dilthey ist ja die Hermeneutik mehr als die Kunstlehre vom Verstehen eines vorgegebenen Textes. Bei Heidegger geht es um den „Entwurf einer hermeneutischen Phänomenologie" (Gadamer) und wenn Hans Georg Gadamer seinem berühmten Buch den Titel ‚Wahrheit und Methode' gibt, so wird damit zum Ausdruck gebracht, daß die Hermeneutik ontologisch verstanden wird als Weg – Methode – zur Wahrheit. Greift man die hermeneutische Problematik also in dieser Breite auf, wie sie in der neuzeitlichen Diskussion gegeben ist, dann betrifft sie nicht nur die Textauslegung der Hl. Schrift, sondern die Theologie im ganzen. Es wäre zu hoffen, daß der Teil 6 des 1. Bandes, welcher den Titel ‚Die theologische Methode tragen soll', diese Ausweitung unternimmt.

Gerade durch die Einordnung der vorliegenden Untersuchung in eine Theologie der Hl. Schrift versteht man, daß der Verf. die jüngsten Auseinandersetzungen um die grundsätzliche Bedeutung der Hermeneutik in seinem 1. Kapitel ausgespart hat. Es handelt sich um die Kritik, welche die sogenannte Frankfurter Schule an der geisteswissenschaftlich orientierten Hermeneutik, wie sie etwa Dilthey vorlegt, ebenso wie an der Daseinshermeneutik Heideggers oder Gadamers übt. Habermas wirft in seinem Buch ‚Erkenntnis und Interesse' beiden Typen der Hermeneutik vor, daß sie die Realität nicht in der angemessenen Weise hinterfragen. Modell

solchen Hinterfragens der geschichtlichen Wirklichkeit ist ihm vielmehr die Freudsche Psychoanalyse. Wie der Psychotherapeut die Berichte und Träume des Patienten hinterfragt und auf mögliche Verdrängungen, Tabuisierungen hin abklopft, so ist der Gesamtprozeß menschlicher Entwicklung und Entfaltung in allen Kulturgebieten abzuhorchen auf dahinter sich verbergende Repressionen und gesellschaftlich bedingte Verkümmerungen des Menschen. Erst aus einem solchen kritischen Bedenken des Vorliegenden ergebe sich für den Menschen der Zugang zur Wahrheit.

Die Beschränkung des 2. Kap. auf lehramtliche Äußerungen ist auffällig. Der Gesamttitel ‚Handbuch der Dogmengeschichte' rechtfertigt eine solche Beschränkung durchaus. Es sind aber in den anderen Faszikeln zumeist ausführliche theologiegeschichtliche Partien eingeflochten, welche die neuen Akzentsetzungen in den lehramtlichen Äußerungen motivieren und verständlich machen. Die reichen Literaturangaben erweisen überdies, daß auch im Rahmen der katholischen Theologie eine gründliche Reflexion über die hermeneutische Problematik der Schrift wie der Theologie im ganzen eingesetzt hat.

Die vorgetragenen Hinweise wollen das Verdienst dieses klar aufgebauten, leicht verständlich geschriebenen und durchsichtigen Faszikels nicht schmälern. Es ist dem Verf. gelungen, höchst komplexe Zusammenhänge nach ihren wichtigsten Linien hin klar und scharf zu charakterisieren. Die ausführlichen Literaturangaben werden diesen Faszikel für eine künftige Behandlung dieser Fragen unentbehrlich machen.

Münster Peter Hünermann

Hockerts, Hans Günter: **Die Sittlichkeitsprozesse gegen katholische Ordensangehörige und Priester 1936/37.** Eine Studie zur nationalsozialistischen Herrschaftstechnik und zum Kirchenkampf. – Mainz: Grünewald 1971. XXV, 224 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern. Reihe B, Bd 6) kart. DM 35.–

Die Untersuchung der vom nationalsozialistischen Regime propagandistisch gegen die Kirche ausgeschlachteten Sittlichkeitsprozesse gegen Priester und Religiosen in den Jahren 1936/37, die hier in differenzierter und umsichtiger Weise vorgenommen wird, vermittelt über die zureichende Darstellung des Faktischen hinaus Einsichten in die Eigenart der Herrschaftsmethodik des „Dritten Reiches" wie in die dadurch ausgelösten kirchlichen Abwehrkräfte.

Wie Hockerts eindeutig klären konnte, bieten die ergangenen Urteile entgegen einer damals verbreiteten und heute noch fortwirkenden Meinung als solche keinen Grund zu rechtlicher Beanstandung, wenn auch die vorbereitenden Untersuchungen durch die Gestapo und die Eingriffe in die Prozeßführung durch Hitler und Goebbels mit rechtsstaatlichen Prinzipien unvereinbar waren. Aus dem Spannungsverhältnis, in das Justizbehörden und Reichsjustizministerium mit dem Propagandaministerium und der unbeschränkten Führergewalt gerieten, erhellt sich aufs neue die eigenartige Machtstruktur des nationalsozialistischen Systems. Kirchengeschichtlich verdient diese Arbeit Beachtung aufgrund ihrer Darstellung der auf das mündliche Wort eingeengten kirchlichen Gegenaktionen und die Nachprüfung ihrer Wirkung im Kirchenvolk. Sie bietet hier en détail Aspekte und Überlegungen zu der in den letzten Jahren viel umstrittenen Rolle der Kirche unter totalitärer Herrschaft.

Der Leser wird bedauern, daß die zeitlich früher einsetzenden und mit gleicher Zielrichtung propagandistisch verwerteten Devisenprozesse in diese Darstellung nicht miteinbezogen worden sind, doch hätte die Erfüllung dieses Desiderats die einer Dissertation gesetzten Grenzen wohl überstiegen.

Hilden Heinz Hürten

Archiv für schlesische Kirchengeschichte. Im Auftrage des Instituts für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte hrsg. von Joseph Gottschalk, Bd 29. – Hildesheim: August Lax 1971. VII, 295 S., 13 Bildtafeln u. 1 Karte, brosch. DM 10.80

Die Fülle und Vielfalt der Beiträge, die schlesische und nichtschlesische Historiker in und aus der Ferne zur Kirchengeschichte Schlesiens zusammentragen, überrascht. Ein flüchtiger Blick in die Anmerkungen zeigt, daß die Anforderung, die man an ein derartiges Jahrbuch stellen möchte, dort, wo es notwendig und möglich ist, erfüllt wird: nämlich die Auseinandersetzung mit der polnischen Forschung. In Zukunft wird das noch intensiver geschehen müssen. *A. Sabisch* macht darauf aufmerksam: Ein Verzeichnis von Urkundenregesten aus den Jahren 979 bis 1955 des Breslauer Diözesanarchivs (263–264) und: Zum Verzeichnis des alphabetisch signierten Urkundenbestandes im Breslauer Diözesanarchiv (265–266) – zwei Publikationen des Breslauer Weihbischofs und Archivdirektors W. Urban, der „damit eine neue Grundlage zur internationalen Kenntnis bestimmten Archivgutes und seiner Benützung" geschaffen hat.

Mit den Ergebnissen einer Thorner Habilitationsschrift setzt sich *H. Grüger* auseinander: Die zisterziensische Architektur in Schlesien in den Jahren 1200–1330. Bemerkungen zu Marian Kutzner, Cysterska Architektura na Śląsku w latach 1200–1300 (1–31). Die Kritik fällt positiv aus, weil Kutzner in einer engagierten Weise die Ideologie einer eigenen Architektur der Grauen Mönche zerstört. In der typologischen Abgrenzung der schles. Zisterzienser sieht Grüger ein Vorurteil. Er zeigt auf, daß im Kontext der europäischen Niederlassungen dieses Ordens die Hypothese von der „charakteristischen Andersartigkeit" der schles. Klöster – hinsichtlich der Gründung auf altem Siedlungsboden und nicht in der Einöde – sich nicht halten läßt.

W. Kuhn, Die Städtegründungspolitik der schlesischen Piasten im 13. Jahrhundert, vor allem gegenüber Kirche und Adel. Mit einer Landkarte (32–67) ist eine großangelegte Untersuchung, deren 2. u. 3. Teil in den kommenden Bänden erscheinen soll, die die Umgestaltung Schlesiens unter den Piasten nach westlichen Vorbildern aufzeigen will.

Andere Beiträge sind lokalgeschichtlicher Natur: E. Walter – ihm, der zu den treuesten Mitarbeitern des Archivs gehört, ist dieser Band dediziert – stellt Untersuchungen an: Zur ältesten Baugeschichte und zum Patrozinium der abgebrochenen Kapelle zu den hll. Maternus und Servatius in Breslau. Mit 1 Tafel (68–89). J. Grünewald liefert aus seinen unermüdlichen Vorarbeiten zu einer schles. Presbyterologie einen Beitrag: Zur Geschichte der katholischen Pfarrei Goldberg in neuerer Zeit. Mit 1 Abb. (107–124).

Auf die volkskundliche und kulturgeschichtliche Ebene weist L. Radler, Sühnekreuze, -bildstöcke, -kapellen und -kirchen im Kreise Schweidnitz (223–247). Wie die Benutzung von Pfarrarchiven beispielhaft zur Lösung bisher ungeklärter Fragen beitragen kann, zeigt B. Kudlek, Der Franzosenfriedhof in Himmelwitz (Oberschlesien) aus dem Jahre 1813/14. Mit 1 Abb. (125–140).

Pflichtübungen zur Hedwigsforschung dürfen in einem schles. Jahrbuch nicht fehlen. J. Gottschalk untersucht kritisch Nachrichten älterer Schriftsteller und volkstümlicher Überlieferung: Erinnerungsstücke aus dem Nachlaß der hl. Hedwig? Mit 2 Abb. (214–222). Er verweist manches dieser Stücke ins Reich der Legende. Wirklichkeitsnäher ist N. Hettwer, Das Familiengrab von St. Hedwigs Ahnen in Dießen. Mit 2 Abb. (205–213).

Häufig versteht man die Diözesangeschichte (nur) als Bischofsgeschichte. Deshalb ist der Akzent, den A. A. Strnad auf Grund vatikanischer Quellen setzt, nicht zu gering zu werten: Breslaus Kardinalprotektor an der römischen Kurie, vornehmlich im 16. Jh. (90–106). Der Einfluß der Hintermänner bei der Besetzung des bischöfl. Stuhls gerade im 16. u. 17. Jh. macht auf politische Spannungen dieser Epoche aufmerksam.

Vatikanischen Ursprungs ist auch die Quellenpublikation von H. Jedin, Von Sedlnitzky zu Diepenbrock. Briefe von Ignaz Ritter an Augustin Theiner von 1841–1847 (173–204). Auch ohne die Antwortbriefe Theiners sind diese 15 Briefe von einem hohen kirchengeschichtlichen Wert, da sie von einem Mann geschrieben wurden, der (als Kapitelsvikar) nicht weniger Geschichte gemacht, als er (als Historiker) geschrieben hat.

Die übrigen Beiträge sind biographischer Natur: G. Webersinn, Zwölf Laien in der Kulturkampfgalerie des Breslauer Diözesanmuseums (141–156) ist Forts. und Schluß aus Bd 28 (138–152). A. Sabisch, Johann Heyne. Zur 100. Wiederkehr seines Todes am 28. Oktober 1871 (238–247). H. Hoffmann, Professor Dr. Martin Gusinde SVD († 1969) und andere Schlesier in den Missionsländern. Mit 1 Abb. (248–253). H. Reitzig, Eine Stammbuch-Eintragung des Kardinals Kopp (254–255). G. Fennrich, Die Steyler Patres Arndt († 1962), Biallas († 1936) und Schebesta († 1967) im Dienst der Völkerkunde. Mit 3 Abb. (256–261). Auch P. Blaschke, Musik des Breslauer Domchors 1935–1945 (157–172) könnte man hier einreihen. Wer sich nicht für das singende Schlesien interessiert, wird nicht ohne Erschütterung die Notizen des Domkapellmeisters lesen. J. Gottschalk, Die Matrikel der Prager Jesuitenakademie von 1573–1617 (262) ist ein kurzer aber sehr wichtiger Hinweis auf

eine tschechische Publikation. Durch die Auswertung dieser Matrikel könnte man die Legende „vom fast protestantischen Land Schlesien im 16. Jahrhundert", die sich von zeitgenössischen Bischofsberichten bis in die neuere Geschichtsschreibung erhalten hat, abbauen.

Tübingen Jochen Köhler

Volkskultur und Geschichte. Festgabe für Josef **Dünninger** zum 65. Geburtstag, hrsg. von Dieter Harmening, Gerhard Lutz, Bernhard Schemmel, Erich Wimmer. – Berlin: Erich Schmidt 1970. XIX, 694 S. 15 Bildtafeln Lw. DM 78.–

Der stattliche Band besteht aus 38 Beiträgen von Fachkollegen, Freunden und Schülern. Zu den letzteren zählen die Herausgeber. Der Band zeigt, welcher Hochschätzung sich Josef Dünninger, Ordinarius für Volkskunde und deutsche Philologie an der Universität Würzburg, in der wissenschaftlichen Fachwelt erfreut. Unter den Autoren finden sich klangvolle Namen wie Matthias Zender, Leopold Schmidt, Hermann Bausinger, Günter Wiegelmann und Wolfgang Brückner.

Die Beiträge gehören nicht nur der Volkskunde, sondern auch der Geschichte, der Landes- und Sozialforschung, der Kulturgeographie, der Religions- und Frömmigkeitsgeschichte, der Literaturwissenschaft und der deutschen Philologie an. Die Gliederung der Festschrift folgt dem Themenkatalog, der auch in Dünningers eigenem Werk sichtbar wird. Den Auftakt bilden geschichtswissenschaftliche Betrachtungen, denen sich Forschungen zur Sozialgeschichte sowie Fragen des Kulturraumes und des Folklorismus anschließen. Es folgen Untersuchungen über Brauchsgeschichte und -interpretation, Sachkultur, Frömmigkeitsgeschichte, Heiligenverehrung, Wallfahrtswesen und sprachliche Volksüberlieferung. Den Abschluß bilden philologische und literaturwissenschaftliche Beiträge.

Angesichts der ungeheuren thematischen Breite und der dadurch bedingten inhaltlichen Aufsplitterung der Festschrift stellt sich die Frage, ob der Wissenschaft nicht ein besserer Dienst erwiesen worden wäre, wenn die Herausgeber ein bestimmtes Sachgebiet zur Diskussion gestellt hätten. Dabei bleibt bestehen, daß die Festschrift auch in der bunten Vielfalt einen imponierenden Gesamterfolg im Sinne des Buchtitels darstellt.

Münster A. Schröer

Bauhofer, Oskar: **Mensch in Wahrheit.** Über das personale Sein. – Einsiedeln: Johannes-Verlag 1971. 153 S. (Kriterien Bd 22) kart.

Beim Lesen dieser philosophischen Meditation muß man sich zunächst an die eigenwillige Sprache des Verf. gewöhnen. Er gebraucht Begriffe, denen er eine etwas andere als die allgemein übliche Bedeutung gibt, schon viele Seiten früher, als er sie erklärt. Vom *Ganzen* her werden jedoch die einzelnen Teile klar: ein stark spekulatives, dabei meditativ-kreisendes Denken. Philosophische und dichterische Sprache durchdringen einander, und zwar bewußt.

Das eigentlich Intendierte ist der Versuch, von den Erfahrungen des christlichen Glaubens her nachzudenken über den Menschen als Person und die damit gegebenen Inklusionen: sein Ausgesetztsein in die Zeit und sein Bezogensein auf Gott. Der Verf. entwickelt dabei einen eigenen Begriff von Existenz und setzt ihn in Gegensatz zu Sein: Existenz verhält sich zu Sein wie Zeit zu Personalität. Existenz ist Zeitigung, während Sein Gestalt, ein allein in sich Meßbares und darum Zeitüberlegenes ist. Die Darstellung des menschlichen Seins, zu dessen Eigenart die Paradoxie gehört, daß es sich als Person in Zeit entfaltet und so die von der Zeit geprägte und doch zeitüberlegene Wirklichkeit der Geschichte und des Schicksals kennt, ist das Eigenwilligste und Beste in diesem Buch (46–102). Trotzdem kommt u. E. die dialogische und soziale Struktur der Person zu kurz: Manchmal wird das Ich ohne das Du und ohne das Wir bedacht.

Zugleich mit dieser Reflexion nimmt der Verf. eine Zuordnung von Wissenschaft zu Existenz und von Metaphysik zu Sein vor. Die Grenzen und Voraussetzungen der Wissenschaften und die Berechtigung und Eigenart von Metaphysik werden dabei überzeugend dargestellt.

Weniger klar und überzeugend sind u. E. die Ausführungen über das absolute Sein (103–122). Es ist jedoch ersichtlich, daß der Verf. hier nur soviel sagen will, wie um der Erhellung der *menschlichen* Personalität willen gesagt werden muß. Gerade deswegen hätte er einige Wiederholungen – auch unter Berücksichtigung des besonderen Denkstils – vermeiden können.

Den Wert des Buches sehen wir darin: Es macht in einer Zeit, in der auch innerhalb der katholischen Theologie die Bedeutung der menschlichen Personalität für eine christliche Gesellschafts- und Zukunftstheorie unterschätzt oder übersehen wird, mit Nachdruck auf die mit der christlichen Botschaft stehende und fallende personale Würde des Menschen aufmerksam und reflektiert sie in einer Sprache heutigen Philosophierens.

Münster Alexander Gerken

Galot, Jean SJ: **La conscience de Jésus.** – Gembloux: Duculot 1971. 255 S. (Théologie et vie) bfr 180.–

In den fünfziger Jahren schien sich die durch Déodat de Basly angeregte und durch Paul Galtier inaugurierte „Christo-Psychologie" in zahlreichen Monographien (Jos. Ternus, Pietro Parente, Bartolomé Xiberta u. a.) neben der „Christo-Ontologie" zu einem eigenen Traktat zu entwickeln; vgl. die Übersichten: ThRv. 52, 1956, 145–162 sowie TrThZ 66, 1957, 1–20 (von R. Haubst) u. Concil. 2, 1966, 45–52 (von E. Gutwenger). Bei der damals lebhaften Diskussion stand die Grundstruktur des menschlichen Bewußtseins Jesu im Mittelpunkt. Deren systematischen Ertrag kann man rückblickend am ehesten in Engelbert Gutwengers „dogmatischer Studie" „Bewußtsein u. Wissen Christi" (Innsbruck 1960) eingebracht finden. Inzwischen hat Helmut Riedlinger zwar der „Geschichtlichkeit u. Vollendung des Wissens Christi" eine eigene „Quaestio disputata" gewidmet (s. ThR 64, 1968, 131–133), dabei jedoch die „vielerörterte Frage, ob es in Christus eine Art Polarität zwischen einem menschlichen, geschichtlichen Ich und einem göttlichen, ewigen Ich gab, oder ob von Anfang an nur ein Ich, das göttliche, sein menschliches Bewußtsein beherrschte" (21), bewußt ausgeklammert. Mit um so größerem Interesse nimmt man nach mehr als einem Jahrzehnt die neue Gesamtdarstellung des Themas „La conscience de Jésus" von J. Galot zur Hand.

Im Vergleich zu den früheren Veröffentlichungen fällt bei G. auf den ersten Blick angenehm die durchgehende Schriftnähe auf. Der I. Teil (9–91) dient ja ausdrücklich der Erhebung des Schriftzeugnisses, der II. Teil dessen „psychologischer und theologischer Interpretation". Nahezu alles, was im NT, im Wortlaut oft an atl. Texte anknüpfend, über das Seelenleben Jesu gesagt oder impliziert ist, wird von G. jeweils zugleich in ontologischer, soteriologischer und psychologischer Sicht meditiert. Dominierte lange Zeit der konklusionstheologische Versuch, „mit Hilfe philosophischer Einsichten oder von dem christoontologischen Grunddogma der einen Person in den beiden Naturen her zu einer schlüssigen Entscheidung für oder gegen ein menschlich-psychologisches Ich Christi zu kommen" (TrThZ 66, 1957, 12), so bleibt hier prinzipiell alles in der Gesamtperspektive einer ganzheitlichen Explikation der ntl. Aussagen.

Das Ergebnis der Interpretation G.s ist nichtsdestoweniger, was den Kernpunkt des menschlichen Icherlebens (oder eines menschlichen Aktions- und Passionszentrums) Jesu angeht, streng und sogar restriktiv durch das Dogma von Chalkedon normiert. G. läßt sich ja nicht nur (und dies als Dogmatiker sehr mit Recht) von dem Prinzip leiten, daß die Psychologie Christi „in Harmonie" mit diesem Konzil (110) und im Einklang mit „der Wahrheit Seiner ontologischen Konstitution" (192) zu erörtern sei; er nimmt auch die Formel von Chalkedon exklusiv. Denn daß diese nur von der „einen Person" (und nicht auch von einem menschlichen Icherleben in der Personeinheit des Mensch gewordenen Logos) spricht, scheint ihm eo ipso auch schon jedes menschliche Icherleben auszuschließen (111), obwohl z. B. die Jubiläumsenzyklika „Sempiternus rex" v. J. 1951, wie G. selbst weiß, darin Freiheit ließ (112). Der gesamten überlieferungsgeschichtlich orientierten ntl. Exegese dürfte es schwerfallen, die ganze Icherfahrung Jesu (dessen Seelenleben doch zweifellos „auch" das eines Menschen unter und mit anderen Menschen war) *ausschließlich* auf die Erfahrung Seiner Personalität als des ewigen Sohnes in seiner trinitarischen Relation zum Vater zurückzuführen und zu beschränken.

Für die dogmatische Christologie ist freilich der Aufweis der göttlichen Personalität Jesu auf der Basis des Nicaenum und des Chalcedonense grundlegend. Was G. dazu (55–91) sowie zur Erklärung des Zustandekommens dieses „Selbstbewußtseins" Jesu beiträgt – das er in der Selbstbekundung und in einer evidenten Erfahrung (nicht nur in einer objektiven „Schau") der göttlichen Person im menschlichen Bewußtsein Jesu begründet sieht (124ff) –, überbietet als Ganzes wohl alle bisherigen Darlegungen darüber an umsichtiger Reflexion (vgl. bes. die Untersuchung des *Ego eimi* im Munde des Jesus der Evangelien). Anderseits läuft es jedoch auf eine (freilich ungewollte) Verkürzung und Entleerung der menschlichen Wirklichkeit und im besonderen der (nicht nur instrumental-passiven, sondern in freier [nicht in jeder Hinsicht in „autonomer"] Eigeninitiative vor sich gehenden) menschlichen Mitwirksamkeit Jesu zur Erfüllung des göttlichen Heilsplanes hinaus, wenn man in der göttlichen Person Jesu Christi nicht nur den hypostatischen Träger, sondern auch das hegemoniale Wirkprinzip

seiner ganzen menschlichen Aktivität (128f), ja auch sogar das einzige „psychologische" Subjekt aller seiner menschlichen Schmerz- und Leidempfindungen (119–121 u. ö.) sieht.

Von solchen Einseitigkeiten war freilich schon die dem Monophysitismus zuneigende Logos-Sarx-Christologie in der griechischen Patristik bedroht; vgl. Al. Grillmeier, in: Das Konzil von Chalkedon I, Würzburg 1951, 67–120; Jos. Lebon, ebd., bes. 553–571. Von dem gleichen Modell, nach dem der göttliche Logos bei Jesus plus vel minus die Geistseele als psychologisches Subjekt ersetzt, lassen sich manche heutige Theologen wieder zu unreflektiert leiten. Um so notwendiger scheint es mir zur Ergänzung des vielen Wertvollen in dieser Monographie gegen den besagten einseitigen Trend zu urgieren, daß die göttliche Person des Sohnes auch das natürlich-menschliche Icherleben Jesu nicht eliminiert oder ersetzt, sondern mitangenommen und gleichsam eingerollt hat in Seine hypostatische Einheit.

Mainz-Marienborn Rudolf Haubst

Kessler, Hans: Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung. – Düsseldorf: Patmos 1970. 347 S. (Themen und Thesen der Theologie) Lw. DM 36.–

Walter Kasper hat in seinem Werk „Die Methoden der Dogmatik", München 1967, die Aufgabe der Dogmatik charakterisiert als „Reflexion auf die geschichtliche Herkunft des Glaubens im Hinblick auf seine mögliche Zukunft, Verständlichkeit und Realisierbarkeit angesichts der heutigen geistigen Situation der Kirche und der Menschheit" (68). Diesem Programm weiß sich die vorliegende Dissertation von Kaspers früherem Assistent H. Kessler verpflichtet. Er greift das zentrale theologische Problem der Bedeutung des Todes Jesu auf. Die Methode ist die einer historischen Untersuchung, geleitet vom Blick auf die eine Sache, welche sich in den vielfältigen Zeugnissen und theologischen Entwürfen manifestiert. „Es muß zur Sprache kommen, was es bedeutet, wenn frühere Zeiten sagten, daß wir durch Jesu Tod erlöst seien" (18).

Die Arbeit gliedert sich in sechs Abschnitte: Die Einleitung gibt einen Abriß der im Grundsätzlichen fast uniformen neuscholastischen Auffassung vom Tode Jesu. Aus dieser Darstellung werden die Problematik der vorliegenden Untersuchung entwickelt, Methode und Aufbau gerechtfertigt. Im ersten Kap. wird die einschlägige patristische Lehre untersucht. Das Interesse wird auf die apostolischen Väter und Apologeten, Irenäus und Tertullian konzentriert. Irenäus fungiert dabei als Repräsentant griechischer Soteriologie, Tertullian als Vertreter der lateinischen Erlösungslehre.

Ein zweites Kap. ist der Satisfaktionstheorie Anselms von Canterbury gewidmet, das dritte fragt nach der Lehre vom Tode Jesu in der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Das ausführlichste, vierte Kap. untersucht die Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament. Die einzelnen Schichten und Textgruppen des neutestamentlichen Schrifttums werden dabei besonders behandelt: Die Frage nach dem Verhältnis des historischen Jesu zu seinem Tod; die Logienquelle und Fragmente anderer Traditionskreise, welche sich über den Tod Jesu ausschweigen; die eschatologisch gestimmte, vormarkinische Kreuzigungstradition und die korrespondierende Leidensvorhersage; der hellenistisch-judenchristliche Hymnus Röm 3, 25–26a; die judenchristliche Bekenntnisformel Röm 4, 25 und das antiochenische Credo 1 Kor 15, 3–5a; die Abendmahlstradition; die Konzeption des Hebräerbriefes und schließlich die Deutung des Todes Jesu in den Paulinen.

Den Beschluß der Arbeit bilden einige hermeneutische Hinweise und ein sehr knapp geratener „Versuch eines theologischen Ansatzes" (335–337).

Eine thematische Erörterung der theologischen Bedeutung des Todes Jesu entspricht einem dringenden Desiderat dogmatischer Theologie. Nachdem in den letzten Jahrzehnten die historisch-kritische Erforschung der maßgeblichen Zeugnisse des christlichen Glaubens eine Fülle von Einsichten zutage gefördert hat, bedarf es dringend einer kritischen Betrachtung der im Laufe der Theologiegeschichte herausgebildeten Theologumena, welche das gängige Glaubensverständnis bestimmen. Dies ist um so mehr erforderlich, als die heutigen Denk- und Verstehensbahnen sich von jenen Kategoriensystemen unterscheiden, in denen diese theologischen Lehrformeln ausgebildet wurden. Wird eine solche kritische Überprüfung unterlassen, so bildet sich ein unheilvoller Zwiespalt zwischen der theologischen Einzelforschung und dem geläufigen kirchlichen Glaubensverständnis. Eine solche Kritik läßt sich durch eine ausgewogene Gegenüberstellung der verschiedenen, in der Theologiegeschichte auftauchenden Positionen erzielen. Diese Konfrontation relativiert überkommene, scheinbar selbstverständliche Formeln und Setzungen. Sie gibt damit den Blick frei für die in den ursprünglichen Dokumenten des Glaubens bezeugten Auffassungen.

Hier setzt nun die zweite und wohl schwierigere Aufgabe des Dogmatikers ein. Die lebendige Vielfalt der theologischen Auffassungen in den neutestamentlichen Schriften und den großen Glaubensformulierungen der Tradition bedarf ebenso des immer erneuten denkerischen Versuchs der Durchdringung und begrifflichen Klärung. Nur in solchem stets zeitgebundenen, aber eben im Hier und Jetzt brennpunktartig die geschichtliche Mannigfaltigkeit der Auslegungen einholenden und versammelnden Denken bewährt sich die Rede von der einen Sache des Glaubens, welche in der Geschichte verschiedenartig entfaltet sei. Nur in solchem Bemühen wird auch der Eindruck aufgehoben, es handle sich bei den mannigfachen Positionen lediglich um Projektionen und Bilder, die von der jeweiligen Situation her sollizitiert sind. Projektionen und Bildern haftet immer etwas Unverbindliches an. Verbindlich gesprochen wird erst dort, wo einer bezeugt und sagt, was i s t.

Diese Forderung gilt auch gegenüber einer Aufreihung der verschiedenen neutestamentlichen Aussagen und Auffassungen. Soll sich in ihnen der eine, verbindliche Glaube bezeugen, so muß bei aller Respektierung ihrer Eigenheit und geschichtlichen Individualität der eine Gehalt in ihnen aufleuchten, von dem sich zugleich eine gewisse innere Zuordnung der verschiedenen Texte ergibt.

Damit ist keiner abstrakten, geschichtliche Unterschiede einebnenden Systematik das Wort geredet. Ein solches Verstehen wird vielmehr von der Einzelforschung und ihren Ergebnissen immer wieder aufgesprengt und zu Korrekturen genötigt werden. Trotzdem erfordert die Geschichtlichkeit der Sache, um die es hier geht, diese doppelte Arbeit. Legt man diesen formalen Maßstab an die Untersuchung des Verf. an, so zeigt sich, daß er in der Hauptsache der ersten Aufgabe Genüge getan hat. Das Ergebnis ist eine breit angelegte, mit Akribie und Blick für das Wesentliche dargebotene Übersicht über die vielfältigen theologischen Ansätze, die Bedeutung des Todes Jesu zu erheben. Deutlich wird dabei, wie die Bedeutung des Todes Jesu jeweils zusammengehört mit der Deutung seines Lebenssinnes. Diese Darstellung führt zu dem beabsichtigten Effekt, die wesentlich von Anselm sich herleitende einseitige Deutung des Todes Jesu als Opfer, Sühnopfer, Loskauf in juridischer Systematisierung zu relativieren und ihre nur begrenzte Angemessenheit aufzuweisen.

Eine Kritik könnte bei Einzelinterpretationen einsetzen und Auslegungen etwa einzelner biblischer Textstellen diskutieren. Der Rez. zieht es vor, jener in allen Kapiteln des Buches anzutreffenden Polemik gegen den Opfer- und Sühnegedanken nachzugehen, weil sich ihm hier eine gewisse Enge der Arbeit zu dokumentieren scheint. Dabei ist dem Verf. zunächst unumwunden zuzugeben, daß der Opfer-, Stellvertretungs- und Sühnegedanke oft genug im Sinne einer äußerlichen Tauschgerechtigkeit verstanden worden ist. In seiner Anselm-Interpretation hat K. diesen Sachverhalt nachgewiesen. Dieser Befund berechtigt aber wohl nicht, Stellvertretung, Sühne und Opfer grundsätzlich oder wenigstens vornehmlich im apersonalen, sachlich-rechtlichen Bereich anzusiedeln. Eine solche Auffassung aber scheint dem Verf. mindestens als Tendenz zu eignen.

So schreibt K. etwa: „Sobald es aber um personale, im Gehorsam offene Liebe geht, ist jeder selbst engagiert und kann keiner den anderen mehr vertreten" (182). Stellvertretung gibt es für ihn nur im sachlich-rechtlichen Bereich. Das alttestamentliche Sühneopfer wird nach dem Verf. wesentlich durch den Begriff der „Ersatzleistung" an Jahwe bestimmt (253f.). Freilich setzt Jahwe erst durch seine Annahme der Gabe die Sühne als solche in Kraft. Hinsichtlich des Opfers bemerkt K.: „Opfer ist noch nicht unbedingt Gott-hingegeben-sein, sondern Abfindung Gottes und Verpflichtung Gottes" (185).

Von dem hier anklingenden Sühne- und Opferverständnis her wird dem Verf. jede Rede von Sühne und Opfer suspekt. So bemerkt er zu einer Gruppe von Schrifttexten (Röm 3, 25–26a; Röm 4, 25; 1 Kor 15,3–5a; Hebr u. a.): „Daß die Sühnevorstellung nur Mittel und keineswegs der Sinn der Aussage ist, zeigen unter anderm die zahlreichen ὑπέρ-Formeln. Gerade sie sind zunehmend nicht am eigentlichen Sühnemoment, sondern am Ziel des Gotteshandelns orientiert" (295). Ähnlich die Bemerkung 284f.: Weil Mk 10, 45b von keiner Einwirkung des Todes Jesu auf Gott spricht, weil Gott nicht als Empfänger genannt wird, so muß man das Wort λύτρον nehmen als das, was es ist: ein Bild und eine Anspielung". Oder in der Zusammenfassung der Ausführungen über die paulinische Soteriologie: „Die traditionellen Aussagen vom Ster-

ben Jesu für uns, auf die Paulus allenthalben zurückgreift, verlieren bei ihm ihren kultischen oder juridischen Vorstellungshintergrund. Nirgendwo liegt Paulus selbst daran, in Jesu Tod ein Opfer, ein Sühnopfer, eine Sühne oder einen Loskaufpreis zu sehen" (326). Ähnlich heißt es im Kap. über die Erlösungslehre des Thomas: „Das Vokabular von Schrift und Tradition zwingt Thomas, den Tod Christi auch unter dem Aspekt ‚Opfer' zu betrachten, ohne daß er zu diesem Begriff noch ein inneres Verhältnis bekommen könnte" (186). Konsequenterweise fordert K. denn auch eine Aufhebung des Opferbegriffes für die heutige Theologie: „Augustin konnte und mußte in seiner zeitbedingten Antithese den Opferbegriff beibehalten. Wir haben ihn heute – im Gefolge des Thomas – in der Weise aufzuheben, daß er nicht mehr in der Hauptaussage, sondern als Terminus der christlichen Quellen in Klammern zu stehen kommt. Wollte man ihm weiterhin Aussagekraft verleihen, müßte man ihn gründlich umprägen, was schwerlich gelingen dürfte" (187).

Es soll gar nicht bestritten werden, daß Stellvertretung im sachlich-juridischen Sinne gebraucht werden kann, daß Sühne in einer Reihe alttestamentlicher Texte eine Ersatzleistung impliziert oder meint, daß Opfer hier oder dort eine Abfindung oder Verpflichtung Gottes bedeutet.

Der Verf. übersieht aber die Ergebnisse der modernen Sprachphilosphie, etwa des späten Wittgenstein, wenn er diese Worte grundsätzlich in eine Sprachebene bannt. Worte haben ihren Sitz immer in einer Reihe von Sprachspielen, sie sprechen auf verschiedenen Ebenen und gewinnen dabei aus dem jeweiligen Gebrauch ihre eigentümliche Einfärbung. Die Rede vom übertragenen, uneigentlichen oder bloß bildhaften Gebrauch erweist sich von daher als höchst problematisch. Die überlieferte Lehre von der Analogie gewinnt eine, wenngleich ganz anders orientierte Entsprechung.

Wenn der Verf. zum Sühnecharakter, welcher dem Tod der Martyrer in den Makkabäer-Büchern (261–264) zugeschrieben wird, bemerkt, die Verbindung des Opfergedankens mit dem Sühnetod hänge damit zusammen, daß die hellenistischen Juden den Opferkult nicht selbst vollziehen konnten, gibt er einen historisch richtigen Hinweis. Wenn er dann allerdings diesen Gebrauch als ein bloß „übertragenes" Reden charakterisiert, erhebt sich die Frage, ob er damit den im Glauben erfaßten und bezeugten Sinnzusammenhang von Sünde und Schuld des Volkes einerseits und dem Tod der Martyrer andererseits voll ermißt. Hier scheint berechtigte Sorge, einem fremden Text eigene Gedanken einzutragen, in die Versuchung umzuschlagen, leicht einleuchtende Denkmodelle unbewußt zu bestimmenden Auslegungskriterien zu machen.

Diese kritischen Anmerkungen wollen in keiner Weise das Verdienst des Verf. schmälern, sie wollen vielmehr auf eine innere Grenze dieser Arbeit aufmerksam machen, welche bei historisch-kritischen Arbeiten öfter auftaucht und leicht übersehen wird. Es dürfte nicht der geringste Dienst des unerhört fleißig und nüchtern gearbeiteten Buches von H. Kessler für die Theologie sein, wenn es gerade aufgrund einiger Einseitigkeiten zum erneuten Bedenken des Todes Jesu Christi, des Sinnes von Sühne, Opfer und Stellvertretung herausfordert.

Münster Peter Hünermann

Studia Theologica Varsaviensia. – Warschau 1970. 416 S. (Halbjahresschrift, hrsg. von der Akademia Teologii Katolickiej, Theologische Fakultät Warschau, Jg. 8, Nr. 2, 1970) kart. Zł 40.–

Der hier vorliegende Halbband enthält mehrere Beiträge aus allen Gebieten der Theologie. Die meisten von ihnen haben am Schluß ein deutsches oder französisches Resümée. Hier sei wenigstens kurz der Inhalt der Beiträge zusammengefaßt. Eine eingehendere Besprechung ist wegen der zu unterschiedlichen Themen nicht möglich.

Am Anfang steht ein Nachruf auf den polnischen Moraltheologen Prof. Dr. Walenty Urmanowicz (1898–1969) von Jan Pryszmont (3–9); er war zuletzt Professor für allgemeine Moraltheologie an der Theologischen Akademie in Warschau.

Ein exegetisches Thema behandelt Jan Stępień: Konstitutive Elemente des Gottesvolkes in den vorchristlichen Quellen (11–31). Dieser Beitrag ist nur ein Kapitel aus einer umfangreichen Studie über das Volk Gottes in den Paulusbriefen. Der Verf. untersucht in seinem Beitrag das Thema in der Sicht des AT und der jüdischen Literatur. Er sieht dort als die wesentlichen Elemente des Gottesvolkes herausgehoben den Gedanken der Erwählung, des Bundes und des Restes. Der einzige Grund der Erwählung Israels zum Volk Jahwes ist die ungeschuldete Liebe Gottes, die besonders eindrücklich das Verbum *ḥāšaq* = „in die Arme schließen" umschreibt. Der Bund besiegelt diese Liebe Gottes, verpflichtet aber auch das erwählte Volk zum treuen Festhalten an seinem Gott als dem einzigen Herrn (*dābaq* = „sich anklammern"). Im Rest erwählt Gott das durch das Gericht gereinigte, untreu gewordene Israel von neuem.

Für die deutsche Theologiegeschichte interessant ist der Aufsatz von Tadeusz Gogolewski: Das religiöse Bewußtsein und die Offenbarung nach J. S. von Drey, dem Begründer der katholischen Tübinger Schule (33–59). Besonders wird das Werk „Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung", Mainz 1838–47, gewürdigt. Nach von Drey ist Religion das durchgängige und lebendige Bestimmtsein des Menschen durch das Gottesbewußtsein. Das Hauptverdienst von Drey's ist der Versuch, die wissenschaftliche Apologetik als ein selbständiges organisches System darzustellen. Dadurch wurde er zum Vorgänger von V. A. Dechamps, M. Blondel, H. Bouillard und anderen neueren Theologen.

Andrzej Zuberbier: Die Bedeutung des Ausdrucks „übernatürlich" beim hl. Thomas von Aquin (61–91), legt dar, daß Thomas kein natürliches Ziel und keine natürliche Seligkeit kennt. Für ihn sind übernatürlich das letzte Ziel des Menschen, seine Seligkeit, die volle Erkenntnis Gottes, die verheißenen Güter.

O. Romuald Kostecki O.P. hat die „Beziehungen zwischen Natur und Gnade" zum Thema (93–107). Die Heiligung des Menschen durch die Gnade ist die fortschreitende Verwirklichung des göttlichen Heilsplans mit dem Menschen, der bereits bei der Schöpfung grundgelegt wurde. Indem Gott den Menschen schuf, wollte er sich ihm persönlich schenken, und zu diesem Zweck heiligt er ihn durch die Gnade.

Mit der „Theologie der missionarischen Berufung" beschäftigt sich der Aufsatz von Feliks Zapłata, Teologia powołania misyjnego (109–118). Weil der Missionar am Leben und an der Sendung Jesu Christi teilhat, ist für ihn eine persönliche Berufung durch Gott notwendig. Da aber durch ihn die Kirche als der fortlebende Christus handelt, ist missionarische Tätigkeit, ob für Kleriker oder für Laien, immer auch nur im Auftrag und in Verbindung mit der Kirche möglich, so daß die Sendung durch die Kirche zur Berufung hinzukommen muß.

Die vier nächsten Beiträge behandeln Fragen der polnischen Kirchengeschichte: Henryk Rybus (119–157) untersucht die entscheidenden Jahre zwischen 1514 und 1531 im Leben des Kollegiatskapitels von Kruszwica unter dem Bischof Matthäus Drzewicki von Włocławek, der dem Kapitel durch ein neues Statut eine neue innere Ordnung gab und es dadurch befähigte, eine große seelsorgliche Tätigkeit zu entfalten. – Ludwig Piechnik zeigt an Hand von Urkunden die interessante Sonderstellung des Seminars von Sandomir auf (160–229), das zwischen 1635 und 1773 unter der Leitung der Jesuiten stand und laut Stiftungsurkunde des Kanonikus Michael Leopoldowicz völlig unabhängig vom zuständigen Bischof von Krakau war. Diese Unabhängigkeit hörte erst auf, als sich das Seminar wegen Verfalls der Stiftungsmittel stärker an den Bischof anlehnen mußte. – Pawel Kielar O.P. unterrichtet über den „Traktat des Heinrich Havrer gegen die Begharden" (231–252). Dieser Traktat ist unveröffentlicht und befindet sich in einer Handschrift mit der Signatur I F 292 f. 160–166 v. in der Universitätsbibliothek Breslau. Heinrich Havrer war der Beauftragte des Bischofs Johannes Grot (1326–47) von Krakau für die Durchführung der Dekrete Klemens VI. gegen die Begharden. Weil aber die polnischen Könige die Begharden in Schutz nahmen, konnte Havrer gegen sie nur theologisch und seelsorglich wirken, was auch in seinem Traktat geschah. Dieser Traktat und die Schrift des Johannes von Brünn, „De vita beginarum et beghardorum", von der sich ebenfalls eine Handschrift in Breslau befindet, sind die Hauptquellen für unsere Kenntnis des Lebens der Begharden im polnisch-böhmischen Raum. – Walenty Wójcik würdigt in seinem Beitrag das Leben und das theologisch-seelsorgliche Werk des Weihbischofs Paweł Kubicki von Sandomir (253–286). Geboren am 15. 1. 1871 in Radom, wurde er 1907 Regens im Priesterseminar von Sandomir und 1918 dort Weihbischof. Sein Hauptwerk „Bojownicy kapłani za sprawę Kościola i Ojczyzny w latach 1861–1915", Sandomierz 1933, 3 Bände, behandelt den Kampf polnischer Priester für Kirche und Volkstum unter der russischen Herrschaft und ist trotz erheblicher

Schwächen eine Fundgrube für den Historiker wegen der Verarbeitung eines immensen Quellenmaterials. Mit seinen zahlreichen Werken, die alle im Selbstverlag erschienen, finanzierte Kubicki die von ihm gegründete Erziehungsanstalt von Radom.

Den polnischen Beitrag zur Erneuerung der katholischen Moraltheologie in den Jahren von 1880 bis 1939 umreißt Stanisław Smoleński (287–334), wobei vor allem die Christozentrik, die ekklesiologische Ausrichtung, die Verantwortung der Laien für das Reich Gottes und der Personalismus als Hauptinhalte der moraltheologischen Werke jener Epoche gewürdigt werden.

Die nachkonziliare Erneuerung der Kirche Indiens schildert Feliks Zapłata (335–347). – Eine Bibliographie der Literatur über die kirchlichen Bibliotheken Polens zwischen 1901 und 1965 legt Władysław Andrzej Pabin O.F.M. vor (349–368), wobei auch die deutsche Literatur über die Bibliotheken in den Gebieten östlich von Oder und Neiße aus der Berichtszeit verzeichnet ist.

Den Rest des Raumes nehmen Rezensionen ein. Im ganzen ein sehr inhaltsreicher Halbband.

München Josef Scharbert

Hourdin, Georges: **Bonhoeffer.** Une église pour demain. – Paris: Éditions du Cerf 1971. 184 S. (Essais) kart. FF 19.–

Das nun vorgelegte Buch von G. Hourdin darf als Zeichen für das schnell wachsende Interesse an der Theologie Bonhoeffers im französischen Sprachraum gewertet werden. Während die zuvor erschienene französische B.-arbeit von A. Dumas wissenschaftlichen Charakter hatte und die biographisch-theologische Darstellung von R. Marlé einen anspruchsvollen theologischen Leserkreis über B. zu informieren suchte, spricht H. mit seinen aus Fernsehsendungen entstandenen Ausführungen alle an, die für die gegenwärtigen theologischen Fragen aufgeschlossen sind.

Nach einer Darstellung der wichtigsten Ereignisse aus der Biographie B.s im ersten Teil greift H. für seinen zweiten Teil zentrale Themen B.s im Hinblick auf die heutige Situation heraus; so kommt das politische Engagement des Christen, die Frage des Todes Gottes, die Unausweichlichkeit der sichtbaren Kirche und die Neugestaltung der Kirche zur Sprache. Damit leistet H. außer der Vermittlung wichtiger Fakten aus der deutschen Situation bis 1945 für französische Leser einen Beitrag zum Verständnis gegenwärtiger theologischer Themen.

Münster Ernst Feil

Ökumenisches Direktorium. Teil II: Ökumenische Aufgaben der Hochschulbildung. Geleitwort von Lorenz Kardinal Jaeger. Erläuterungen von Eduard Stakemeier. – Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1970. 179 S. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Institus IX) kart. DM 8.50

Beim Ökumenischen Direktorium (= ÖD) handelt es sich um „Richtlinien zur Durchführung der Konzilsbeschlüsse über die ökumenische Aufgabe". Es wurde vom römischen Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen erarbeitet und vom Papst approbiert und promulgiert.

Die Ausgabe des Johann-Adam-Möhler-Instituts bietet den authentischen lateinischen Text und die deutsche Übersetzung des Einheitssekretariats (17–83). Vorangestellt ist ein Geleitwort von Kardinal Jaeger (7–15), und es folgen ausführliche Erläuterungen von Eduard Stakemeier, dem Ende 1970 verstorbenen Leiter des Möhler-Instituts und Konsultor des Einheitssekretariats.

Das ÖD II wendet die konziliaren Prinzipien des Ökumenismus auf die „instituta superioris educationis" an, d. h. auf die „Fakultäten der Universitäten, akademischen Institute, Priesterseminare der Bistümer, Institute oder Bildungszentren und Ausbildungskollegien der männlichen oder weiblichen Orden" (19). – Das *erste Kapitel* behandelt allgemeine Grundsätze für die ökumenische Bildung: Professoren und Studenten sollen ihre Aufmerksamkeit auf die innere Erneuerung der katholischen Kirche lenken und sich auf den ökumenischen Dialog gründlich vorbereiten. – Im *zweiten Kapitel* geht es um die „ökumenische Orientierung religiöser und theologischer Ausbildung": in jedem Studienfach muß der ökumenische Aspekt beachtet werden, indem der „Sinn für die Fülle der christlichen Tradition in der Lehre, in der Spiritualität und in der kirchlichen Ordnung" (39) erschlossen wird. Dabei sollen die Studenten unterscheiden lernen „zwischen geoffenbarten Wahrheiten, die alle denselben Glaubensgehorsam verlangen, und den theologischen Lehrmeinungen" (43). – Im *dritten Kapitel* werden einige besondere Richtlinien für die ökumenische Ausbildung dargeboten: Der Dialog zwischen den Christen auf Hochschulebene soll die Weisungen und Ratschläge der Bischöfe gebührend beachten, da der Dialog „seiner Natur nach Pflicht und Aufgabe der ganzen Kirche" ist (53). Es sollen Fachleute für die ökumenische Arbeit benannt werden; die in der Seelsorge stehenden Priester sollen ökumenisch weitergebildet werden; und die Leiter und Lehrer in theologischen Bildungseinrichtungen sollen dem Studium der Ökumenik in Spezialkursen, Lehrbüchern und Bibliotheken besondere Beachtung schenken. Das *vierte Kapitel* enthält eine Reihe von Vorschlägen für die institutionelle und personelle Zusammenarbeit zwischen Katholiken und anderen Christen: Ein „stufenweiser Austausch von Professoren und Studenten der verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften" (65) könne für die ökumenische Bewegung und für die ökumenische Bildung von Professoren und Studenten von großem Nutzen sein. Zwischen Studenten und Theologen mit abgeschlossenem Studium sei allerdings zu differenzieren; katholische Theologiestudenten dürfen die allgemeine und systematische Unterweisung nur von katholischen Dozenten bekommen – „zumal in der Exegese, Dogmatik und Moraltheologie" (77) – während die mehr praktischen Fächer für „Sprachen, Kommunikationsmittel, Religionssoziologie" auch bei nichtkatholischen Professoren belegt werden können. Bei ökumenischen Instituten ist eine vielfältige Art von Zusammenarbeit möglich von gelegentlichem Erfahrungsaustausch über einen föderativen Zusammenschluß bis zur Gründung interkonfessioneller Institute.

Kirchenamtliche Richtlinien haben zumeist die Eigenart, bloß den gegenwärtigen Stand zu ordnen und festzuhalten, während sie selten zu einem weiterführenden Wagnis aufrufen. Das ÖD II überrascht dagegen insofern, als für die römisch-katholische Weltkirche hier Anregungen gegeben werden, die in der Hochschulbildung großenteils noch nicht im Blick sind. Die west- und mitteleuropäische oder die nordamerikanische Situation der theologischen Hochschulbildung sieht zudem anders aus als in den übrigen Ländern. Aber auch die deutschen theologischen Ausbildungsstätten werden dem ÖD II noch längst nicht gerecht. Im Bereich der evangelischen Theologie wäre ein noch größeres Defizit aufzuweisen. Die praktischen Anregungen des römischen Einheitssekretariats sind über die Konfessionsgrenzen hinaus sehr zu begrüßen.

Es ist selbstverständlich, daß das ÖD II sich im Rahmen der katholischen Prinzipien des Ökumenismus hält. Es braucht hier also nicht wiederholt zu werden, wie die „Einheit der Kirche" als Ziel der ökumenischen Unternehmungen beschrieben wird. Besondere Beachtung verdienen jedoch die Ausführungen über Methode und Ziel des ökumenischen Dialogs, besonders im Kommentar von Eduard Stakemeier. Auffallend häufig wird im ÖD II die „Sorge vor Indifferenz und falschem Irenismus" vorgetragen und zu „Festigkeit und Treue dem eigenen Glauben gegenüber" gemahnt (51; vgl. z. B. 29, 30, 35). Dennoch hält Stakemeier das ÖD II für „ein Dokument des Vertrauens" (179), und er findet es vernünftig, Theologiestudenten nicht zuzutrauen, bei Professoren der andern Konfession Dogmatik, Exegese usw. ohne Gefahr hören zu können. „Grundlegende Vorbedingung jeder Art von theologischer Begegnung ist demnach die feste Verwurzelung im eigenen Glauben" (145). Hier wird undifferenziert vorausgesetzt, daß Theologen anderer Konfession einen anderen Glauben haben und daß das Hören ihrer Vorlesungen eine Gefahr für den eigenen Glauben bedeute. Diese Vorsicht steht im Gegensatz zu der Empfehlung, examinierte Theologen sollten das Erbe anderer christlicher Kirchen mit in die theologische Betrachtung einbeziehen (41). Haben es katholische Theologiestudenten wirklich nötig, zunächst wie in einem Getto abgeschirmt nur „eine solide Ausbildung im Sinne der katholischen Glaubenslehre" (149) zu bekommen und von dem direkten Einfluß eines Professors anderen Bekenntnisses bewahrt zu werden?

Unklar bleibt, was Stakemeier mit einem „theologischen Pluralismus" meint, der „mit einer wirklichen Einheit im Glaubensbekenntnis" vereinbar sein müsse (112). Was für ein Credo ist hier gemeint? Gewährleistet die Affirmation von Lehrsätzen die Einheit im Glauben? Und wen meint Stakemeier, wenn er sagt: „Die ökumenische Bewegung hat nur Sinn und Bedeutung für gläubige Christen" (162)? Er weist auf die Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen als eine minimale gemeinsame Glaubensgrundlage hin (146), und er differenziert: Wo die Erklärung der Heiligen Schrift „sachgerecht nach den Regeln der Exegese" erfolgt und wo die heilsgeschichtliche Methode in der Theologie verwandt wird (143f), dort lassen sich Gemeinsamkeiten erzielen. Stakemeier lobt den Stählin-Jaeger-Kreis, der seit 25 Jahren zusammenkommt, während er an Ernst Käsemann tadelt, daß er nicht mehr an der Einheit des Neuen Testamentes festhalte (165). Nach Stakemeier beachtet Käsemann offenbar nicht „die Regeln der Exegese", und Visser 't Hooft und Blake werden als Zeugen angerufen, daß hier „die ganze ökumenische Bewegung" gefährdet werde. In der Kirchengeschichte müßten die „Tatsachen" und die Texte „positiv" dargelegt werden; „dem ökumenischen Geist widersprechend und taktlos" wäre es, „wenn ein nichtkatholischer Dozent vor katho-

lischen Studierenden die Kirchengeschichte unter den Aspekt der reformatorischen Verfallstheorie und die Patrologie im Sinne Adolf von Harnacks mit der Tendenz einer das Evangelium verfälschenden Hellenisierung darstellen würde" (152f). Stakemeier lobt ferner Peter Beyerhaus, welcher der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium" nahesteht, und er lehnt die Zusammenarbeit mit „Säkularisierungstheologen" total ab, die „aus der Theologie trotz Beibehaltung des biblischen Vokabulars eine innerweltliche Anthropologie" machen (147).

Mit solchen Konkretisierungen geht Stakemeiers Kommentar über das ÖD II hinaus, das sich zu den Fragen des Dialogs nur allgemein äußert. Leider greift Stakemeier nicht die innerkatholischen Kontroversen auf; so kann ungewollt der Eindruck entstehen, als sei die katholische Theologie noch ein geschlossenes Gehäuse mit klar umrissenem depositum fidei (114), während „Pluralismus" und „ökumenische Orientierung" nur die interkonfessionelle Lage skizzierten. Stakemeier weist zu Recht darauf hin, daß noch viel „Objektivität, Fairneß und Einfühlungsvermögen" erforderlich sind (155), bis auf beiden Seiten die ökumenischen Aufgaben der Hochschulbildung richtig angepackt werden.

Bensheim Reinhard Frieling

Ökumenisches Direktorium. 2. Teil: Ökumenische Aufgaben der Hochschulbildung. Lateinisch-Deutsch. Eingeleitet von Wilhelm Bartz. – Trier: Paulinus 1970. 67 S. (Nachkonziliare Dokumentation, 27) kart. DM 4.80

Die in der preisgünstigen Reihe „Nachkonziliare Dokumentation" vorgelegte Ausgabe des 2. Teils des ‚Ökumenischen Direktoriums' bringt neben dem lateinischen Text die vom Sekretariat für die Einheit der Christen besorgte Übersetzung ins Deutsche. In der kurzen Einleitung (7–14) weist W. Bartz darauf hin, daß „zu viele Institutionen und Personen" an der Abfassung dieses Dokumentes beteiligt waren. Das erkläre die „zu späte" Veröffentlichung und die Wiederholungen und Überschneidungen. Was die Kooperation katholischer und evangelischer Theologieprofessoren und die Teilnahme katholischer Theologiestudenten an Lehrveranstaltungen evangelischer Hochschullehrer angehe, sei die Entwicklung bereits erheblich weiter gegangen. „Das ganze macht deutlich", folgert Bartz, „daß am allerwenigsten auf Hochschulebene die ökumenische Arbeit bis in die Einzelheiten zentral initiiert und dirigiert werden kann" (13). Dem ist zuzustimmen, aber um so mehr ist zu bedauern, daß die Theologen selbst nicht mehr die Möglichkeiten und Grenzen interkonfessioneller Kooperation in der Lehre reflektieren. Ist man so sicher, daß der Gegenstand katholischer und evangelischer Theologie oder gar religionsgeschichtlicher Betrachtung des Christentums identisch ist? Das Materialobjekt vielleicht, aber auch das Formalobjekt, wenn Theologie Glaubenswissenschaft ist und eine ekklesiale Dimension hat?

Münster Erwin Iserloh

Krahl, Wolfgang: **Ökumenischer Katholizismus.** Alt-Katholische Orientierungspunkte und Texte aus zwei Jahrtausenden. – Bonn: St. Cyprian 1970. 176 S. kart. DM 12.–

Wie sehr die Entscheidungen des I. Vatikanischen Konzils über den Universalepiskopat und die Infallibilität des röm. Papstes nach 100 Jahren noch immer umstritten sind, zeigt die Diskussion, die um das Buch von *H. Küng*, Unfehlbar? Eine Anfrage, Einsiedeln 1970 entstanden ist, zeigt auch die vorliegende Veröffentlichung des Chefredakteurs des Alt-Katholischen Informationsdienstes (AKID). Was K. will, wird zwar nicht aus dem irreführenden Haupttitel deutlich, jedoch durch den Untertitel hinreichend umschrieben: Es sollen in allgemeinverständlicher Form (zum Gebrauch der Altkatholiken) historische Fakten und Texte (in dt. Übersetzung) dargeboten werden, die das Anliegen und den Protest der Altkatholiken gegen die röm. Kirche stützen. Man darf also von dieser Schrift weder neue Ergebnisse noch ein allseits ausgewogenes Bild der Kirchengeschichte erwarten; doch muß anerkannt werden, daß K. sich bemüht hat, alle unfruchtbare Polemik beiseite zu lassen. Einmal mehr wird aus diesem Büchlein deutlich, wie sehr ekklesiologische Differenzen nicht nur Anlaß zur Trennung der Altkatholiken waren, sondern auch heute noch das wahre, ja einzige Hindernis zur Wiedervereinigung bilden. Während sich K. für die Zeit bis zum I. Vaticanum einschließlich im wesentlichen auf die altkath. Gewährsmänner J. Langen, J. F. von Schulte, J. Friedrich, I. von Döllinger u. a. beruft, und die Arbeiten dieser Gelehrten geschickt zusammenfaßt, bietet er für die neuere Zeit manche Texte, wie z. B. den Glaubensbrief der Bischofskonferenz der Utrechter Union von 1969 über das alt-kath. Bekenntnis, die den meisten röm.-kath. Theologen unbekannt und deshalb in dieser Sammlung willkommen sein dürften. Leider hat der Verf. die beiden Standardwerke von *C. Butler-H. Lang*, Das Vatikanische Konzil, München 1933, Neuaufl. 1962 und *R. Aubert*, Vaticanum I, dt. Übers. Mainz 1965 nur zitiert, aber nicht ausgewertet. Eine überzeugende kritische Darstellung der Ekklesiologie von der Väterzeit bis zur Gegenwart, in der viele Themen der vorliegenden Schrift behandelt und ins rechte Licht gerückt werden, findet man jetzt bei *P.-Th. Camelot* und *Y. Congar* in: Die Lehre von der Kirche (Handbuch der Dogmengeschichte III, 3 b–d), Basel – Wien 1970/71.

Gerleve Pius Engelbert O. S. B.

Wendland, Heinz-Dietrich: **Ethik des Neuen Testaments.** Eine Einführung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. 134 S. (Das Neue Testament Deutsch, Ergänzungsreihe: Grundrisse zum Neuen Testament, hrsg. von Gerhard Friedrich, Bd 4) engl. brosch. DM 9.80

Wie Verf. im Vorwort betont, will die Schrift nicht eine Gesamtdarstellung „der" Ethik des Neuen Testaments bieten, sondern „lediglich eine Einführung in Hauptfragen und einige historisch bedeutsame Haupttypen der neutestamentlichen Ethik". In der methodischen Vorbemerkung wird ihr besonderer Charakter gegenüber einer weltlichen Ethik abgegrenzt: Grundlegend sind nicht irgendwelche Vernunftnormen, sondern der Glaube an die Offenbarung des verpflichtenden Willens Gottes; diese ist in Jesus Christus erfüllt und abgeschlossen, weshalb „christliche" Ethik nur vom Heilsereignis des Kreuzes und der Auferstehung her bestimmt werden könne; diese Ethik sei näherhin „durchweg kirchliche Ethik", insofern sie dem Aufbau der Gemeinden dient; schließlich erweist sich die Christus-Verkündigung nicht nur als Grund, sondern auch als Grenze der Ethik, weil sie eben nie autonom und absolut in einem philosophischen Verständnis sein könne, vielmehr stets eschatologisch orientiert bleibe (2f). Die Hauptkapitel verfolgen das Thema durch verschiedene Phasen des Neuen Testaments: bei Jesus im synoptischen Zeugnis mit der Verkündigung der anbrechenden Gottesherrschaft als eschatologischer Ethik, in der Urgemeinde, bei Paulus, für den das Christus-Heilsgeschehen Grund und Ziel der Ethik ist, in den deuteropaulinischen und in den johanneischen Schriften. Unter steter Bezugnahme auf die Aussagen der Schrift widmet der Verf. besondere Aufmerksamkeit der sozialen Dimension, insofern die christliche Botschaft der Liebe gerade auch die Weltbezüge des Christen tangiert und verändert, sein Verhältnis zur politischen Gewalt, die Bedeutung der Ehe und der Ehelosigkeit, die Stellung der Frau, die Neubewertung der Arbeit usw.

Die Christozentrik ist die beherrschende Perspektive in der Ermittlung der ethischen Normen des Evangeliums. Damit wird indirekt eine Absage erteilt an jene Bestrebungen, die das „Christliche" auf einen bloß formalen „Impuls" reduzieren möchten und einer reinen Weltethik des Humanen das Wort reden. Die Grundeinstellung hindert andererseits den Verf. nicht daran, auch naturrechtliche Überlegungen miteinzubeziehen (z. B. 71), wobei Naturrecht nicht in einem rationalistischen Sinne, nämlich losgelöst von Gott, mißdeutet werden darf. Der engagierte Sozialethiker Wendland gehört seit langem zu denen, die in der neueren evangelischen Theologie auf eine längst fällige Korrektur hingewirkt haben. Freilich bleiben unter dieser Rücksicht manche Fragen offen. Gewiß bietet das Neue Testament kein ethisches „System", aber seine Aussagen greifen auch auf die human-naturrechtlichen Elemente zurück und stehen nicht im Gegensatz zu ontologisch-philosophischen Erwägungen. Dies tut der Christozentrik keinen Abbruch, da Christus selbst Gott-*Mensch* ist. Auch muß bezweifelt werden, ob die heute sehr beliebte Zuspitzung auf die eschatologische Zukunft die konkrete sittliche Forderung der Gegenwart der Christusnachfolge hier und jetzt nicht ungebührlich überlagert. Das eschatologische Moment relativiert ohne Zweifel alle innerweltlichen Maßstäbe, seine Überspannung jedoch müßte zu einer Art Dauerrevolution der Weltbezüge führen, wofür das Neue Testament keine Anhaltspunkte liefert. Auch christliche Gesellschaftskritik kann nicht Selbstzweck sein, sondern bildet nur den Anstoß zur Überwindung des sozialen Unrechts. Ungeachtet dieser Fragen hilft das Buch jedem, der seine christliche Verantwortung konkret zu verwirklichen sucht.

Augsburg Anton Rauscher

Schuld und religiöse Erfahrung. Mit Beiträgen von H. L. Goldschmidt, K. Kerenyi, G. Picht, J. Rudin. – Wien – Freiburg: Herder 1968. 78 S. (Weltgespräch 6) br. DM 11.50

Zu den menschlichen Grunderfahrungen gehört das Phänomen der Schuld: daß es Schuld gibt, daß Schuld sein kann, möglich ist, daß Schuld „auf sich geladen wird", daß Schuld als verfügendes Schicksal erlitten wird, daß für Schuld verantwortlich gemacht werden kann, daß Schuld etwas ist oder etwas betrifft, was eigentlich nicht oder anders sein sollte, was zum Widerspruch auffordert, was empört, worin der Mensch sein Menschsein mit am fragwürdigsten erlebt; in der Tat, „ein menschheitliches Thema ersten Ranges". Diesem Thema widmen sich vier Beiträge, die in der Reihe „Weltgespräche" vorgelegt werden und die Referate wiedergeben, die bei der 6. Tagung der Arbeitsgemeinschaft Weltgespräche gehalten wurden.

Der Altkenner griechischer Mythologie, Karl Kerényi, eröffnet die Problematik unter dem Stichwort „Strafe und Schuld des Prometheus" (9–20). Im Vergleich des biblischen Berichtes vom verlorenen Paradies mit dem Mythologem des Prometheus stellt K. heraus, daß das Problem der Schuld nicht von der jeweiligen Tat, sondern von der Konsequenz der Tat, der Bestrafung, aus anzusetzen ist. Gott, bzw. dann Zeus, läßt die jeweilige Tat zu; er steht auf einer anderen Ebene als die, die im Existenzmythos sich bewußt macht. „Denn die unvorsichtige Handlung des Menschenpaares wird zwar als Ungehorsam gegen Gott qualifiziert, doch eine Sünde, wenn wir auch dieses Wort einführen, war es gegen diejenigen, die die Konsequenzen als Strafe trugen, die die Sünde ... sühnten, ... die Schuld dafür bezahlten. Sie war eine Sünde gegen die Menschen, die die Schuld ohne Schuldgefühl übernahmen. Gott tat nur so, er spielte nur, als ob er selbst irgendwelche Konsequenz für seine Weltordnung zu befürchten hätte, in der er allein Gott sein konnte" (11). Ähnlich im Blick auf die Tat des Prometheus: „Zeus aber, von unendlicher Klugheit, durchschaute den Betrug. Doch er sah Böses dem Menschen voraus, das sich auch erfüllen sollte" (12). „Strafe ist nicht anders denkbar als Konsequenz, aber von einem außernatürlichen Standpunkt aus gesehen oder auch zugefügt. Auf solch einem außernatürlichen Standpunkt steht Zeus mit seinem nus, seinem geistigen Sein und Wesen. Das ist das Neue, das er in den griechischen Existenzmythos, wie dieser von Hesiod geschildert wird, gebracht hat, und mit dem er zugleich auf einer höheren Ebene ebenso außerhalb geblieben ist, wie Gott außerhalb des biblischen Existenzmythos" (14). ...„eine nicht nur listige und dumme, sondern demzufolge auch leidende Menschheit steht einem geistigen Gott gegenüber, dessen Sein und Wesen das Leiden, diese mit quälenden Schmerzen sich meldende Begrenzung der menschlichen Existenz, als Strafe qualifiziert" (14). Zeus ist der Strafende mit einer gewissen Notwendigkeit; in seinem νοῦς spiegelt sich alles, was ist. Alle inhärenten Konsequenzen, also auch die Bestimmungen der Zukunft sind darin enthalten. In diesem Sinne ist dann die Schuld, die poene, Strafe, muß geleistet, bezahlt werden, wird in der Erfahrung von Pein, Leiden, Tod erlitten und als Hypothek aus der Tat in der Vergangenheit durchgetragen. Nach Aischylos steigert sich diese Schuld als Strafkonsequenz, daß sie als Befestigung der tyrannischen Herrschaft des Zeus nur noch verstanden werden kann. „Er (Prometheus) zahlte mit seinem Leiden die Schuld, die die Schuld der tyrannischen Weltordnung war" (19).

Im zweiten Beitrag, vorgetragen von Hermann Levin Goldschmidt, findet die jüdische Sicht der Problematik ihren Ausdruck (21–38).

„Schuld im biblischen Sinn ... ist immer Schuld vor Gott, deshalb überhaupt erst eigentlich Schuld, und deshalb auch – wie noch zu zeigen sein wird – stets und immer Schuld mit der Möglichkeit der Umkehr zusammen" (23). So sehr die Tatsächlichkeit der Schuld zu betonen ist, so sehr darf Schuld nicht isoliert gesehen werden, sondern stets in der Polarität zur Umkehr. „Es gibt die Schuld, tausendfach und abertausendfach, furchtbarste, schändlichste Schuld, gibt aber auch wie die Schuld die Umkehr, und zwar – heißt es in der Sicht des Judentums – Umkehr für ausnahmslos jeden Schuldigen von ausnahmslos jeglicher Schuld" (22).

Zur inhaltlichen Auffüllung und Erläuterung des Miteinanders von Schuld und Umkehr folgt der Verf. Martin Bubers „Bildern von Gut und Böse" (1952) und belegt diese Aussagen mit reichem biblischen und talmudischem Material. Durch Umkehr wird Schuldvernichtung erwirkt. Eine unerläßliche Voraussetzung der Umkehr ist die Wiedergutmachung der Schuld (32). Des weiteren: „Vor allem wird klargemacht, daß Gott nur dort Versöhnung gewährt, wo der schuldig Gewordene sich erst mit den anderen Menschen ausgesöhnt hat, denen gegenüber er schuldig geworden ist" (33). Weil Schuld wesentlich als Schuld nur vor Gott verstanden werden kann, muß Schuldvernichtung als Werk des Menschen wesentlich auch Reinigung vor Gott sein, anders reinigt sie nicht: d. h. mit Fremd- und Selbstbetrug wird die Schuld nur größer. Wenn aber Umkehr vollzogen ward, gilt: „Der Böse, der umkehrt, gelangt weiter, als der Gute, der nach dieser Aussage [Pesikta R. 198 b] sogar überhaupt nichts Böses getan hat" (34). Die biblischen Aussagen werden abschließend durch Hinweise auf Scheler („Reue und Wiedergeburt") und Leo Baeck ergänzt und bestätigt. Leo Baeck, 15 Jahre nach „jener Nacht" vom 9. auf den 10. November 1938: „Denn das ist die bleibende Hoffnung in der Menschheitsgeschichte; der Mensch, der einzelne wie das Volk, kann und soll neu beginnen, zu jeder Zeit. Die Kraft der Umkehr zu Gott ist in jeden hineingelegt und vor jedem öffnet sich der Weg des Ewigen" (38). Diese Polarität, Schuld und Umkehr, ist der ausschlaggebende Akzent.

Es folgt der Beitrag „Zum Problem der ‚Genealogie der Moral' bei Nietzsche" von Georg Picht (39–60).

In komprimierter Ausführung und unter Berücksichtigung des Gesamtwerkes, vor allem auch des Nachlaßwerkes von Nietzsche, entfaltet Picht, daß es nach Nietzsche darum geht, im Vollzug der menschlichen Existenz den Weg der Weisheit zu durchschreiten, und daß der Weg der Weisheit die Überwindung der Moral voraussetzt und bedingt. „Die Überwindung der Moral erfolgt auf dem Weg zur Weisheit" (57). „Der Weg zur Weisheit. Fingerzeige zur Überwindung der Moral", so eine Überschrift aus der Umwertungszeit Nietzsches. Sowohl aus der persönlichen Geschichte Nietzsches als auch aus seiner Beurteilung der Philosophiegeschichte wie auch aus seiner typologisierenden und vergleichenden Beurteilung des denkenden Dichters und des Philosophen als „Versucher", „Künstler" und „Gesetzgeber" lassen sich für Nietzsche drei Schritte aufzeigen, mit denen er seinen Weg zur Weisheit, zur Freiheit des Geistes versteht: „Der Stufe des gebundenen Geistes entspricht die Stufe des Mythos, der noch nicht denkt, sondern in den Fesseln der Religion verhaftet bleibt. Der Stufe des freien Geistes entspricht die Stufe der Dichtung am Schluß aller Religion, die souverän über alle früheren Zeiten waltet, mythisch zu denken vermag, ohne selbst mythisch zu sein. Was aber entspricht der dritten Stufe? Der Tod, das Gericht, die Liebe" (59).

Der Tod; eben dies ist bei Nietzsche die „geschichtliche Grunderkenntnis schlechthin: daß jede neue Gestalt des Lebens nur durch Vernichtung von anderen Gestalten des Lebens möglich ist" (46).

Die Wahrheit, um die es letztlich geht, werden wir nur entdekken, „wenn wir einen Versuch mit der Wahrheit machen, der jedesmal das Leben aufs Spiel setzt" (56). Durch diese nur im Lebensvollzug einzuholende „Experimentalphilosophie" müssen wir unsere „Zukunft antizipieren, um dann in der Ausführung dieses Entwurfes die Erfahrung zu machen, was bei diesem Versuch mit der Wahrheit herauskommt" (56). Es geht also nicht um die absolute Wahrheit einer übergeordneten metaphysischen Wahrheit. Darauf zu insistieren und sein Leben zu versuchen, wäre Flucht vor der eigentlichen Wahrheit (vgl. S. 56). Die Transzendenz, die bleibt, ist „vielmehr Transzendenz in die unerschlossenen Möglichkeiten der geschichtlichen Zukunft, um von dorther die Gestalt der geschichtlichen Gegenwart zu bestimmen" (59). In diesem Prozeß wird die höchste Stufe, die Stufe der Weisheit, vom Typus des „Gesetzgebers" verwirklicht. „Er entwirft den Plan der Tragödie, die der Dichter dichtet. In ihm ist die Moral überwunden, wie in der Dichtung von Homer und Aischylos der Mythos überwunden war. Er darf aus jener Grundverfassung der Weisheit, welche die Worte ‚die große Verantwortung und die Unschuld' umschreiben, sich selbst ohne Ausflucht vor der Wahrheit, jenseits von Gut und Böse, das Recht geben zum Handeln" (58).

Im letzten Beitrag behandelt Josef Rudin „Das Schuldproblem in der Tiefenpsychologie von C. G. Jung" (61–71).

So sehr Jung das Schuldproblem nach den Kategorien seiner Wissenschaft, eben als „Psychiater und Seelenarzt", erfaßt, so sehr spürt er darüber hinaus, „daß psychische und organische Leiden auf Probleme hinweisen, die das Menschsein als Ganzes anfordern" (61). Er sieht das Problem des Bösen und der Schuld stets in der Dimension des Psychischen, „so daß andere Dimensionen des Bösen nur als mehr oder weniger willkommene Untermieter im Raum der Psyche einen engen Platz belegen durften" (62). Ein Dreifaches läßt sich jedoch artikulieren: „Die undingte Realität des Bösen. Die Relativität des Bösen. Die Notwendigkeit der Annahme des Bösen" (62).

Weil Jung die Realität des Bösen eindeutig betont wissen will, lehnt er den scholastischen Begriff einer „privatio boni" als Definition des Bösen ab. „Wirklich ist, was wirkt", deshalb gilt, „daß die Strahlkraft des Bösen jener des Guten nicht nachsteht" (63). Und weiter: „Das Böse ist konkret und nur in seiner Konkretion faßbar und zu verstehen" (63).

Weil jedoch das Böse aus dem Bereich des Unbewußten geprägt ist, ergibt sich die Notwendigkeit neben der Realität des Bösen seine Relativität zu betonen (65–67). Im Bewußtsein um die Kompliziertheit menschlichen Handelns und menschlicher Motivation – wer ist das eigentlich, der da jeweils handelt? – ist zuzugeben: das Böse „ist eine mächtige konkrete Wirklichkeit irrationaler Art, die sich weder restlos berechnen, noch weniger manipulieren läßt" (66). Das Miteinander von Realität und Relativität des Bösen läßt sich vielleicht durch die Beachtung der Coniunctio oppositorum, „die als ein sich ständig in der Psyche vollziehender Prozeß beobachtbare Tatsache ist" (66) erfassen. Es ergibt sich als Konsequenz „die Notwendigkeit der Annahme des Bösen". „Jung meint, es wäre richtiger und gesünder, zunächst das psychisch bewußt als menschlich-kreatürliche Tatsächlichkeit zu akzeptieren, um auch seine moralische Ausstrahlung besser in Kontrolle zu halten" (67). Um die aus dem Ganzen sich ergebende innerpsychische Spannung

und Gegensätzlichkeit auszuhalten, formuliert Jung den Begriff des „Selbst", „das sich als je größere Ganzheit aus allen polaren psychischen Spannungen auszeugen soll" (68).

Letzlich ist die Problematik des Bösen als „mysterium iniquitatis" zu verstehen und definitiv nicht faßbar, offen. „Schuld ist für Jung in erster Linie das existentielle Debitum des Menschen" (71) und darin der negative Aspekt des ambivalenten menschlichen Selbst.

In einem kurzen Nachwort (73–75) wird über die den Referaten gefolgte Diskussion berichtet. Bei dieser Diskussion kam u. a. zum Ausdruck, wie weit Nietzsche mit seiner „Experimentalphilosophie" den experimentellen Grundzug in unserer heutigen Welterfahrung vorausgenommen hat. Abschließend wird in diesem Nachwort mit zwei Zitaten von Heraklit und S. Freud belegt, wie sehr der Mensch im Erforschen seiner selbst letzlich immer wieder vor dem Bewußtwerden einer grenzenlosen Geheimnistiefe steht.

Biographische und bibliographische Hinweise schließen die Ausführungen ab (77/78).

Die Beiträge werden vorgelegt als Gespräch und müssen auch in dieser Begrenzung verstanden werden: es sind Einzelaspekte, die zur Sprache kommen und ein umfassendes Thema aufgreifen, ohne es auszuschöpfen.

Vor allem kommt der durch das zweite Stichwort des Themas, „religiöse Erfahrung", angezeigte Aspekt der Problematik zu kurz. Die Erfassungsmöglichkeit menschlicher Erfahrung wird in den einzelnen Beiträgen selbstverständlich vom jeweiligen Fachbereich aus gesehen und vorausgesetzt; es fehlt eine Grundsatzbesinnung, inwieweit Schuld und religiöse Erfahrung in Korrelation gebracht werden können, oder sogar müssen, inwieweit die Schulderfahrung des Menschen, soweit sie sich nach den Kategorien der Humanwissenschaften aufzeigen läßt, zu einer religiösen Frage wird oder im vorreligiösen Raum behandelt werden kann. Dafür ist den Verf. kein Vorwurf zu machen, wohl ergibt sich daraus der Anstoß, daß die Fragen der erkenntnistheoretischen Durchdringung und der hermeneutischen Möglichkeiten (und auch Grenzen) im Blick auf die Problematik des Bösen, der Schuld weiterer Studien bedürfen.

Es sind Gesprächsbeiträge, die zu einem Gespräch zusammengeschlossen sind. Ein Gespräch will aufgegriffen und fortgesetzt werden.

Für den Theologen scheinen insbesondere folgende zwei Aspekte bedenkenswert, die mehr oder weniger präzise in allen vier Beiträgen zum Ausdruck kommen:

einmal die Radikalität des Bösen, daß Böses wirklich ist; und doch nur insoweit überhaupt erfaßt werden kann, daß es ganz im Geheimnis des Ganzen menschlicher Existenz verankert ist, so daß es irgendwie unumgänglich, dann aber auch ent-schuldbar, nicht zu belangen, ist. Diese Aporie läßt sich eben nicht im einfachen Schwarz-Weiß einer in sich schlüssigen Sündentheologie adäquat erfassen. Hier gilt nach wie vor die radikale Problemerfassung Camus's: „Denn vor Gott gibt es weniger ein Problem der Freiheit als ein Problem des Bösen. Wir kennen die Alternative: entweder sind wir nicht frei, und der allmächtige Gott ist für das Böse verantwortlich. Oder wir sind frei und verantwortlich, aber Gott ist nicht allmächtig. Alle scholastischen Spitzfindigkeiten haben der Schärfe dieses Paradoxons nichts hinzugefügt und nichts genommen" (Der Mythos vom Sisyphos, Hamburg, rororo 1963[5], 51).

Dieser „Schärfe dieses Paradoxons" muß sich der Theologe immer wieder stellen.

Zum anderen ist da der Gesichtspunkt, der vor allem im jüdischen Denken und ähnlich von der Psychologie betont wird. Gemeint ist die Polarität von Gut und Böse, die Aufgabe einer „Annahme des Bösen", daß von Schuld nur im Kontext mit Umkehr gesprochen werden kann.

Diese Anstöße aufgegriffen und miteinbezogen, wird eine Sündentheologie isoliert in sich, die nicht zugleich immer auch schon Versöhnungs- und Gnadentheologie ist, unmöglich gemacht (was einige Konsequenzen für die Moraltheologie und die Bußtheologie u. a. haben dürfte).

Die vier Gesprächsbeiträge bieten dem Theologen Anstöße genug, sich in Frage stellen zu lassen und neu dazuzulernen.

Wuppertal-Elberfeld Gerhard Herkenrath

Heinen, Wilhelm: **Das Gewissen – sein Werden und Wirken zur Freiheit.** bearb. und hrsg. von H. Kramer. – Würzburg: Echter (1971) 219 S. Sn. DM 19.80

Wilhelm Heinen hatte Glück, daß Hans Kramer, sein Assistent, die Auswahl der Arbeiten über das Gewissen, die seit 1954 erschienen sind, überarbeitet und herausgegeben hat. Es ist nämlich nicht immer ein Vorteil, wenn sich Schüler der gesammelten Werke ihrer Lehrer annehmen, um sie sozusagen auf den „neuesten Stand" zu bringen, der sich später erst als der bessere erweisen kann. Hans Kramer verläßt nie die Authentizität in der Wiedergabe der bereits früher veröffentlichten Artikel Heinens. Ihm ist es vielmehr gelungen, ohne sich an eine historische Reihenfolge zu halten, die Entwicklung des Denkens in der Lehre des Münsteraner Moraltheologen darzustellen.

Dreizehn Artikel sind in dem Sammelband zusammengefaßt, die hier auch nicht in Kurzfassung wiedergegeben werden können. Kramer hat in der Komposition des Bandes deutlicher gemacht, daß sein Lehrer ausgehend von der konkreten Situation des Gemeindeseelsorgers und mit Hilfe theoretischer und praktischer Überlegungen der Psychologie in seiner theologischen Entwicklung versuchte, die *„theologia practica"* als Heilslehre für das sittliche und religiöse Reifen des Menschen neu zu entwerfen. Dabei kommt es Heinen mehr darauf an, Hindernisse und Förderungen des Subjekts der Sittlichkeit aufzuzeigen, statt auf die neuesten Ergebnisse der exegetischen und systematischen Forschung zu lauern. Situationsethik verliert ihren schlechten Ruf, weil Situationen als Stadien eines übergreifenden dynamischen Ganzen gesehen werden, als Entwicklungsstufen im lebenslangen Reifungsprozeß. Moralische Beurteilung personalen Handelns entgeht der dauernden Befragung nach dogmatisch abgesicherten Grundsätzen, die vom Reifen abstrahieren, andererseits der positivistischen Feststellung experimentalpsychologischer Ergebnisse. Wenn Heinen die Begriffe Begegnung, Beziehung, Personen etc. gebraucht, dann ist nicht jener Aufwand mitgemeint, der zur Existentialontologie der Heideggerschen gehört. Mit unbefangener Verwendung struktur- und entwicklungspsychologischer Erkenntnisse, wie sie vor allem von A. Vetter dargeboten wird, findet der Theologe Heinen einen Weg, die Problematik des Gewissens als eine Frage personaler Reifung aufzuzeigen, anstatt Normen nach ihrer statischen Gültigkeit oder ihrer exegetischen Rechtfertigung abzutasten. Seine Explikation und Variation der Bedeutung der „acht Grundgestalten" bleibt von Systematik ebenso verschont wie von schablonenhafter Verwendung in rascher seelsorglicher Praxis. W. Heinen wird bei Modernen, die in ihrem Bedürfnis nach Anpassung immer auf der Suche nach den neuesten Reizworten sind, kaum Gnade finden. Sie sind erfolgreich entwöhnt, menschliches Agieren und Reagieren auf Bindung und Lösung an und von Grundgestalten zu betrachten. Heinen wird damit revolutionärer als seine Kritiker, weil Ideologie als „notwendiger Schein" von ihm erkannt ist, der die Neurose gesellschaftsfähig macht bis hinein in die Spitzen der kirchlichen Verwaltung. Auch A d o r n o hat in seinen „Minima Moralia" gesagt: „Das Ende der Familie lähmt die Gegenkräfte. Die heraufziehende kollektivistische Ordnung ist der Hohn auf die ohne Klasse. Im Bürger liquidiert sie zugleich die Utopie, die einmal von der Liebe der Mutter zehrte."

Utopien verbreiten kaltes Denken, wenn für den Menschen nur Verheißungen der Gleichheit übrig bleiben. Geht doch damit ebenfalls die Phantasie verloren, die Freiheit und Gewissen mitbegründet und die Symbole der Liebe schafft und findet, welche das Zusammenleben der Menschen erträglicher machen. Ohne die Beziehung zu den acht Grundgestalten werden Lust, Seligkeit und Glück zur Langeweile, Leid, Krankheit und Schmerz unerträglich, Gesetz, Norm und Tradition ohne Sinn. Eine Solidarität der Menschen, wie sie im Neuen Testament vorgesehen ist, entbehrt ohne die Berücksichtigung dieser Beziehungen die Grundlage. Moralisches Handeln im Ganzen hängt eben ab von der Grundeinstellung zu Personen. In dieser theologisch-seelsorglichen Erfahrung Heinens wird bewahrt, was im Zuge euphorischen Fortschritts schwindet und das hervorgehoben, was in der Bewahrung des Alten allzu oft vergessen blieb. Das neue Werk Heinens sollte jeder zur Hand nehmen, der vom konservativen moraltheologischen Denken enttäuscht und von den fortschrittlichen Thesen nicht ermuntert wurde. Dazu zählen fast alle, die in der nachkonziliaren Zeit im Dienste der Kirche und der Menschen standen.

Lilienthal b. Bremen Matthias Becker

Beutter, Friedrich: **Die Eigentumsbegründung in der Moraltheologie des 19. Jahrhunderts (1850–1900).** München – Paderborn – Wien: Schöningh 1971. 176 S. (Abhandlungen zur Sozialethik Bd 3) kart. DM 8.–

Probleme des Eigentums und der Eigentumsordnung stehen nach wie vor im Raum des sozialen Lebens und damit auch der Auseinandersetzung. Es brauchen nur Stichworte wie Vermögensbildung, Mitbestimmung, Bodeneigentum, Umwelt genannt zu wer-

den, um die Aktualität der Diskussion zu zeigen. Die Christliche Soziallehre argumentiert in der Eigentumsdiskussion, soweit sie sich hier engagiert, weithin mit Gründen, die ihr von der traditionellen Lehre geboten werden, die ihrerseits aber in den letzten Jahrzehnten in der Form vorgetragen wurde, die sie bei Leo XIII. gefunden hatte. In dieser Lehre waren unter dem Einfluß der Neuscholastik Grundgedanken der thomasischen Tradition mit Konzeptionen neueren Denkens eine Verbindung eingegangen, die nicht unbestritten blieb und auch in der kirchlichen Eigentumslehre eine Weiterentwicklung fand.

In der vorliegenden Untersuchung werden die Gründe, die von den Moraltheologen und Sozialethikern in der 2. Hälfte des 19. Jh. für das Eigentum – genauer für das Privateigentum – entwickelt wurden, in ihrer starken Differenzierung erarbeitet. Es geschieht zwar nicht im Hinblick auf die von Leo XIII. vorgetragene Lehre, jedoch gewinnt diese ihren theologischen und zeitgenössischen Hintergrund. Der Verf. mußte sein Thema eng begrenzen. So konnte er nicht auf die Konzeption des Naturrechts bei allen Autoren eingehen, er mußte auch verzichten auf eine spezielle Darstellung der Auseinandersetzung mit den Systemen des Sozialismus und Kommunismus, soweit sie von einigen Autoren angegangen wird. Diese Begrenzungen kommen aber dem Gang der Untersuchung zugute und lassen Raum zur weiteren Erforschung der Geschichte des sozialethischen Denkens des vorigen Jahrhunderts.

Die Gliederung folgt nicht den einzelnen Autoren, etwa nach Schulen oder Ländern geordnet, sondern sachlichen Gesichtspunkten. Der I. Teil bietet daher „Begründungen aus der Dimension des Sozialen" (33–85), der II. Teil die „Naturrechtliche Begründung aus der Einzelperson" (86–140). Damit wird zugleich der für die Zeit charakteristische Umbruch des Denkens ersichtlich. Zur Begründung des Eigentums aus der Dimension des Sozialen gehört der von der Gesamtheit der Autoren vertretene Grundsatz, daß Gott der Begründer des Eigentums ist, mag dieser Gedanke philosophisch-theologisch gefaßt sein, mag er biblisch fundiert werden, vordringlich in Gen 1, 26–29. Verf. versäumt es nicht, kritisch auf die Unzulänglichkeit der biblischen Begründung hinzuweisen, die einerseits zu kurzschlüssig auf individuelles Herrschafts- und Eigentumsrecht tendiert, andererseits aber den positiven Gehalt, das dialogische Verhältnis Gott – Mensch für die Eigentumslehre nicht fruchtbar werden läßt. Allerdings legt die theologische Begründung, so unvollkommen sie sein mag, doch nahe, den Bezug der Güterwelt auf die gesamte Menschheit nicht zu übersehen.

Diesem Gedanken widmeten sich die untersuchten Autoren durchaus, da in der Väterlehre wie in der scholastischen Theologie, getragen von einer Naturrechtslehre, an dessen Formulierung Gratian einen gewichtigen Anteil hatte, die Bestimmung der Erdengüter für alle zum Ausdruck gebracht ist. Aber die Überlegungen gehen einen interessanten Weg. Positive Gütergemeinschaft, von J. B. Hirscher immerhin als Zielwert für Christen gesehen, wird für größere gesellschaftliche Gebilde nicht aus der universalen Bestimmung der Erdengüter gefolgert. Hier wirkt sich weithin die Abwehr gegen die Eigentumsauffassung des Sozialismus und Kommunismus aus. Anerkannt wird der „positive Gehalt der negativen Gütergemeinschaft", d. h., die Güter sind keinem ursprünglich zugesprochen, keiner darf vom Eigentumsrecht ausgeschlossen werden. Jedoch ist dieser Gedanke zu abstrakt, als daß er etwa zu einer entsprechenden Eigentumsordnung führen könnte. Im Bereich des „geistigen Eigentums" sind Ansätze zum „Gemeingebrauch" zu vermerken. Die Aneignung „fremden Gutes" in äußerster Not wird nicht mit der Gemeinsamkeit der Güter gerechtfertigt, sondern mit dem Existenzrecht der Lebenserhaltung. So ergibt sich, daß zwar die Lehre, die Güter seien für alle bestimmt, nicht geleugnet wird, aber sie nimmt eine Gestalt an, die „alle" als die Summe der einzelnen versteht, so daß also die Güter letztlich für die einzelnen Menschen bestimmt sind. Sie dienen der Erhaltung der einzel-menschlichen Existenz.

Mit der Konzentration auf den einzelnen tritt nun aber die Einzel*person* in das Blickfeld des sozialethischen Denkens. Das Interesse der naturrechtlichen Begründung richtet sich von der „natürlichen" Bestimmung der Erdengüter für alle auf die „Natur" der einzelnen Person und ihres „natürlichen Rechtes" auf Eigentum. Hierfür ist nicht L. Taparelli allein verantwortlich zu machen, sondern es liegt im Zug einer ethischen Einstellung, die auch bei anderen Autoren stark zur Geltung kommt. Der Grundsatz, die Erdengüter seien für alle bestimmt, wird dahin gedeutet, daß allen Menschen als *Personen* ein Recht auf Eigentum zusteht. Der gesellschaftliche Bezug wird in dieser Sicht nicht geleugnet (Th. Meyer, H. Pesch), aber der Nutzen für die Gesellschaft wird eben in der Verteilung der Güter auf Grund der Rechte der Personen auf Eigentum gesehen. Sehr sorgfältig werden die Nuancen herausgearbeitet, die sich in der Literatur finden und die zwischen den Polen einer einseitigen Individualisierung und Verabsolutierung der Begründung des Eigentums im Recht der Einzelperson auf der einen Seite und einer sozialen Sicht im Sinne einer Eigentumsgestaltung in der Gesellschaft, die möglichst vielen oder allen Recht auf Eigentum ermöglicht, auf der anderen Seite liegen. Gegen Ende des Jh. hat sich der Blick für die „soziale Dimension", sicher nicht zuletzt unter dem Einfluß der Autoren Th. Meyer, H. Pesch und F. Hitze, geweitet. Dennoch bleibt die Gefahr, die „Sozialfunktion" des Eigentums nur als Korrektur der Individualfunktion zu sehen, nicht aber als das für die Eigentumsethik unverzichtbare Gesetz der Bestimmung der Güter für alle.

Die Eigentumslehre in der 2. Hälfte des 19. Jh. zeigt Stärken und Schwächen. Es werden durchaus die für die Eigentumsethik und Eigentumsordnung notwendigen Grundlagen, wie das Recht der Einzelperson und die Bestimmung der Güter für alle, erfaßt, es werden Begründungen theologischer und naturrechtlicher Art vorgetragen. Verf. weist jedoch nach, in welcher Weise die Positionen zeitbedingt vertreten werden. Ein stark individualistisches Denken einerseits und die Ablehnung einer marxistisch beeinflußten und kämpferischen Eigentumsauffassung andererseits lassen die Formulierung der Lehre als unbefriedigend erscheinen. Eine andere Frage ist, ob den Autoren in ihrer Gesamtheit daraus ein Vorwurf zu machen ist. Sicher nicht, wenn man sich eingesteht, daß auch die heutige Eigentumsethik sich vor Fragen gestellt sieht, denen sie zumindest verlegen gegenübersteht.

Nicht das letzte Verdienst der gediegenen Untersuchung ist die Einsicht in die Verflechtung der Eigentumslehre mit den geistesgeschichtlichen und sozialen Daten einer Zeit. Es wäre zu wünschen, wenn die Untersuchung über den gesetzten Zeitraum hinaus fortgesetzt würde. Sicher müßte – neben der Entwicklung und Ausgestaltung personal-sozialen Denkens im Bereich der Sozialphilosophie und Sozialethik – auch die Verbindung von Eigentumslehre und Arbeitslehre aufmerksam beobachtet werden, die bei den Autoren des 19. Jh. zu kurz kommt, da sie Arbeit wiederum primär individualistisch-personal sehen, den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Zusammenhang von Arbeit und Eigentum in der industriellen Gesellschaft jedoch noch nicht in seiner vollen Bedeutung erkennen konnten.

München Joachim Giers

Tendenzen der Sexualforschung. Hrsg. von Gunter Schmidt, Volkmar Sigusch, Eberhard Schorsch. – Stuttgart: Ferdinand Enke 1970. VII, 146 S. (Beiträge zur Sexualforschung Bd 49) kart. DM 25.–

Sexualität ohne Tabu und christliche Moral. – Mainz-München: Grünewald-Kaiser 1970. 192 S. (Gespräche der Paulusgesellschaft, hrsg. von Erich Kellner) kart. DM 12.80

Bleistein, Roman: **Sexualerziehung zwischen Tabu und Ideologie.** – Würzburg: Echter/Tyrolia 1971. 208 S. kart. DM 14.80

Das Thema „Sexualität" ist gegenwärtig mit Emotionen überkommener und neu mobilisierter Art so hoch besetzt, daß eine rationale Auseinandersetzung mit ihm erschwert, wenn nicht verunmöglicht ist. Angesichts der Fülle einander widersprechender Informationen und verwirrender Ideologien gibt es jedoch gerade eine verbreitete Suche nach seriöser Information wie nach einem praktikablen „transitorischen" Wertsystem.

Information zu bieten über „Tendenzen der Sexualforschung" ist die Absicht des Bandes 49 der Beiträge zur Sexualforschung, die das offizielle Organ der Deutschen Gesellschaft für Sexualforschung sind. Das Buch ist Hans Giese gewidmet, dessen Intentionen hier zum einen weitergeführt, zum andern kritisiert werden. Reimut Reiche (Autor von „Sexualität und Klassenkampf") kritisiert nicht nur die alte normative, sondern auch die neuere, entschieden empirische Sexualwissenschaft als politisch gefährlich, weil technokratisch ausbeutbar und „wertneutral"; er stellt ihr gegenüber die politische Basisarbeit von Arbeitern, Schülern und Studenten und deren theoretischen Ertrag. Günter Amendt (Autor von „Sexfront") wendet Kritik nach allen Seiten (auch gegen Reiche), indem er seinen „Klassenstandpunkt" zur Maxime macht: „Nur der ist in der Lage, einen ‚theoretischen Beitrag' zu leisten, dessen Begriff von Erfahrung geprägt ist, von der Reflexion des Grundwiderspruchs der kapitalistischen Gesellschaft, dem von Kapital und Arbeit." Helmut Kentler nimmt die „Empfehlungen für Sexualerziehung" der Kultusministerkonferenz zum Anlaß, um einen Überblick über die „repressiven Züge der gegenwärtigen Sexualpädagogik" zu geben (die er in dem Band 8034/35 der Reihe „Rororo Sexologie" detailliert entfaltet). Diesen Beiträgen schließen sich andere an, die jene Empirie bieten, der die Kritik Reiches und Amendts gilt. Sigusch und Schmidt (Mitarbeiter Hans Gieses am Hamburger Institut für Sexualforschung) berichten über die „Psycho-sexuelle Stimulation durch Bilder und Filme; Geschlechtsspezifische Unterschiede" und bieten einen Vergleich der Untersuchung zur „Studenten-Sexualität" (1966; Buchausgabe 1968) mit der zur „Arbeiter-Sexualität" (1970; Buchausgabe als Band 75 der Soziologischen Texte 1971), der für beide Gruppen eine Nähe

zur „skandinavischen" Variante der Sexualmoral bei vorrangiger Orientierung an der Sexualideologie des „liberalen Bürgertums" konstatiert. Zwei Aufsätze gelten dem Phänomen der „Transsexualität". Den Abschluß bilden Arbeiten von Peter Gorsen („Sexualästhetik") und Klaus Dörner („Wilhelm Reich – oder Sexualität zwischen Wissenschaft und Politik").

An dem Thema „Sexualität" konnte auch die Paulusgesellschaft nicht vorbeigehen, die sich selbst als „Diskussionsforum von internationalem Rang" versteht. Da sie „aktuelle Probleme der Religion in der modernen Gesellschaft" zu thematisieren sucht mit dem Programm: „Gegensätze, die Menschen heute in einander bekämpfende Lager scheiden" auf ihre „ideologische Wurzel" zurückzuführen und sie „den Ergebnissen der modernen Wissenschaft" zu konfrontieren, stellte sie einer Gesprächsrunde das Thema: „Sexualität ohne Tabu und christliche Moral". Dem ersten Teil des Themas galten Referate von Giese und Matussek. Hans Giese geht bei seinen Überlegungen zu einer „emanzipatorischen Sexualerziehung" aus von der Feststellung: „... unsere Gesellschaft kann Jugendsexualität zwar nicht unterdrücken, aber sie brutalisiert, primitivisiert und problematisiert sie"; er fordert eine Sexualerziehung, die der Kultivierung von Sexualität dient, die zu sexuellen Beziehungen mit breiten Ausdrucksformen ermuntert, ohne sie zu neuem Zwang zu machen. Paul Matussek versucht – ausgehend vor allem von einer Definition Eriksons und dann von Erfahrungen der Störungen sexueller Liebesfähigkeit – sexuelle Partnerschaft zu deuten als integrierenden Bestandteil wechselseitiger gegengeschlechtlicher Interessen und Aufgaben. Dagegen korrigiert Joachim Illies in der Richtung, daß das Sexuelle in der Partnerschaft untergeordnet sei; ähnlich wird gegenüber Giese kritisiert, er spreche bei gelungenen sexuellen Beziehungen von Liebe, was eine Verarmung dieses Begriffs bedeute.

Solche Voten stehen den Theologen zur Seite, die auf dieser Tagung zu Wort kamen. Jakob David vertritt die These, „christliche Sexualmoral in einer säkularisierten Welt" könne nicht durch einen Moral-Theologen vertreten werden, sondern sei Sache des philosophischen und anthropologischen Ethikers, der eine profane Wissenschaft betreibt. Franz Böckle gesteht angesichts der Forderungen von Vertretern einer „Neuen Moral" zunächst zu, daß es unmöglich sei, „eine inhaltlich eigenständige Norm der biblischen Ethik aufzuweisen"; „das Liebesgebot als normative Summe des ganzen Gesetzes" werde aber wirksam als „Rückruf in die Gesinnung". Der radikale Anspruch der Botschaft Jesu sei die Grundlage aller „rechtsnormativen Ausformung" dieser Botschaft in entlastenden Anweisungen. Der Beitrag „Christliche Moral und Evolution der Sexualität" von Wolf Dieter Marsch zeigt unter anderem die Interdependenz evangelischer Sexualethik (als Sozialethik) und spätbürgerlicher Gesellschaftsmoral (als Intim- und Kleingruppenmoral) und dann das Ausmaß, in dem neue katholische Sexualethik (auch bei David und Böckle) Nachschrift der evangelischen ist.

Die Referate sind sicher anregend und wichtig; wichtiger noch scheinen sie in ihrer Funktion als Gesprächseinleitungen. In den Beiträgen der anderen Teilnehmer (von denen die wichtigsten mitabgedruckt sind), in deren Weisen, sich dem Thema zu stellen, wird eine Schwierigkeit dialogisch dramatisiert. Ein Phänomen, das niemanden „kalt läßt", begegnet in der Brechung durch verschiedene Temperamente, wenngleich auch dieses Gespräch die letztendliche Beschränkung mancher Tagungen der Paulusgesellschaft aufweist: Es reden Leute miteinander, die – bei aller unterschiedlichen Herkunft und Standortgebundenheit – doch schon so weit vorverständigt sind, daß der eigentliche Konflikt ausbleibt (Sigusch formuliert das, wenn er zur Motivation seiner Kritik an der kirchlichen Moral feststellt, nicht alle Kirchenleute und Moraltheologen seien d'accord mit Franz Böckle).

Ein Desiderat, das in der Diskussion nicht mehr konsequent thematisch wird, meldet Professor Nassenstein an: er schlägt vor, es sei noch „in allen Konsequenzen die Wechselwirkung zu bedenken, die angeblich zwischen sexueller Triebverdrängung und autoritärem Herrschaftsanspruch besteht". Dieses Thema, von der „Neuen Linken" vor allem in der Formel „Sexualität und Herrschaft" betont aufgegriffen, läßt sich Roman Bleistein unter anderem für seine Überlegungen vorgeben. Sein Buch bringt laut Klappentext „die Summe seiner Forschung, seiner Vorträge und Beiträge vor, all das, was aus seiner reichen Erfahrung in Diskussionen erwachsen ist". Der erste Vorzug des Buches ist sicher, daß es sich Problemen dort stellt, wo sie relevant sind, und nicht schon durch die Fragestellung Probleme abblockt. Ein erheblicher Teil der für das Thema „Sexualerziehung" wichtigen Literatur bis 1970 wird rezipiert und kritisch sondiert; ein Blick in das Autorenregister bestätigt das. Doch ist dabei schon erkennbar, daß Rezeption und kritische Sondierung untrennbar ineinander übergehen. Der Vorwurf läßt sich nicht vermeiden, daß die von B. abgelehnten Positionen schon interessenbestimmt referiert werden. Bis in die Wortwahl geht die durchgehende Wertung: Marcuses Theorie wird „sexuell verbrämt" genannt, das „Lexikon der Sexualität" als „aufdringlich", „soziologisch und verarmt" (!) bezeichnet. Inhaltlich wird z. B. der Aufklärungsliteratur (bei B. in Apostrophen) „vom *Sexualkundeatlas* bis zum *Lexikon der Sexualität*" unterstellt, sie suggeriere, „daß detaillierte, präzise Wissensvermittlung über ... Tatsachen der Sexualität das A und O jeder Sexualerziehung ausmachten". Im Vorwort des „Sexualkundeatlas" dagegen heißt es: „Er gibt damit wesentlich Voraussetzungen, die Sexualerziehung harmonisch in das ethische und soziale Bezugssystem ihrer (d. i. der Jugendlichen, Eltern und Lehrer) Bildungsziele einzubeziehen. Insoweit ist der Sexualkunde-Atlas nur ein – freilich wesentlicher – Teil der Sexualerziehung und bedarf der ergänzenden Fortsetzung, die auch folgen soll". Eine erste solche Ergänzung ist gerade erschienen (Tobias Brocher: Psychosexuelle Grundlagen der Entwicklung! Informationen für Lehrer und Eltern, Leske Verlag Opladen 1971). Das Lexikon der Sexualität andererseits will ausdrücklich nur „sachliche Informationen" geben über „Möglichkeiten und Schönheiten der Sexualität" in der Überzeugung, daß es „wichtig ist, möglichst viel von dem durchdacht zu haben, was man tun will". Schon Beratung für den Einzelfall glaubt es nur begrenzt geben zu können. Die Stichworte „Sexualethik" und „Sexualpädagogik" zeigen gerade die (relative) Differenz von Information und Wertevermittlung.

Die Prinzipien der Kritik Bleisteins, die sich in den verschiedenen Beiträgen nicht völlig gleichsinnig artikuliert, geraten damit selbst in jenen Umkreis von Tabu und Ideologie, den B. beklagt. Gegen eine „neomarxistische Sexualerziehung" wird man so wachsam sein müssen wie gegen manche Programme von „Ganzheitlichkeit"; bei beiden braucht man aber nicht gleich aufmerksam zu sein, „ob nicht in der Ferne die genagelten Stiefel eines anmarschierenden totalitären Systems zu hören sind" (dies eines der vorbeigelungenen Bilder B.s, der sonst den Vorzug der Lesbarkeit hat). Zumindest gegenwärtig noch müssen wir davon ausgehen, daß das Thema Sexualerziehung kaum außerhalb von „Tabu und Ideologie" thematisierbar ist; will sagen: eine „objektive" Sexualerziehung ist uneinlösbare Wunschvorstellung.

Bei Bleistein scheint der Schlußsatz des Vorworts die Basis konkreter Wertungen in Darstellung und Sachentscheidung: „Nur im Glauben an den Menschen, der die absolute Mitte ist: Jesus Christus, kann das den Menschen auch heute rettende Maß gefunden und gelebt werden". Ohne dieses „nur" würde der Satz sicherlich von jedem ernsthaften Gesprächspartner B.s respektiert; dieses „nur" läßt seinerseits den gebotenen Respekt vor der Überzeugung anderer vermissen. Doch geht diese Kritik über den Beitrag Bleisteins hinaus und betrifft einen Teil der Diskussion „neuer Moral" unter Theologen: Von der eigenen Meinung abweichende Positionen werden leicht als objektiv kurzsichtig oder gar als subjektiv verantwortungslos behandelt.

Die vorgestellten Bücher sind mehr oder minder zufällig ausgewählt aus einem Angebot von Literatur zum Thema, das Supermarktcharakter hat. Gleichwohl scheint die Auswahl nicht beliebig. Wer akzeptiert, daß die Sexualität des Menschen als solche ein Thema ist und notwendig bleibt, kann in diesen Büchern ein Spektrum der Auseinandersetzungen finden, das exemplarisch gegenwärtige Diskussionen vorführt. Die Beschränkung aller Positionen (auszumachen nur vom jeweiligen Wertungsstandpunkt aus) und ihre Korrektur aneinander läßt gerade jene „Aufklärung als Massenbetrug" (Adorno/Horkheimer) vermeiden, die in der optischen Enttabuisierung grassiert. Noch in den verbalen Aversionen und Aggressionen, in Beschränktheiten und „blinden Flecken" der Darstellung wird hier der Wille zur Klarheit deutlich. Da aber ein kognitiv und affektiv bereinigter, also aus langfristig planender Vernunft und abgeklärten Gefühlen kommender Umgang mit der Sexualität für jene Generation nicht mehr zu erwarten ist, die aktiv oder passiv (tätig-bejahend oder leidend-bestürzt) die Befreiung der Sexualität erlebt, kann keines dieser Bücher ein letztes Wort zu den zeittypischen Problemen der Sexualität sagen.

Münster Ferdinand W. Menne

Schlegelberger, Bruno S. J.: **Vor- und außerehelicher Geschlechtsverkehr.** Die Stellung der Moraltheologen seit Alphons von Liguori. – Remscheid: Verlag der St.-Paulus-Mission 1970. 243 S. Lw. DM 18.–

Vor- und außerehelicher Geschlechtsverkehr wird heute von vielen als etwas Selbstverständliches gutgeheißen und als begründet praktiziert. Alle, die dieses Verhalten und seine Voraussetzungen verurteilen, tragen die Beweislast. Dabei handelt es sich um ein Anliegen von höchst individual- und sozialethischer Bedeutung. Schl. geht in der Einleitung seiner Studie auf den Kern des Problems ein, indem er nach dem Charakter und der Begründung der bisherigen Überlieferung fragt. Es genügt nicht, Autoren zu zitieren und Stimmen zu zählen. Die Argumente – „die Aussage über den Gegenstand und die Begründung, die zu solcher Aussage führt" – müssen geprüft werden. „Allein aus der Kenntnis der Überlieferung in diesem zweifachen Sinn läßt sich ein Traditionsbeweis führen, der diesen Namen verdient. Die bloße Übernahme überkommener Urteile ohne Kenntnis ihres konkreten Kontextes führt in ihrer einseitigen Abstraktheit zu Mißverständnissen und unsachlichen Stellungnahmen" (17). Wohl auf Grund dieses kritischen Ansatzes hat Schl. seine Untersuchung nicht historisch, sondern systematisch angelegt, wobei er die moraltheologische Stellungnahme des hl. Alphons v. L. als Schnittpunkt der voraufgehenden und nachfolgenden Begründungsversuche ausersehen hat.

Schl. zeigt von den verschiedensten Seiten her, wo die Autoren der Moraltheologie die Verpflichtung zu vorehelicher Enthaltsamkeit ansetzen. Das ist einmütig die Observanz oder Reverenz gegenüber dem Ehe- und Familienleben. Er stellt die Schwächen der üblichen und häufig gedankenlos wiederholten Sentenzen heraus; eine Überlieferung ist nicht deshalb lückenlos, weil sie repetiert wird; sie müßte sich im Wandel der im gesellschaftlichen Leben aufsteigenden Probleme bewähren und sich als lebendige Überlieferung entfalten. Schl. will schließlich der jungen Generation Beistand leisten, insofern er, anknüpfend an das partnerschaftliche Verständnis der Geschlechterbeziehungen und an die jüngste Ehemoral und -pastoral, die Konsequenz einer inneren Entwicklung aufzeigt.

In zwölf Kapiteln überprüft Schl. (hier dem Inhalt nach kurz angedeutet) die Grundsätze und Begründungen, die innerhalb der systematischen Darstellung des Problems herangezogen werden: 1. Das Schriftargument (21–29); 2. Das Autoritätsargument (30–49); 3. die logische und praktische Dialektik (50–61); 4. die gesellschaftliche Relevanz: Ehe, Familie, Gesellschaft (62–99); 5. die Gesetzeskraft und die Entpflichtung vom Gesetz (100–126); 6. die Verbotsbegründung unter dem Aspekt anthropologischer Wesensbestimmung (127–148); 7. den Konnex des unwandelbaren Natur- und Wesensdenkens im Verhältnis zum Wandel der sachlichen Voraussetzungen (149–163); 8. die Motive der Liebe und das Verfügungsrecht über den Leib (164–168); 9. die Ehrfurcht vor der Schöpfungsordnung (169–171); 10. den Finis-Charakter der Ehe, die Verantwortung gegenüber der Nachkommenschaft und die Rangordnung der Werte (169–178); 11. die Personwürde und das Zeichenhafte des geschlechtlichen Aktvollzugs (179–222); 12. die Sakramentalität der Ehe (223–225).

Rückschauend kommt Schl. zu dem Ergebnis, daß sich „allgemein eine Entwicklung zur positiven Beurteilung des Geschlechtsverkehrs überhaupt feststellen" läßt. Er sieht die Entwicklung in einer verstärkten Berücksichtigung subjektiver Entschuldigungsgründe, registriert im Wachsen des pastoralen Verständnisses ein differenzierteres Urteil über den Unterschied zwischen aufbrechender jugendlicher Sexualität und ehelichem Einigungswillen, bzw. zwischen der allgemein menschlich-sexualen Partnerschaft und der ehelichen Partnerbindung, und er rechnet damit, daß die Schwächen früherer Argumentationen, die „in einem zu leichtfertigen Umgang mit empirischen Daten liegen", überwunden werden und daß künftig die Normfindung nicht aus der Frage nach dem menschlichen Sein ausgeklammert werde (226–229). Hier mögen einige kritische Fragen gestattet sein.

1. Die Frage nach der Tradition.

Bei allem Respekt vor der nahezu umfassenden Berichterstattung über die Lehre der moraltheologischen Autoren fällt es bisweilen schwer, Schls. Interpretation zu übernehmen. Schl. begründet die Eingrenzung seiner Untersuchung ausdrücklich mit der Rücksicht auf das Traditionsargument, für das „nicht nur der historische, sondern auch der dogmatische Traditionsbegriff in Frage kommt" (18). Dabei müßten Aussagegegenstand und Aussagebegründung vorbehaltlos im Stellenwert des jeweiligen Systems belassen bleiben. Schl. erlaubt sich hier und da, moderne Erkenntnisse heranzuziehen, um zu zeigen, wie es einigen Autoren möglich gewesen wäre, die Stereotypik der Überlieferung zu durchbrechen. Dies Verfahren wirkt etwas befremdend.

Schl. fügt z. B. in die Darstellung der Salmantizenser-Lehre ein: „Es kommt ihnen auch nicht der Gedanke, der Verzicht auf eine voreheliche Begegnung könnte z. B. einen individuellen Nachteil bedeuten. Von einem individuellen Nachteil hätte man auch kaum vor der Entwicklung wirksamer Antikonzeptiva sprechen können, wäre es doch in jedem Fall ein Nachteil gewesen, den man allgemein in Kauf nehmen mußte" (111).

Zur Beweisführung der Moraltheologen des 19./20. Jahrhunderts fügt Schl. hinzu: „Andererseits erscheint in ihren Augen die Gefahr negativer Folgen geringer, insofern seinerzeit die ‚Erziehung der Nachkommenschaft' bei weitem nicht so viel bedeutete wie heute, da wir die Nachteile unehelicher Geburt von der modernen Psychologie her betrachten. Nur weil unter ‚Educatio prolis' nicht viel mehr als Aufzucht verstanden wurde, konnte die Frage nach der sittlichen Vertretbarkeit außerehelichen Geschlechtsverkehrs unter Ausschluß von Verhütungsmitteln diskutiert werden" (63).

2. Die Frage nach Schl. eigenem Standpunkt.

Schl. hätte sich wohl nicht so eingehender Studien unterzogen, wenn er nicht von der besseren Möglichkeit eines pastoralpsychologischen und anthropologischen Verständnisses der heutigen Verhältnisse überzeugt wäre. Man könnte erwarten, Schl. würde seine eigene Ansicht und Absicht ausführlich darlegen. Er begnügt sich im Schlußwort (226–232) mit einem Summarium. Daraus ist im einzelnen zu entnehmen:

a) Am Anfang der Rückschau hebt Schl. hervor, daß „sich allgemein eine positive Beurteilung des Geschlechtsverkehrs überhaupt feststellen" läßt. Ein gewisser Wandel kündet sich an in der Forderung nach Integration der Sexualität. Diese aber – das ist durchhaltende Überzeugung der Moraltheologen – kann als leibseelische Einigung und Ergänzung erst in der Ehe erreicht werden, da allein die Ehe der Personwürde voll gerecht wird (226–228).

b) Die Situation hat sich nach Schl. „mit der Möglichkeit wirksamer Empfängnisverhütung" verändert, „insofern mit dieser Möglichkeit das unmittelbar gesellschaftliche Interesse an vor- und außerehelichen Beziehungen herabgesetzt wird. Das sittliche Urteil über geschlechtliche Beziehungen außer der Ehe hängt somit ab von der Frage, was für eine Rolle die Sexualität für die Partnerbildung spielt" (228f).

c) In dieser Situation kann die Beliebigkeit nicht zum Prinzip erhoben werden. Andererseits stellt sich die Pflicht einer überzeugenden Normbegründung strenger ein. Schl. sagt dazu: „So wenig das tatsächliche Verhalten des Menschen einfachhin zur Norm erhoben werden darf, so falsch ist es auch, die empirischen Möglichkeiten der Selbstverwirklichung des Menschen bei der Frage nach dem menschlichen Sein und damit auch der Normfindung auszuklammern" (229).

d) „Das Ziel ist klar: die ganzheitliche leib-geistige Vereinigung und Ergänzung in der Ehe, die allein der Personwürde voll gerecht wird. Daher ist eigentlich außerehelicher Geschlechtsverkehr, bei dem grundsätzlich auf ganzheitliche Annahme des Partners verzichtet wird, sittlich nicht zu vertreten. Über den Weg zur personalen Integration der Sexualität ist damit aber noch nichts gesagt". Schl. weist darauf hin, daß dieser Weg für junge Menschen unserer Tage im Vergleich zu früher erschwert sei. Andererseits wird das Problem personaler Integration der Sexualität dringlicher, da „junge Menschen bei der Suche ihres Ehepartners heute in wachsendem Maße auf sich selbst gestellt sind". Die gesellschaftliche Rücksichtnahme entfällt weitgehend. Schl. nimmt die Beobachtung auf: „Vorehelicher Verkehr muß den Prozeß personaler Integration nicht notwendig kompromittieren" (231).

e) Nimmt man nun den Standpunkt der katholischen Moraltheologen ein, daß der sicherste Weg der personalen Integration über die absolute voreheliche Enthaltsamkeit führe, weil die Integration vornehmlich vom personalen Bildungsprozeß abhänge und weil jedes Unrecht am Partner sowie jede unfreiwillige Bindung, die solches Unrecht inaugurieren könnte, vermieden und ausgeschlossen bleiben muß, dann müßte man fragen, ob diese Lehre ausnahmslos durchzuhalten sei. Schl. sagt dazu: „Derartiger Verzicht widerspricht aber unserer Tradition, die eine Ethik vertritt, welche nach sinnvoller Erfüllung menschlicher Sexualität fragt". Den überzeugenden Beweis dafür, „daß Geschlechtsverkehr in j e d e m Fall der Ehe vorbehalten sein muß", haben die Moraltheologen bis heute noch nicht erbracht (232).

f) Die Untersuchung schließt mit der Aufforderung: „Die Schwierigkeiten, auf die ihre (der Moraltheologen) Sachargumentation gestoßen ist, sollten uns wenigstens bereit machen, nicht jede

Ausnahme von vornherein als unsittlich zu verwerfen, sondern uns sachlichen Auseinandersetzungen neu zu stellen" (232). In welchem Sinn das Problem „sachlich", persönlich, psychologisch oder situationsbedingt aufzufassen ist, das dürfte in jedem Einzelfall von der individuell-konkreten Verfassung und Beschaffenheit abhängig sein; denn „Ausnahmen" können nicht generell formuliert werden, wenngleich ihre Voraussetzungen, Bedingungen und Anlässe erkennbar und erklärbar sind.

3. Die Frage nach der außertheologischen Beurteilung.

„Vom Aufweis bestehender Zusammenhänge mit evangelisch-theologischen und außerkirchlichen kulturellen Strömungen" wollte Schl. absehen (18). Immerhin dürfte es angebracht sein, wenigstens kurz darauf hinzuweisen, daß namhafte Psychologen, Soziologen und Mediziner schlimme Folgen des gegenwärtigen Sexualverhaltens weiter Kreise für die Zukunft der Gesellschaft voraussagen. Als unvoreingenommener Gewährsmann sei H. Schelsky zitiert. Er urteilt:

„Aus der biologischen Faktizität wird ein neuer Normanspruch abgeleitet: Das biologisch Naturhafte wird unversehens zum moralisch ‚Natürlichen'. Man kann dann dieses naturhaft variable Sexualverhalten mit Worten wie ‚demokratischer Pluralismus der Sexualität' bezeichnen und ihm gegenüber ‚Toleranz' fordern und es durch Einfügung in das geltende soziale und politische Normgefüge der Gesellschaft zu legitimieren versuchen, man wird sich aber immer bewußt sein müssen, daß damit an die Stelle der erschütterten religiös-metaphysischen oder traditionellen gesellschaftlichen Maßstäbe geschlechtlichen Verhaltens jetzt der Dogmatismus und Absolutismus des ‚Naturhaften' im Sinne der Biologie als eine neue sozial-moralische Norm tritt... Aus der biologischen Faktizität die Norm machen und die ihr widersprechende Norm abschaffen, also auch im Sexuellen die ‚normative Kraft des Faktischen' (wie die Juristen diese Wendung genannt haben) anerkennen wollen, heißt praktisch den Anspruch der Sexualethik und Sexualerziehung überhaupt aufgeben" (H. Schelsky, Soziologie der Sexualität, rowohlts deutsche Enzyklopädie 2, Hamburg 1960, 51f, 53. Vgl. dazu H. Schelsky in: H. Giese, hrsg., Die Sexualität des Menschen. Handbuch der medizinischen Sexualforschung. Stuttgart 1968, 1. Lieferung S. 146f).

Abschließend sei Schl. gedankt, daß er sich der schwierigen Aufgabe unterzogen hat. Er hat recht, wenn er die These übernimmt: „Die Auffassung, Geschlechtsverkehr sei unbedingt der Ehe vorbehalten" kann ohne das christliche Menschenverständnis nicht verstanden werden. Sie gründet somit „in einem von der bloßen Vernunft nicht voll einholbaren Glauben, andererseits ist es notwendig, dieses christliche Menschenverständnis soweit wie möglich rational einzuholen" (212f).

Paderborn Honoratus Diederich

Einführung in die Eheberatung. Hrsg. von Günter Struck und Lothar Loeffler. – Mainz: Grünewald/Zürich: Theologischer Verlag 1971. XV, 306 S. Snolin DM 35.–

Ein ganz hervorragendes Werk, das dem Eheberater über alle ihn interessierenden Probleme klar, ausgewogen und erschöpfend Auskunft gibt und auf die Literatur hinweist.

Entwicklung und Aufbau der Ehe- und Familienberatung (Struck), Grundlagen, Organisation, Geschichte. – Methodik der Eheberatung (Magda Grube) vielseitig und anschaulich bis in Details, Einzel-, Paar- u. Gruppenberatung. – Anthropologie der Partnerschaft (J. Duss – v. Werdt) tiefschürfend philosophisch und auch praktisch psychologisch. – Ehe und Familie im Wandel (Rudolf Rüberg) soziologische Betrachtungen, neue Perspektiven und Prognosen. – Vorehelicher Bereich (Loeffler) soziologische und psychosomatische Aspekte, voreheliche Beziehungen allgemein u. Partnerwahl. – Zum Problem vorehelicher Beziehungen (Maria Simmon-Kaiser) konkrete u. kritische Betrachtungen zu diesen Fragen. – Die junge Ehe (dieselbe) in Kürze alle wesentlichen Probleme. – Früh-Ehen (Struck) Begriff, Ursachen und Chancen, als besonderer Fall die Studentenehe. – Reifen und Altern in der Ehe (ders.). – Empfängnisregelung in medizinischer Sicht (Hermann Hepp) ausführliche, klare Diskussion der verschiedenen Methoden, Kritik von „Humanae vitae". – Die kinderlose Ehe (Simmon-Kaiser) psychologische Aspekte, Möglichkeit der künstlichen Besamung, Adoption (Magdalene Heydthausen). – Das Kind in der Ehe (Leonhardt Rohr) klare Übersicht aller Probleme, inkl. krankes Kind, Scheidungs- und Adoptivkind. – Der kranke Partner in der Ehe (Simmon-Kaiser) in der Kürze ausgezeichnet und anschaulich. – Krankhafte Störungen bei Mann oder Frau und ihre Bedeutung für die Ehe (Josef Köhne) vielseitige Darstellung der individuellen und sozialen Beziehungsstörungen, Reaktionen auf Krankheiten des Partners, seelische Störungen und Andeutung ihrer Behandlung; guter Abschnitt über Homophilie. – Ethische Gestaltung ehelichen Lebens aus katholisch-theologischer Sicht (Jakob David) tiefschürfende, befreiende, ja revolutionäre Betrachtungen. – Die Ehe nach evangelischem Verständnis (Gottfried Hornig) neuere Aspekte von Ehe und Sexualität, Weltlichkeit und Christlichkeit. – Rechtsordnung von Ehe und Familie in evangelischer Sicht (Hans Dombois) Geschichte und Wandlungen, insbes. im Hinblick auf Ehescheidung. – Grundzüge des Eherechts der katholischen Kirche (Matthäus Kaiser) neue Gesichtspunkte über die Ehescheidung und Mischehe. – Anhang: Zur Reform des Ehescheidungsrechts (Viktor Watzka) zur gegenwärtigen Reform des BGB.

Als Ergänzung dieser trockenen Aufzählung sei betont, daß alle Beiträge auf hohem Niveau stehen, einige wirklich ausgezeichnet. Trotz der Kürze immer klar und umfassend, trotz der Sachlichkeit menschlich mitfühlend, trotz großer Offenheit für moderne Anschauungen werden begründete Bedenken nicht verschwiegen (so wagt es z. B. Maria Simmon-Kaiser auf die Prägung des Mädchens durch voreheliche Beziehungen hinzuweisen). Sie sind gut aufeinander abgestimmt und atmen besten ökumenischen Geist. Für Eheberater jeder Fakultät unentbehrlich, aber auch für denkende Eheleute sehr zu empfehlen. Für ein wissenschaftliches Buch von diesem Niveau besonders gut verständlich geschrieben.

Zürich Theodor Bovet

Heigl-Evers, Annelise / **Heigl,** Franz: **Lieben- und Geliebtwerden in der Ehe.** Eine tiefenpsychologische Studie. – Stuttgart: Verlag für angewandte Psychologie 1969. 175 S. (Eheleute unter sich Bd 3) kart. DM 16.50

Dieses Buch versucht, zwischenmenschliche Konflikte, wie sie eine Ehe bestimmen und belasten können, aus psychotherapeutischer Erfahrung darzustellen und interessierten Eheleuten und allen mit Eheproblemen befaßten Experten zu erläutern. Es wendet sich also einmal direkt an Eheleute und an Eheberater. Dieser dritte Band „Eheleute unter sich" widmet sich vor allem jenen Schwierigkeiten, die sich aus der gefühlhaften Nähe und Distanz im ehelichen Miteinander ergeben. Die vom Gefühl gestiftete und getragene partnerschaftliche Bindung als Voraussetzung, Ehe als einen Prozeß, als Reifungsprozeß, und nicht als Zufluchtsort für die Illusion eines bereits vorgeformten, bereitliegenden Glückes zu verstehen, wird fast auf jeder Seite deutlich. Aus einer defizienten oder gar blockierten Gefühlsbildung, aus einem Mangel an Bindungsfähigkeit und gefühlhafter Zuwendung ergeben sich vielfältige Eheprobleme. Ausdrücklich weist das Autoren-Paar darauf hin, daß Scheidung und Wiederheirat in der Regel nur eine Scheinlösung dieser Probleme bewirken, da die Konflikte in den Partnern selbst liegen und diese zum anderen mitgenommen werden (S. 120).

Bei der Darstellung der Konflikte stehen jeweils beide Partner im Blickpunkt, um so die wechselseitige Abgängigkeit und die sich daraus ergebenden verwickelten Situationen zu verdeutlichen (Bd. 1 u. 2 behandelten jeweils nur das konflikthafte Erleben eines Partners).

Ausgehend von der Betonung der Eigenart und von Merkmalen der ehelichen Partnerschaft (freie Liebeswahl, kreative Sexualität und Kreativität, Kontinuität und Dauer, Privatheit und Intimität) über Voraussetzungen der ehelichen Partnerschaft werden Klischeevorstellungen, Fehlerwartungen und unbewußte Störquellen analysiert und allgemeine Ursachen von Eheschwierigkeiten dargelegt. Gestörtheiten des Liebesstrebens und deren Genese werden an der schizoiden, depressiven, zwangsneurotischen und hysterischen Persönlichkeitsstruktur exemplifiziert. Es folgen mit mehr als der Hälfte der Seiten Konfliktszenen mit Kommentaren.

Trotz der Termini aus der Psychotherapie und Psychoanalyse ist es den Verfassern gelungen, sich auch dem „unbelasteten" Leser gut verständlich zu machen. Im Hinblick auf die Flut von Ehebüchern ist es wohltuend, Eheprobleme auf dem Hintergrund tiefgründiger, vom Unbewußten des Menschen gesteuerter Vorgänge dargelegt zu sehen. Gerade für die Ehepastoral in Gespräch und Beichte erweist sich die Frage nach der Genese von Eheschwierigkeiten mehr und mehr als notwendig. Das vorliegende Werk hilft bei diesen Fragen nach den Ursprüngen, beim Deuten

aus retrospektiver Sicht und durch Aufweisen therapeutischer Hilfen. Das Aufweisen heilsamer Hilfen jedoch fällt allzuhäufig schwach aus. Der Kommentar vieler Szenen bleibt in der Analyse stecken. Bei der expliciten Betonung der Ehe als Prozeß in den allgemeinen Ausführungen müßte stärker auf die Gefahr einer Stagnierung des ehelichen Reifungsprozesses in den vorgestellten Konflikten eingegangen werden.

Einige Formulierungen fallen aus dem Aussagegefälle heraus und klingen – isoliert betrachtet – etwas grotesk und im Hinblick auf den erotisch-sexuellen Bereich leistungsorientiert. So heißt es, daß in unserer Kultur erwartet wird, „daß man ohne Training vollbefriedigende Resultate erzielt" (38). Das Hauptgebot der Liebe wird gleich zweimal als erstes Gebot des Dekalogs bezeichnet (10). Wenn aus den Zitaten von R. A. Spitz gefolgert wird, daß beim Säugling die Beziehungspersonen austauschbar sind (68), so ist hier der emotionalen Beziehung von Mutter und Kind zu wenig Rechnung getragen. Wenn auch der Sache nach die Probleme der Projektion, der Übertragung und Gegenübertragung und damit unbewußter Bindungen und Erwartungen an Beispielen dargestellt werden, so könnte doch näher und deutlicher auf die heute so vielfältig in Erscheinung tretenden Projektionen, auch terminologisch, eingegangen werden. Daß dies nicht geschieht, dürfte wohl an der generellen Orientierung an der Psychoanalyse liegen. Diese unbewußten Erwartungshaltungen, in denen beispielsweise auf die Partnerin das Bild der eigenen Mutter projiziert wird, schaffen solange unlösbare Konflikte, bis diese Projektionen bewußt gemacht und zurückgenommen werden. Durch eine Identifikation mit einer hilflosen Partnerin dagegen können eigene latente unterdrückte Anlehnungsbedürfnisse projektiv befriedigt werden, zumal wenn auf Seiten der Partnerin die zwar umgekehrte aber entsprechende psychische Struktur vorhanden ist. Ein solch vordergründiges Überlegenheits-/Unterlegenheitsverhältnis schafft beiden Partnern vielerlei Befriedigungen (158). Gerade bei diesem Fall „Der große Mann und die Kleine" (154ff) genügt der Aufweis des Problems und seine Analyse für die Beratung nicht.

Dennoch kann im ganzen dem Fazit der Autoren zugestimmt werden, wenn sie mit einem Zitat schließen: „Der Ehestand ist die komplexeste und wohl die am wenigsten verstandene aller menschlichen Beziehungen. Die Erwartung, daß zwei Menschen in der Lage sein werden, eine enge und liebende Beziehung durch die verschiedenen Stadien der eigenen Entwicklung hindurch, über die aufgrund emotionaler und physischer Veränderung entstandenen inneren Spannungen hinweg und unter dem äußeren Druck ökonomischer und anderer Kräfte aufrechtzuerhalten, ist die schwierigste und wichtigste Forderung, die der Mensch sich selbst gestellt hat" (175, Zit. C. H. Sager).

So leistet das Werk für Eheleute und Eheberater einen positiven Beitrag, häufig verdeckte und verwickelte Eheprobleme zu erkennen und Wege zu finden, diese zu beheben. Der Band kann als eine Bereicherung der moraltheologischen, näherhin der moralpsychologischen Eheliteratur gelten und moralpsychologische Forschungen, wie sie etwa von Wilhelm Heinen, Münster, betrieben werden, unterbauen.

Osnabrück Hermann Wesseln

Wössner, Jakobus: **Soziologie.** Einführung und Grundlegung. – Wien – Köln – Graz: Verlang Hermann Böhlaus Nachf. 1970. 300 S., 35 Tabellen br. DM 20.–

Mit diesem Band wird ein neuer Typus der Einführung in die Soziologie im deutschen Sprachbereich vorgelegt: Wie der Verf. in seiner Literaturanerkennung deutlich macht, hat er sich stark an amerikanischen Einführungen orientiert und versucht, in ähnlicher Weise einen Überblick über soziologische Begriffe und Forschungsbereiche (Teil I., rd. 250 S.) – wesentlich kürzer – über Wissenschaftstheorie und Methode (Teil II, rd. 30 S.) zu geben. Soziologie wird hier ‚positiv' abgehandelt, d. h. es wird versucht, Soziologie als einen Bestand von Begriffen darzustellen, und zwar möglichst unabhängig von spezifischen theoretischen Positionen. Ausgangspunkt ist nicht das soziologische Denken, sondern die Taxonomie. So gibt das Buch einen breiten Überblick über die in soziologischen Lehrbüchern vorkommenden Begriffe, allerdings unter Verwischung ihres für verschiedene Fragestellungen und theoretische Positionen spezifischen Gehalts, wie man dies etwa von einem guten Wörterbuch erwarten könnte. Wer das Buch studiert hat, dürfte eine Ahnung haben von allem, was so in der Soziologie vorkommt, eine Anregung zum eigenen Denken dürfte er daraus nicht gewinnen.

Das Buch ist somit für denjenigen geeignet, der sich für Soziologie im Sinne eines Schulfachs interessiert. Besonders zu bedauern ist, daß der Verfasser in seinen Literaturangaben im wesentlichen wieder nur auf andere soziologische Einführungsbücher verweist, und nicht auf weiterführende Literatur. Der Leser wird also sozusagen auf dem Reflexionsniveau des Buches festgehalten. Der Verf. vermeidet es, auf ungelöste Fragen in der Soziologie hinzuweisen, sondern stellt diese Wissenschaft so dar, als ob das vorhandene Wissen zur Lösung der Probleme ausreiche, die sich aus der Entwicklung der modernen Gesellschaft ergeben und zur Genese der Soziologie geführt haben.

Darin liegt die Gefahr dieses Buches. Dennoch wird es von vielen, denen das Nachdenken über Gesellschaft noch zu anstrengend ist, als nützliche Hilfe empfunden werden. Denn es ist dem Verf. im großen und ganzen gelungen, in einer leicht verständlichen Sprache zu schreiben und didaktische Hilfsmittel für ein Selbststudium beizufügen. Diesen Vorzug besitzen leider nur wenige der anspruchsvolleren Einführungen in die Soziologie.

Bielefeld Franz-Xaver Kaufmann

Gottschalch, Wilfried / **Karrenberg,** Friedrich / **Stegmann,** Franz Josef: Geschichte der Sozialen Ideen in Deutschland, hrsg. von Helga Grebing. – München – Wien: Olzog 1969. XII, 757 S. (Deutsches Handbuch der Politik Bd 3) Lw. DM 95.–

Es gibt eine stattliche Anzahl von Monographien über Organisation, Geschichte und einzelne Aspekte der deutschen Arbeiterbewegung, aber kein Werk, das über die sie tragenden Ideen umfassend und zuverlässig Auskunft geben würde. Diese Lücke wird durch das vorliegende Handbuch geschlossen. Nach Intention der Herausgeberin soll es eine „umfassende Information" über die Geschichte der sozialen Ideen und zugleich eine „knappe und verständliche Interpretation" bieten. Die Aufgabe wird gelöst durch die drei in einem Band zusammengefaßten Monographien, die bei aller Selbständigkeit – man kann jede unabhängig von den beiden anderen mit Gewinn lesen – einander sinnvoll ergänzen. Bei ihrer Arbeit setzen die Autoren selbstverständlich Schwerpunkte. Dennoch lassen sie nicht nur die markanten Gestalten und Gruppen zu Wort kommen, sondern registrieren sorgsam auch solche Stimmen, die sich nicht durchsetzten und heute schlicht vergessen sind.

Gottschalch spannt in seiner Darstellung der „Ideengeschichte des Sozialismus in Deutschland" den Bogen vom frühen Sozialismus, anfangend mit Gall und Fichte, bis zu den Sozialisten der Nachkriegszeit: Abendroth, Agartz und Stammer. Daneben bietet er eine gute Übersicht über die Marxismus-Diskussion, die Imperialismus- und Revolutionstheorie, um mit einer Zusammenfassung sozialistischer Aufgaben in der Phase des organisierten Kapitalismus zu enden. Leider behandelt Gottschalch weder die neomarxistischen Bewegungen noch den „freiheitlich-demokratischen Sozialismus" in der Bundesrepublik näher und geht auch auf die Weiter- und Sonderentwicklung des Sozialismus in der DDR viel zu wenig ein.

Der Beitrag Karrenbergs, den Frau Wessler-Karrenberg nach dem Tod ihres Vaters in genauer Kenntnis seiner Intentionen fortführte, läßt zunächst die sogenannten „Kathedersozialisten" des zweiten Deutschen Kaiserreiches zu Wort kommen und beschäftigt sich mit der Sozialpolitik Bismarcks. Mutig schildert Karrenberg das Unvermögen weiter evangelischer Kreise, den Untergang des Wilhelminischen Kaisertums zu verkraften, und die daraus resultierenden Schwierigkeiten in der Weimarer Zeit. Der Schock des Nationalsozialismus führte zu einer echten Umorientierung der evangelischen Sozialethik, die sich nach dem Krieg, wie Karrenberg im dritten Teil seiner „Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Protestantismus" darlegt, einer Fülle von Problemen stellt: Die Frage des aktiven Widerstandsrechtes, die Stellung zu Demokratie und Kommunismus, das Problem der Freiheit in der modernen Konsumgesellschaft, die Frage nach der deutschen Ostgrenze.

Im Rahmen dieser Besprechung darf auf den Beitrag von Stegmann zur „Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus" näher eingegangen werden, zumal er über weite Strecken geradezu spannend geschrieben ist. Er wird eingeleitet durch einen zusammenfassenden Aufriß, in dem der Autor das

Verhältnis: Kirchliche Sozialverkündigung – katholische Soziallehre als Wissenschaft – soziale Ideen im Katholizismus, untersucht. Sie sind zwar aufeinander zugeordnet, jedoch keineswegs identisch. Für diese grundsätzlichen Ausführungen dürfte vor allem der Außenstehende dankbar sein, dem die zuweilen recht feinen Unterschiede nicht immer genügend deutlich sind.

Der von Stegmann unternommene Versuch, die Stadien der Meinungsbildung und Organisierung der katholisch-sozialen Ideen bis in die Gegenwart nachzuzeichnen und transparent zu machen, ist zweifellos gelungen. Er zeigt wie die aufbrechende soziale Frage im 19. Jahrhundert von den einen vornehmlich als religiös-karitatives Problem gesehen wird, von den anderen – mit Recht – auch als wirtschaftliches und gesellschaftspolitisches. Die selbst von Katholiken oft mißverstandene und vom Nationalsozialismus mißbrauchte Ständeidee wie auch der Gedanke der „berufsständischen Ordnung" werden klar und mit der notwendigen Distanz vorgestellt. Das Ringen um die Bismarcksche Reichspolitik, die Probleme der Weimarer Zeit und das weite Betätigungsfeld nach dem Zweiten Weltkrieg bilden weitere Schwerpunkte. Für die aktuelle Diskussion sind besonders interessant die Stellung der deutschen Katholiken zu Liberalismus und Sozialismus nach 1945 und die Beiträge zu gesellschaftspolitischen Strukturfragen: gerechte Eigentumsordnung, soziale Sicherung (Familienlastenausgleich – „dynamische Rente"), Entwicklungshilfe, Probleme der Bildungspolitik und nicht zuletzt das heiße Eisen der Mitbestimmung.

Stegmann zeichnet die großen Linien, erinnert dabei aber geschickt auch an längst Vergessenes. Einen Einblick in die Kleinarbeit, die hinter der abgerundeten und im Urteil ausgewogenen Darstellung steckt, bekommt man, wenn man die in den Anmerkungen angegebenen Fundstellen Revue passieren läßt. Mit Akribie ist Stegmann den oft verstreuten Spuren nachgegangen, um so aus vielen kleinen Bausteinen ein Mosaik von seltener Geschlossenheit zu entwerfen. Dabei darf vor allem die Verknüpfung von Daten, Namen und Fakten einerseits und von Ideen andererseits als besonders geglückt bezeichnet werden. Die Fähigkeit, Dinge richtig einzuordnen, ermöglicht es ihm, selbst einen so utopischen, um die Mitte des vorigen Jahrhunderts auftauchenden Lösungsversuch, wie den der „christlichen Fabrik", gerecht zu beurteilen.

Die Vielzahl der unterschiedlichen Meinungen im deutschen Katholizismus beweist einmal sein starkes, aus christlicher Verantwortung übernommenes soziales Engagement, und zwar lange vor „Rerum novarum" (1891). Zum zweiten macht die Darstellung einen im katholischen Raum gemeinhin kaum für möglich gehaltenen Meinungspluralismus sichtbar, der zeitweilig zu schier unerträglichen Spannungen führte. Diese Auseinandersetzungen verliefen gleichsam auf zwei Ebenen: Im wirtschaftlichen und politischen Bereich stand eine Majorität, die lediglich die Auswüchse des Kapitalismus beseitigen wollte, einer Minorität gegenüber, die auch zu einem Bündnis mit dem Sozialismus bereit war. Zu diesen unterschiedlichen Auffassungen in der Sache selbst traten seit 1900 die Spannungen einer mündig gewordenen Arbeiterschaft mit dem Integralismus, der in einem nicht geringen Teil des deutschen Katholizismus wie auch in der römischen Kurie starke Unterstützung fand. Exponenten der intransigenten Gruppe waren Kardinal Kopp von Breslau und Bischof Korum von Trier. Sie vertraten die Meinung, schon das Verlangen der Arbeiter nach eigener, von der Hierarchie unabhängiger Führung bedeute Verrat an der Kirche. Eine eigene Monographie über diese, als „Gewerkschaftsstreit" in die Geschichte eingegangenen Richtungskämpfe innerhalb der katholisch-sozialen Bewegung steht noch aus.

Daß es stets große innerkatholische Meinungsunterschiede gab, zeigt weiter die Weimarer Zeit, bei der der Verf. geradezu von einem „katholisch-sozialen Pluralismus" als Kennzeichen dieser Periode spricht. Er dauert – allerdings in anderen Formen – bis heute an, wovon beispielsweise die gegensätzlichen Auffassungen zur Mitbestimmung zeugen. Bei der Darstellung dieser wie der anderen gesellschaftlichen Strukturprobleme besticht der Autor durch seine Kenntnis nicht nur sozialethischer und historischer, sondern auch wirtschaftlicher Sachzusammenhänge. Er schließt seine Untersuchung mit einem Blick auf das neue Verhältnis von Kirche und Welt nach dem Konzil und auf das Selbstverständnis der katholischen Soziallehre, wobei er ihre zukünftigen Aufgaben programmatisch andeutet.

Da alle drei Verf. sich zwangsläufig mit dem Liberalismus auseinandersetzen, wird der Leser auch hin und wieder über dessen soziale Vorstellungen informiert; dennoch hätte man sich eine gesonderte Behandlung der sozialen Ideen des Liberalismus gewünscht, selbst wenn oder gerade weil er keine eigene soziale Bewegung hervorgebracht hat. Hier liegt zweifellos ein Mangel in der verlegerischen Konzeption, der zwar durch einen Vermerk der Herausgeberin im Vorwort kaschiert, damit aber auch indirekt zugegeben wird. Bedauerlicherweise fehlt auch in dem äußerst reichhaltigen und nach Sachgebieten geordneten Literaturverzeichnis eine Zusammenstellung nach diesem Gesichtspunkt. Nichtsdestoweniger ist der Band ein wichtiges Hilfsmittel für Sozialwissenschaftler und Historiker und kann auch einer breiteren Öffentlichkeit für das Studium der sozialen Frage wie für das Verständnis unserer sozialen Gegenwart gute Dienste leisten.

Bonn Klaus Weber

Strohm, Theodor: **Theologie im Schatten politischer Romantik.** Eine wissenschafts-soziologische Anfrage an die Theologie Friedrich Gogartens. – München–Mainz: Kaiser–Grünewald 1970. 214 S. (Gesellschaft und Theologie, Abt. Systematische Beiträge, Nr 2) kart. DM 16.–

Die wissenssoziologische Untersuchung einzelner Epochen oder Vertreter der Theologie – noch nicht sehr häufig unternommen – besitzt zweifellos besonderen Wert und Bedeutung. Dies zumal dann, wenn, wie der Verf. feststellt, die Theologie „nicht als defizienter Modus des Wissens" (13) angesehen, sondern ihr „das Recht auf die letzten Sinnfragen" (14) zugestanden wird, sie also an ihrem echten Platz geortet wird. Eine „sozial orientierte Selbstaufklärung" (13) wird sowohl die Verwurzelung der Theologie in ihren besonderen gesellschaftlichen Voraussetzungen aufdecken, wie ihre Auswirkung in den sozialen und politischen Bereich hinein darstellen. Der Verf. unternimmt diese Aufgabe am Beispiel der Theologie Friedrich Gogartens. In einem ersten Kapitel versucht er die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen dieser Theologie aufzuweisen und sie damit zu konkretisieren. Mit Recht nämlich spricht er bei Gogarten von einem „im wesentlichen akonkreten, empirische Fakten und Tendenzen völlig außerhalb der theologischen Reflexion verlagernden Denkstil" (85) oder davon, daß „der politische Charakter der theologischen Erörterungen Gogartens oftmals verhüllt und im ganzen nicht unmittelbar einsichtig ist" (21). Er deutet damit eine Schwierigkeit der ganzen Arbeit an. Zur Charakterisierung der geistigen Heimat Gogartens verwendet Strohm die beiden Begriffe „Konservatismus" und „politische Romantik", die er sich von Paul Tillich geben läßt. Sie bezeichnen nach ihm weithin die Atmosphäre des deutschen Protestantismus und des evangelischen Pfarrhauses. Gogartens Theologie selber wird in zwei Kapiteln so dargestellt, daß zunächst ihre Entwicklung von den frühen Schriften an verfolgt und dann ihre politischen Grundbegriffe analysiert werden. Strohm zeigt die Entfaltung der Theologie Gogartens mithilfe der Kategorie „Entscheidung", die, zunächst verdeckt, seit 1921 ausdrücklich in seinen Schriften auftaucht und ihn mit Heidegger oder dem Dezisionismus Carl Schmitts verbindet. Diese Entscheidung ist allererst eine radikal religiöse, durch die der Mensch sich völlig der ewigen Macht Gottes anheimgibt. Die Macht Gottes begegnet aber in der Wirklichkeit, im Du des Nächsten, in der Ordnung der Schöpfung nach Stand und Autorität, in der Polis und ihrer zwingenden Forderung. Die zunächst religiöse Entscheidung findet so ihre Ausformung in der politischen Ethik. Sie verlangt Aufhebung des Selbst „zugunsten der Alleinwirksamkeit einer kaum definierten und schemenhaften Transzendenz" und „zugunsten der Alleinwirksamkeit eines ebenso unbestimmten und schemenhaft gelassenen Nächsten" (91). Politisches Handeln aber kann sich nicht rational begründen, „es realisiert vielmehr eine Entscheidung zwischen konkurrierenden Wertordnungen und Glaubensmächten, die zwingender Argumente entraten und einer verbindlichen Diskussion unzugänglich bleiben" (101). Der Bereich des Politischen wird von Gogarten von Herrschaft und Macht aus bestimmt. Herrschaft ist nötig und von Gott gesetzt, um das Böse zu bändigen und dem Menschen das Leben zu ermöglichen. Ihr gegenüber ist dem Menschen die Hörigkeit aufgegeben. „Wird der Begriff der Hörigkeit polemisch gegen den der bürgerlichen Freiheit geprägt, dann scheidet die Gesellschaft als legitimer Staatsträger aus" (136). Nach Gogarten ist das Volkstum Träger des Staates; er spricht statt vom Staat stets von der Polis und will damit „das radikale Bedrohtsein des menschlichen Lebens" aussagen, vor dessen Chaos sich der Mensch durch die Polis schützen will (146). Als Ergebnisse seiner soziologischen Untersuchung faßt

Strohm zusammen: Gogartens Theologie komme aus einem romantischen Irrationalismus, weiche aber in entscheidenden Punkten vom Nationalsozialismus, der ebenfalls dort seinen Ursprung habe und zu dem sie eine gewisse Nähe besitze, ab. Gogarten begründet nämlich den totalen Staat ethisch und lehnt jede biologistische Herleitung und jede Rassentheorie ab. Nach Strohm ist er der konservativen Gestalt politischer Romantik zuzurechnen. Seine Theologie sei „Gegenaufklärung", die versuche, „die einmal gewonnene geistige und gesellschaftliche Autonomie des Menschen in seinem weltlichen Sein zugunsten radikaler Bindungen aufzuheben" (162), wobei in der Nachromantik an die Stelle Gottes irrationale Mächte bis hin zur Polis als totalem Staat träten. In einem angefügten Ausblick geht Strohm noch auf Gogartens letzte theologische Periode nach dem Zusammenbruch ein. Der neue Ansatz seines Denkens zeige sich danach einmal in einer radikaleren Betonung der infolge der Autonomie und Rationalität modernen Denkens verlorenen Ordnung. Sie stellt den Menschen vor das Nichts und gibt ihm die „Entscheidung im Nichts" auf, die nur in der radikalen Bindung an Gott getroffen werden kann. Vor allem aber nehme Gogarten das Thema des Säkularismus neu auf und entfalte es mithilfe des Begriffs der Mündigkeit. Die Welt ist danach dem Menschen in seine vernünftige Verantwortung gegeben, durch vernünftiges Handeln soll er sie in ihren Ordnungen bewahren, indem er „im fragenden Nichtwissen um das Ganze der Welt verbleibt und sich weder dem Agnostizismus noch dem Utopismus ausliefert" (181). Überblickt man die Arbeit im ganzen, wird man bestätigen, daß es dem Verf. durch genauen Nachvollzug und differenzierte Entfaltung von Gogartens Denken gelungen ist – übrigens unter Einbeziehung einer reichen Literatur zum Thema – in Gogarten „den Theologen als Ausdruck seiner Zeit" (so Ernst Wolf in seinem begleitenden Vorwort) darzustellen bis hin zur möglichen Sinnbestimmung eines Konservatismus in der heutigen Situation (164).

Allerdings zeigt das Beispiel, wie der Rezensent meint, auch Schwierigkeit und Grenzen solcher wissenssoziologischer Betrachtungen. Sie liegen einmal schon in den nicht leicht exakt abgrenzbaren kategorialen Bestimmungen. Ist „Konservatismus" nicht doch zu einseitig als „politische und ideologische Verteidigung konkreter Machtpositionen im Rahmen der altständisch-bürokratischen Gesellschaftsordnung" (26) verstanden? Ist „politische Romantik", so erhellend das Moment des Dezisionismus für sie ist, nicht doch verengend nur als irrationales Gegenbild zu kritisch rationaler Sachentscheidung genommen? Vor allem aber wird Wissenssoziologie sich selber nach den eigenen Kriterien prüfen müssen. Der Verf. spricht das auch ausdrücklich aus. „Die Perspektive wissenssoziologischer Arbeit unterliegt selbst dem Zwang der Selbstaufklärung, sofern ihre Kriterien zurückverweisen auf ganz reale Standorte und Interessen, auf generelle oder partielle Bedürfnisse der Gesellschaft" (13). In anerkennungswerter Selbstbescheidung gibt er deshalb zu, daß nur eine theologisch immanente Kritik die angemessene Form der Auseinandersetzung sei und will seine Thesen nur in Form von Anfragen vorbringen. Trotz der ausdrücklichen Zurückhaltung mag dem Leser da und dort der Verdacht aufkommen, eine durch den Ansatz der Wissenssoziologie bedingte Vorentscheidung mache sich durch die Darstellung hindurch geltend etwa in einer zu selbstverständlichen Gleichsetzung von romantischem Irrationalismus und dem Geist der Religion und Gläubigkeit (z. B. 161), im zu wenig verdeutlichten Verhältnis von Autonomie und Bindung oder der christlichen Begrenzung einem zu selbstsicheren Utopismus gegenüber (z. B. 190f).

Heidelberg Richard Hauser

Die eucharistischen Hochgebete II–IV. Ein theologischer Kommentar, hrsg. von Otto Nußbaum. – Münster: Regensberg 1971. 109 S. (Lebendiger Gottesdienst H. 16) kart. DM 7.50

Auf dem Hintergrund der Nachricht, daß sich die römische Gottesdienstkongregation möglicherweise mit der Approbation weiterer eucharistischer Hochgebete befassen wird und angesichts der Flut von oft ohne zureichende Kenntnis elementarer Gesetzmäßigkeiten und verwickelter Strukturprobleme (ganz abgesehen von theologischen Unzulänglichkeiten) selbstverfaßten und in Umlauf gesetzten sogenannten Kanongebeten muß der vorliegende von sachkundiger Hand besorgte Kommentarband dankbar begrüßt werden.

Vier Jahre war die Reihe Lebendiger Gottesdienst leider ins Stocken geraten (möglicherweise ein Indiz für erlahmendes Interesse an einschlägigen Fragen?), bis der Bonner Liturgiewissenschaftler nun aus der Arbeit seines Oberseminars hervorgegangene Studien in diesem Band vorlegt. Daß hier „echte Teamarbeit" (5) vorausgegangen ist und „gegenseitige Hilfe" (ebd.) der Autoren zur „Vertiefung und Ausformung" (ebd.) beigetragen hat, spürt man aus den sorgfältig miteinander abgestimmten und aufeinander bezogenen Einzelstudien heraus.

Ziel der Untersuchungen ist es, „die theologische Aussagekraft der drei neuen Hochgebete kritisch (zu) beleuchten und dar(zu)stellen" (ebd.). Das geschieht in drei Schritten:

1. wird die „allen drei neuen Hochgebeten *gemeinsame Struktur* herausgearbeitet, um den durch diesen Rahmen den einzelnen Texten vorgegebenen theologischen Hintergrund abzustecken" (ebd.),

2. wird eine *Dokumentation* der drei neuen Hochgebete geboten, die im synoptischen Verfahren die jeweilige lateinische Originalfassung, deren approbierte deutsche Übersetzung und eine mit Sorgfalt, ohne den Anspruch auf Vollständigkeit zusammengestellte Sammlung von Verweis- bzw. Parallelstellen aus der Heiligen Schrift und den liturgischen Traditionen des Ostens und des Westens nebeneinanderstellt,

3. wird nach der Einordnung der einzelnen Hochgebete in die vorgegebene im ersten Beitrag erörterte Rahmenstruktur gefragt und der *je besondere theologische Akzent* ans Licht gebracht.

Josef Schmitz untersucht in seinem Beitrag die Struktur der neuen eucharistischen Hochgebete (7–28).

Er bietet zunächst einen kurzen Überblick über das bei den Vorarbeiten für die neuen Hochgebete zugrundegelegte und stufenweise präzisierte Aufbauschema (7–11), um dann die folgende als eine allen drei neuen Hochgebeten gemeinsame Struktur aufzudecken (10): I. Lobpreis und Dank. 1. Präfation mit Sanctus. 2. Überleitung vom Sanctus zur Wandlungsepiklese. 3. Wandlungsepiklese. 4. Einsetzungsbericht. 5. Anamnese. 6. Darbringung der Opfergabe. II. Bitte für die Kirche. 1. Bitte für die zum Gottesdienst versammelten Glieder der pilgernden Kirche. 2. Bitte für die ganze pilgernde Kirche. 3. Bitte für die leidende Kirche. III. Schlußdoxologie. – Diese einzelnen Elemente werden sodann auf ihre theologische Bedeutung und ihre liturgiehistorischen Bezüge knapp und sachkundig untersucht (12–28).

Sch. äußert sich u. a. kritisch zum Wechsel der angesprochenen Personen, der durch die an Christus gerichtete anamnetische Gemeindeakklamation entstanden ist (24); daß hier eine Angleichung an die Gebetsrichtung des ganzen Hochgebetes denkbar wäre und sich möglicherweise auch organischer einfügen würde, kann nicht bestritten werden; entgegenzuhalten ist jedoch, daß sich auch an anderen Stellen der römischen Eucharistiefeier Gemeinderufe unbestritten an Christus wenden (Kyrie, Agnus Dei). Mit vollem Recht bemängelt Sch. die unorganische Weiterführung des anamnetischen Priestergebetes, das in keiner Weise auf die unmittelbar voraufgehende Volksakklamation Bezug nimmt (23). Hier liegt zweifellos ein schwacher Punkt, vor allem in den Hochgebeten III und IV. Der einfachste Weg, einen stilistisch überzeugenden Anschluß an die Gemeindeakklamation zu erreichen und so den augenblicklich bestehenden Bruch zu beheben, könnten geringfügige Textkorrekturen bzw. -umstellungen im anamnetischen Priestergebet sein. Im Hinblick auf weitere Hochgebete sollte man die von Sch. als Möglichkeit vorgeschlagene Übernahme der ganzen nach dem Einsetzungsbericht folgenden Anamnese durch die Gemeinde, wofür er Zeugnisse aus der Tradition bietet, durchaus erwägen (24).

Die Bedenken Sch.s gegen die Aufnahme von ausgedehnteren Fürbitten in die neuen Hochgebete wird man teilen können (27), zumal er den genuinen ursprünglichen Ansatz für eine Fürbitte überhaupt an dieser Stelle durchaus sieht und würdigt (ebd.). Der Schlußfolgerung des Autors gegenüber, „daß zu keiner Zeit (Sperrung v. Verf.) ein allgemein anerkanntes Aufbauschema des eucharistischen Dankgebetes bestanden hat" (7), wird man jedoch Bedenken anmelden müssen, obgleich die Vielzahl und Unterschiedlichkeit eucharistischer Hochgebete in Ost und West nicht zu bestreiten ist.

Manfred Kuhl bietet die Dokumentation und den Kommentar zum Hochgebet II (30–61). Die synoptische Einbeziehung des von der Forschung heute Hippolyt zugeschriebenen Textes aus der Traditio Apostolica dokumentiert im einzelnen den Rückgriff auf diesen Text, zugleich aber auch die nicht unerheblichen über die Textvorlage hinausgehenden Akzentverschiebungen und Erweiterungen, in denen verschiedene west- und ostkirchliche Quellen anklingen (30–45).

Der theologische Kommentar (46–61) erschließt sowohl die Gedanken und Ausdrucksweisen unverkennbar Hippolytischer Theologie als auch die hinzugekommenen Elemente. Der ausge-

führte Aufweis, daß auch im Hochgebet II die Darbringung der Opfergabe ihren theologisch notwendigen und angemessenen Ausdruck findet, erscheint im Blick auf gewisse Diskussionen nicht unnötig (57f).

Die Kritik an der Übertragung der Einleitungsworte zum Stiftungsbericht *qui cum passioni voluntarie traderetur*, die theologisch bedeutsame freiwillige Selbsthingabe Jesu komme im deutschen Text nicht klar genug zum Ausdruck (56f), wird man bei einer eventuellen Textrevision bedenken müssen. Im Hinblick auf die Intentionen der Übersetzerinstruktion vom 25. 1. 1969 erscheint es jedoch schwieriger, K.s Vorschlag, in der Wandlungsepiklese müsse besser und richtiger vom *Tau (spiritus tui rore)* statt vom *Hauch* des Geistes die Rede sein (52f) beizupflichten, obschon die augenblickliche Fassung den Intentionen der obigen Instruktion möglicherweise auch noch nicht voll gerecht wird.

Karl-Heinz Kocka stellt das dritte Hochgebet vor (62–80). Eine Synopse ermöglicht es, die offensichtliche Überarbeitung und Weiterentwicklung des seinerzeit von C. Vagaggini vorgelegten „progetto di un secondo canone romano a prefazio mobile" im einzelnen zu überblicken (62–73).

Ein typographischer Schönheitsfehler, der allen drei Dokumentationen anhaftet, muß an dieser Stelle genannt werden. Wenn auch J. Schmitz zuzustimmen ist, daß die in der Editio typica vorgelegte und im authentischen deutschen Text übernommene strophische Gliederung dem Inhalt der Hochgebete nicht voll gerecht wird (10), so würde man doch wünschen, daß in einer Dokumentation auch die Strophengliederung des Originals erkennbar wäre. Dann wäre auch die im lateinischen und deutschen Text editionstechnisch unterschiedliche Behandlung des Einschubs für Verstorbenenmessen deutlich geworden und dieser in seiner Struktur als doppelter Einschub – unter Beibehaltung eines mittleren gemeinsamen Textes – sichtbar geworden, was die Fehlplacierungen auf den Seiten 70f vermeidbar gemacht hätte. Hier ist zu verbessern: zu Z. 69–80 (lat. Text) gehört Z. 77–83 und 89a–97 (dtsch. Text); zu Z. 81–98 (lat. Text) gehört Z. 69–92 (dtsch. Text). Auch in der Dokumentation zu Hochgebet II wäre eine Markierung des Alternativeinschubs wünschenswert (S. 42, Z. 53–56).

K.s Kommentar bewegt sich kritisch im Spannungsfeld zwischen Vaggaginis Vorschlag und dem authentischen Text.

Heinzgerd Brakmann gelingt es in seinem Beitrag zu Hochgebet IV (95–107), dessen innere Einheit und geschlossene theologische Konzeption herauszuarbeiten. Ostkirchliche Hochgebetstraditionen haben hier inhaltlich und formal Pate gestanden, ohne daß man von der Übernahme einer bestimmten Anaphora sprechen kann.

In der klassischen Einteilung byzantinischer Theologie in: *Theologia*, das kultische Reden von der Göttlichkeit, und *Oikonomia*, das Preisen von Gottes Wirken durch den inkarnierten Logos und den heiligenden Geist, sieht B. den Schlüssel zur gegliederten Einheit des ganzen präepikletischen Teils (96). In der Verwendung des Lichtmotivs im präfationalen Abschnitt sieht er einen Kunstgriff, der es ermöglicht, „Gott gleichzeitig darzustellen als den, der selbst Licht und im Licht ist und Quelle des Lebens und Urheber des Lichtes, als den majestätischen und bundeswilligen Gott" (97). So gelingt es nämlich, „die himmlische Liturgie auf die Oikonomia hin zu öffnen und doch die Vision als tragende Grundidee dieser Theologia zu erhalten" (ebd.). Bruchlos ergibt sich von daher eine Integration des Sanctus in die Theologia. „Es erscheint nicht länger als mehr oder minder glücklich angeheftetes Anhängsel, sondern der von der Gemeinde und ihrem Vorstand gemeinsam angestimmte Heilig-Gesang wird zum unverzichtbaren Element, ja eigentlichen Gipfel dieser Preisung Gottes" (ebd.).

Die biblische Diktion und Gedankenwelt des Hochgebetes IV, die B. in der Dokumentation im einzelnen belegt (83–94), wird im Kommentar an einzelnen Themen erschlossen. Daß eine sinnvolle Verwendung dieses Hochgebetes eine Vertrautheit mit der Sprache der Bibel voraussetzt (97) und ihm dadurch gewisse natürliche Grenzen gesetzt sind, ist offenkundig.

Die Beanstandungen zum unübersetzt gebliebenen ‚quae *sub caelo* est creatura' erscheinen zwingend; denn im deutschen Text „entsteht der Eindruck, die Engel seien keine Geschöpfe" (98). Daß die Formulierung: ‚die Freundschaft Gottes *verlieren*' den ursprünglichen Sinn des ‚*a — mittere*' nicht deutlich genug trifft und theologisch abschwächend wirkt (99), muß bejaht werden. Der ursprüngliche Sinn könnte durch Rückgriff auf die einschlägigen Wörterbücher leicht näher belegt werden.

Die Arbeiten insgesamt bilden einen theologischen Kommentar in knapper und nüchterner Sprache mit reichem Material und sorgfältiger Dokumentation. Man möchte wünschen, daß auch andere aus der Reformarbeit hervorgegangene liturgische Texte in ähnlicher Weise zusammenhängend erschlossen werden. Aus der Arbeit in einem liturgiewissenschaftlichen Seminar hervorgegangen dürfte dieser Band vor allem geeignet sein, in ähnlichem Rahmen als Arbeitsgrundlage zu dienen. Die Frage bleibt, ob er auch von Praktikern als „Hilfe für den liturgischen Vollzug" (5) und für die katechetische und pastorale Erschließung der Hochgebete erkannt und verwendet werden wird. – Einige Hinweise und Anmerkungen für eine etwaige Textrevision der deutschen Übertragung seien hier ohne Wertung zusammengestellt: 53, 56f, 75f, 97ff, 102f.

Regensburg Helmut Büsse

Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung (Lesejahr B, H. 1–3, Lesejahr C, H. 1–3) hrsg. von Josef Schreiner. – Würzburg: Echter-Verlag / Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1969–1970. 137–260 S. kart. DM 8.80–12.80

Die neue Leseordnung für den kath. Gottesdienst, die weitgehend auch das AT benutzt, macht schmerzlich bewußt, daß eine allgemein genügende Kommentarreihe zum AT auf katholischer Seite fehlt. Um so mehr sind Hilfen für die Predigt über die neuen Perikopen nötig. Gegenüber ähnlichen Reihen (vgl. Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Feiertage, hrsg. von H. Kahlefeld in Verb. mit O. Knoch; Frankfurt: J. Knecht u. Stuttgart: Kath. Bibelwerk, dazu die Reihe „Am Tisch des Wortes", Neue Reihe. Kath. Bibelwerk, Stuttgart) beschränken sich die Bücher, die Josef Schreiner herausgibt, auf das AT, stellen aber die umfangreichste Veröffentlichung zu den Perikopen dar.

Ein Team von Exegeten teilt sich in die Behandlung der Perikopen, wobei zunächst die historische Situation und der biblische Zusammenhang dargestellt werden. Sodann wird der Abschnitt einer ausführlichen Einzelexegese unterworfen. Ein drittes Kapitel stellt jeweils die theologische Aussage heraus. „Ansätze für die Predigt" beschränken sich meistens auf Stichworte und aufgegliederte Gedankenfolgen.

Wenn einem kritische Gedanken kommen, dann nicht gegenüber den durchweg gediegenen Ausführungen der Mitarbeiter, sondern eher demgegenüber, was man dem meistens vielgeschäftigen Seelsorger an Umfang der einzelnen Erklärungen zumutet. Wird er sich nicht doch manches Mal auf Abschnitt 3 und die „Ansätze" beschränken? Doch auch da findet er ja schon wesentliche Hilfen! Und wenn wohl im 1. Jahr, da die neue Leseordnung durchgeführt wird, die atl. Lesungen noch nicht der Predigt zugrunde gelegt werden, hoffentlich gibt es in den Gemeinden Bibelkreise. Für diese bieten die Lesungen doch eine vortreffliche Auswahl der wichtigsten Abschnitte des AT und bedeutet das Werk von J. Schreiner eine unentbehrliche Hilfe.

Es sei zum Schluß betont, daß hier immerhin wichtige Abschnitte des AT eine wissenschaftlich durchaus wertvolle Kommentierung finden.

Münster Hermann Eising

Pöggeler, Franz: **Erziehung aus dem Glauben.** – Freiburg i. Br.: Seelsorge Verlag 1968. 211 S. kart. DM 12.60

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist die Kirche vom bisher festgehaltenen Ausschließlichkeitsanspruch einer katholischen Pädagogik abgerückt, die ihr eigenes Selbstverständnis ebenso wie die Kategorien ihres Handelns auf theologische Weise begründete. Die katholische Religionspädagogik, die das Gespräch mit der gesamten Erziehungswissenschaft sucht, hat es mit Entscheidungen zu tun, die nicht im luftleeren Raum fallen. Von da her lohnt sich eine Beschäftigung mit den verschiedenen Beiträgen, in denen sich Pöggeler mit den Fragen einer „christlichen Erziehung", ihrer grundsätzlichen Zielsetzung und ihrer didaktisch-methodischen Fundierung befaßt und engagiert Stellung bezieht, auch jetzt noch.

In den Aufsätzen zu den Fragen „Kirche und Schule im Streit der Meinungen" arbeitet der Verf. die Eigengesetzlichkeiten der jeweiligen Position der „katholischen Schule" und der „Gemeinschaftsschule" heraus.

Nicht alle Beiträge stehen auf gleichem Niveau: Einige mehr im „Plauderton" gehaltene Passagen tragen nicht viel Neues zum Gesamtthema bei.

Besonders gelungen ist der Aufsatz „Aufforderung zu mündigem Gewissen" (28–33). Der Verf. definiert das Gewissen als „ein im Kern der Person verankertes Wissen des Rechten und Guten, ein Wissen, das auf Ordnung und Verantwortung und nicht auf sittliche und religiöse Entpflichtung angelegt ist, ein Wissen, das sich deshalb bewährt hat und immer wieder bewähren möchte, weil es von der . . . Kraft des Guten und Rechten gespeist wird" (29). Es ist deshalb nicht die erste Aufgabe der Gewissensbildung, Kindern, Jugendlichen oder Erwachsenen Abweichungen von der Norm nachzuweisen. Die vielberufene „Stimme des Gewissens" soll gerade dem Kind als der frohe Begleiter erscheinen, der voller Phantasie steckt und das Kind anregt, das Rechte und Gute zu tun.

In den meisten deutschen Bundesländern sind seit dem Erscheinen des Sammelbandes Tatsachen geschaffen worden, die im Widerspruch zur herkömmlichen Schulpolitik der Kirche stehen. Insofern zeigen die einzelnen Beiträge die veränderten Voraussetzungen pädagogisch verantwortbarer Entscheidungen im Schulbereich auf.

Bamberg Josef Müller

Paret, Rudi: **Der Koran.** Kommentar und Konkordanz. – Stuttgart: Kohlhammer 1971. 560 S. Lw. DM 98.–

Nach seiner guten Koranübersetzung (Kohlhammer 1966) legt der Verf. nun den erwarteten zweiten Band vor: Kommentar und Konkordanz, welche nicht zwei getrennte Teile bilden, sondern gleichzeitig angeboten werden.

Um das Werk richtig und voll benutzen zu können, sollte man das Vorwort aufmerksam lesen. Dort erfährt man, daß der Kommentar – wie übrigens auch die Übersetzung – sich bemüht, dem Leser ein historisches, die Zeitumstände und die Milieuverhältnisse berücksichtigendes Verständnis des Korans zu vermitteln. Es werden aber nicht deshalb alle Verse kommentiert, sondern nur die problematischen Sachverhalte erklärt und erläutert.

Es werden auch nicht alle interessanten Aussagen erörtert, sondern nur solche, die Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen von seiten der Gelehrten bzw. des Verf. selbst gewesen sind. Dabei lassen die Erläuterungen die spätere theologische Entwicklung im Islam außer acht und beschränken sich auf das geistige Milieu des Koran selbst. „Dazu kommen Definitionen und Interpretationen einzelner koranischer Termini, Bemerkungen zu sprachlichen Besonderheiten und Hinweise auf einschlägige Literatur (5)."

Was die Konkordanz angeht, so dient sie „dem Zweck, möglichst alle Stellen nachzuweisen, in denen ein Sinnzusammenhang oder ein Ausdruck, der in dem betreffenden Vers vorliegt, sonstwo im Koran in gleicher oder ähnlicher Weise vorkommt" (6).

Der Verf. ist sich der Grenzen seiner Arbeit bewußt. Er gibt zu, daß die Deutung mancher Koranstellen "ihm nicht klargeworden ist" (6). Er weiß, daß manche Zusammenstellung von Versen in der Konkordanz „oft mit Recht in Frage gestellt werden kann" (7).

Man kann auch mit der einen oder anderen Deutung des Verf. nicht einverstanden sein, vor allem dort, wo die Meinungen der muslimischen Kommentatoren verschieden sind und die der Orientalisten auseinander gehen.

Wo die arabischen Texte sonst so genau wiedergegeben werden, ist es bedauerlich, daß ein Transkriptionsfehler auf der ersten Seite des Vorworts (5) zu finden ist: murǧūna statt murǧauna.

Wir bedauern auch, trotz der Entschuldigung des Verf., S. 8, daß kein Sachregister beigegeben ist. Die hier zusammengestellte, sehr gute Konkordanz bietet eine günstige Vorarbeit für die Herstellung eines solchen Registers, das endlich die Mängel vorhandener indices überwindet.

Dies ist kaum eine Kritik, es ist eher der Ausdruck der Zustimmung zu einem Werk, das eine außerordentliche Leistung darstellt. Wir haben den Kommentar und vor allem die Konkordanz wochenlang benutzt und zu unserer großen Freude festgestellt, wie zuverlässig und präzise die Stellenangabe und wie klar und reichhaltig der Kommentar ist. Dafür dem Verf. unsere Anerkennung und unser Dank.

Münster Adel-Théodore Khoury

Dölger, Franz Joseph: **Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze.** Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis. – Münster: Aschendorff ²1971. XII, 172 S. mit 1 Abb. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 14) kart. DM 30.–

Wenn B. Fischer (in LJ 1971, 70f) die Beibehaltung der Taufabsage damit verteidigt, man laufe ansonsten Gefahr, „hier etwas vom Grundrhythmus christlicher Aussage zu zerstören, die eben Ja und Nein, Absage und Zusage heißt", so ist damit das Problem D.s in treffender Weise umrissen. 1918 hatte er die Erstauflage seines Buches vorgelegt, die im vorliegenden Neudruck ergänzt ist durch Nachträge, die D. selbst vor seinem Tode für eine Neuauflage vorgesehen hatte und deren Einarbeitung sein Nachfolger Th. Klauser übernommen hat.

Die patristischen Belege für einen zweiteiligen Abschwörungs- bzw. Zusageritus (§ 1) sind in ihrer Deutlichkeit recht unterschiedlich: während Ambrosius von einer sehr drastischen Absage-Form berichtet, hat Niceta v. Rem. nur sehr vage Hinweise; sie wären vielsagender, wenn man mit Bardenhewer mit Sicherheit Abhängigkeit von Cyrill v. J. annehmen könnte. D. deutet diese Möglichkeit an, versäumt es aber auch nicht darauf hinzuweisen, daß die Belege bislang noch unzureichend sind, was jüngst K. Gamber nicht gehindert hat, die Vorbildlichkeit Cyrills als sicher vorauszusetzen. Die Durchsicht der östlichen Belege ergibt keine so deutliche Form der Absage, wie Ambrosius sie bietet, wo D. entgegen Rauschen das Anspeien des Teufels als in Mailand übliche Abschwörungsform ermittelt (§ 2). Ganz so selten ist dieser Ritus nicht, zumal er vielleicht – dort durch das Fortstoßen des Teufels erweitert – auch in der Ägyptischen Kirchenordnung auftritt (§ 3), deren Zuweisung an Hippolyt D. akzeptiert. Durch die nicht zur Ruhe kommende Diskussion um die Kirchenordnung (K. Gamber, Missa Romensis, 1970, 11ff) bedingt wird man allerdings über D.s These vorerst nicht sicher entscheiden können. Doch wird ungeachtet dieser Unsicherheit die Notiz des Ambrosius ohne weiteres verständlich vor dem Hintergrund außerchristlicher Parallelen (§ 4), während die Ausführungen D.s zum Ort der Abschwörung den Stand des Jahres 1918 nicht ganz verleugnen können (zum Lateranbaptisterium vgl. J. H. Emminghaus, in RQS 1962, 78ff, 87f).

Eine Gesamtableitung der Doppelzeremonie stößt auf Schwierigkeiten: die von Eitrem herangezogenen Mysterien von Eleusia haben nicht nur die umgekehrte Reihenfolge, es fehlt v. a. eine eigentliche Absage nach W (§ 6).

Hingegen ist es möglich, die früh im Christentum heimisch gewordene Zuordnung links = W und rechts = O vor einer Fülle antiken Belegmaterials zu verdeutlichen (§ 7). Die mitgegebene Richtungsbewertung ermöglicht dann bei Fortführung durch das Gegensatzpaar Licht–Finsternis die Identifizierung des Teufels mit „dem Schwarzen" (§ 8), eine auch im außerchristlichen Bereich geläufige Vorstellung (§ 9), die D. besonders für die hier einmündende Benennung „schwarzer Jupiter" für Pluto entfaltet (§ 10). Vor diesem Hintergrund wird der Eidescharakter der Taufzusage deutlich, bei deren Bruch der Täufling wieder der Herrschaft des Satans verfällt (I Kor 5,3ss.; I Tim 1,20) (§ 11).

Das Bild von der Sonne der Gerechtigkeit verfolgt D. zunächst in den altorientalischen Kulturen (§ 12), wobei Mal 3,18ss., wo das Bild in iudikal akzentuiertem Zusammenhang auftritt, mit Blick auf die patristische Exegese von besonderer Bedeutung ist. Doch ist auch Hippolyt die pythagoreische Antithese Gott des Lichts – Gott der Finsternis nicht unbekannt (§ 13). Den entscheidenden Schritt der Identifizierung mit dem Logos vollzieht im Anschluß an Ps 18,6s. schon Justin, während das „in die Sonne hat er sein Zelt gesetzt" lange kontrovers bleibt zwischen der ekklesiologischen Ausdeutung der alexandrinischen Tradition und der „Zelt" mit „Leib" identifizierenden Lehrmeinung (§ 14).

Der Eidescharakter des Taufgelöbnisses erhellt sich aus der Parallelität zum Rekruteneid (§ 15): es ist der Treueid für Christus (zu II Kor 1,21s. vgl. E. Dinkler, in Freundesgabe Cullmann, 1962, 173ff) nach zuvor erfolgter Absage an den Satan, insgesamt eine sehr viel entschiedenere Abwendung als beim Sklavenverkauf oder bei der Freilassung, die Isidor heranzieht (§ 16). Hierher

gehören die schon in Did I, 1 auftauchenden zwei Wege, mit deren Benennung als Weg des Lichts und Weg der Finsternis der Barnabasbrief die Verbindung zum Taufgelöbnis herstellt (§ 17). Das abschließend von D. geklärte Bild der ans Kreuz genagelten Handschrift (Kol 2,12ss.) führt zum Problem der Verbindung von Taufe und Kreuzestod, auf dessen Bedeutung für die Geschichte der Archentypologie hier nur hingewiesen sei (Priorität zur ekklesial akzentuierenden Ausdeutung?) (§ 18).

Es erübrigt sich hier die Würdigung eines Werkes, das sich schon seit Jahrzehnten als grundlegendes Hilfsmittel liturgiegeschichtlicher Forschung bewährt hat und dessen Fragestellung in letzter Zeit erheblich an systematischem Profil gewonnen hat. Das bei D. anklingende Problem der apotropäischen Wirkung des Kreuzzeichens (20f und 156, Nachtrag) konnte durch seine aus dem Nachlaß publizierten „Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens" (in JbAC 1958/67) entscheidend gefördert werden. Zusammen mit dem Beitrag Dinklers (in JbAC 1962, 93ff) und den Arbeiten Stockmeiers und Bachts schaffen D.s Ausführungen die Grundlage für eine richtige Einschätzung der Bedeutung von Tauf- und Kreuzesfrömmigkeit für die Frühgeschichte des Mönchtums, die noch durch eine systematische Erfassung der Enkolpien zu ergänzen ist, wozu D. gleichfalls Material vorgelegt hat (vgl. O. Nußbaum, Das Brustkreuz des Bischofs, 1963).

Der Problemkreis Christus = Helios ist ikonographisch in überraschender Weise bereichert worden durch den Fund des Mausoleums M der vatikanischen Nekropole (O. Perler, Die Mosaiken der Juliergruft im Vatikan, 1953). Die über Perler hinaus von L. Voelkl (in Das Münster 1963, 233ff) publizierten außerchristlichen Parallelen weisen erneut auch für diese Frage die Bedeutung des methodisch verwandten philologischen Ansatzes D.s auf. Es sei bei diesem ikonographischen Ausblick der Hinweis D.s auf die Bamberger Apokalypse (167, Nachtrag) durch die ascensio-Darstellung des Bernward-Evangeliars (fol. 175v) ergänzt (V. H. Elbern – H. Reuther Der Hildesheimer Domschatz, 1969, Kat. 18,29ff), wo man sich auf die erwähnte „realistische" Deutung von Ps 18,6s. gestützt zu haben scheint (vgl. – mit Berufung auf D. – die Analyse bei Th. Rensing, Zwei ottonische Kunstwerke des Essener Münsterschatzes, in Westfalen 1962, 44ff, 54ff mit Abb. 36).

Am nachhaltigsten scheint die Wirkung der Arbeiten D.s zur Richtungssymbolik bei der Klärung der liturgischen Bewertung von rechts und links, O und W gewesen zu sein (O. Nußbaum, Die Bewertung von rechts und links in der römischen Liturgie, in JbAC 1962, 158ff). Es ist hier insbesondere zu denken an den Fragenkomplex Gebetsostung und Zelebrationsrichtung, an die These K. Gambers (Anz. f. d. kath. Geistl. 1970, 355ff), der grundsätzlich die celebratio versus populum leugnet. O. Nußbaum hat ihm – unter Benutzung der Vorarbeiten D.s – widersprochen (in ZkTh 1971, 148ff), wobei die zunächst entscheidende Frage, ob das Mittelschiff gewesteter Kirchen freigeblieben sei, nur mittelbar mit der Ostungsfrage zusammenhängt, da die Wendung nach O als solche nach D.s Vorarbeiten unbestreitbar ist. Ein weiteres Problem, das noch der gesonderten Bearbeitung harrt, ist der Einfluß des Wechsels zur Apsisostung auf den Standort des Ambo.

Die angeschnittenen Probleme sollen hier nicht voreilig entschieden werden, da auch so der maßgebliche Einfluß der Forschungsmethode D.s deutlich wird, der Klauser eine – wenn auch sehr knappe – Einleitung und Einführung in die Eigenart des Ansatzes D.s gewidmet hat (V f). Ihm und dem Verlag ist für die sorgfältige Neuausgabe des auch heute noch nicht zu entbehrenden Werkes zu danken.

Münster Peter Franke

Oranje, L.: **God en Wereld.** De Vraag naar het transcendentale in Schleiermachers „Dialektik". – Kampen: J. H. Kok N. V. 1968. 264 S. kart. bfr 14.75

Oranje hat der ‚Dialektik' Schleiermachers eine sorgfältige und unermüdlich nachspürende Studie gewidmet, die, wie der Verf. betont, beabsichtigt, den Zentralpunkt der Schleiermacherschen Dialektik genauer zu beleuchten und damit einen Beitrag zu der im letzten Jahrzehnt wieder lebendig gewordenen Schleiermacher-Forschung zu geben.

Angesichts der Bedeutung der Theologie Schleiermachers hat die Arbeit nicht nur philosophische, sondern auch theologische Bedeutung. Schleiermacher ist von der dialektischen Theologie bald heftig abgelehnt, bald, wenn auch mit Hochachtung, mit Mißtrauen behandelt worden. Karl Barth ist bis zu seinem Lebensende in Bezug auf Schleiermacher zu keinem endgültigen Urteil gekommen. In dem Nachwort der Schleiermacher-Auswahl von 1968 meint er, seine Haltung zu Schleiermacher hänge letztlich davon ab, ob man in dessen Unternehmen in erster Linie eine Theologie oder eine bloß christlich verbrämte Philosophie sehen müsse. Insbesondere schreibt Barth:

„Fühlt, denkt und redet der Mensch in Schleiermachers Theologie bezw. Philosophie (1) im Verhältnis zu einem unaufhebbaren Anderen, in Entsprechung zu einem seinem eigenen Sein, Fühlen, Erkennen, Wollen und Tun überlegenen Gegenstand, demgegenüber Anbetung, Dank, Buße, Bitte konkret möglich, ja geboten sind? Wäre dem so, so würde ich aufhorchen und freudig bereit sein, mir Weiteres über dieses Andere erzählen zu lassen – in der Hoffnung, mich mit Schleiermacher im Grunde einig zu finden. Aber hätte ich ihn, wenn ich solches bei ihm – etwa in der dunklen Stelle in den ‚Reden', wo er eine ‚Ahndung von etwas außer und über der Menschheit' zur Sprache bringt, oder in der jener berühmten späteren Definition Gottes als ‚das Woher des Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit' – zu finden meinte, richtig verstanden? Bis jetzt meinte ich ihn anders verstehen zu können. Geschah und geschieht dies törichterweise oder eben doch wohlweislich?

Oder fühlt, denkt und redet der Mensch bei Schleiermacher (2) in und aus einem souveränen Bewußtsein seines eigenen Zugleichseins, ja Einsseins mit allem, was als Gegenstand, als ein von ihm verschiedenes Anderes oder gar als ein Anderer in Frage kommen könnte? Wäre dem so, dann wäre die Türe zwischen ihm und mir doch ins Schloß gefallen, sachliche Kommunikation wäre dann unmöglich. Aber habe ich ihn richtig verstanden, wenn ich ihn bisher auf dieser Linie meinte verstehen zu sollen? Hätte ich ihn ganz anders zu verstehen, um dann eine sachliche Kommunikation zwischen ihm und mir doch nicht als unmöglich ansehen zu dürfen?" (Schleiermacher-Auswahl. Nachw. v. Karl Barth, München 1968, S. 308)

Oranjes Untersuchungen sind dazu angetan, Barths Bedenken zu entschärfen. Man dürfe, so schreibt O., Schleiermachers zentrale Begriffe des unmittelbaren Selbstbewußtseins und des Gefühls weder subjektivistisch noch psychologistisch mißverstehen. Der Begriff „Gefühl" lege ein solches Mißverständnis nahe. Das führe jedoch zu einem Irrtum:

„Onze konklusie is dat Schleiermacher juist door het gebruik van het „belaste" begrip gevoel als de keerzijde van het „unmittelbare Selbstbewusztsein? tot uitdrukking wil brengen de onlosmakelijke verbinding van het individuele en het universele in de mens, van de geheel unieke wijze waarop de konkreet lebende en denkende mens verbonden ist met het transcendentale, de grond van alle zijn." (179).

„Het begrip „unmittelbares Selbstbewusztsein" krijgt zijn grondbetekenis doordat het funktioneert als het punt waar de mens verbonden is met het transcendentale." (186)

Damit sind keineswegs alle Fragen beantwortet, jedoch ernste Mißverständnisse ausgeräumt. O. verfolgt mit seiner Arbeit jedoch zunächst das Ziel, die Philosophie Schleiermachers in ihrer Eigenbedeutung sichtbar zu machen, Schleiermacher als Philosophen zu würdigen, ein Anliegen, das Eduard Spranger bis zu seinem Lebensende am Herzen lag und das O. durch seine Arbeit gefördert hat. Verf. stellt am Anfang seiner Untersuchungen einige wichtige Einflüsse auf Schleiermachers Denken fest: Kant, Schelling, Spinoza, Fichte und Platon, und betont, damit sei die Frage nach den Einflüssen nicht erschöpfend beantwortet. So unbestreitbar die Feststellung dieser Abhängigkeiten ist, so wäre ein genaueres Nachspüren nach diesen Einflüssen an Hand der einzelnen Lehrstücke noch bedeutend aufhellender gewesen. Nimmt man beispielsweise die Begriffslehre Schleiermachers, seine Ausführungen über den Seinsbegriff, so lassen sie deutlich den Einfluß der alten Schullogik und Seinslehre erkennen. Leibniz und Wolf werden genannt, der Gedanke der *harmonia praestabilita* beherrscht auch Schleiermachers Denken und nicht nur seines. Es kommt bei O. nicht genügend zum Ausdruck, daß sowohl Kant wie auch Fichte, Schelling und Hegel diese *harmonia* voraussetzen. Wie ist es möglich, daß die Kant'schen Formen die Materie zu formen vermögen, wenn beide – Form und Materie der Erkenntnis – nicht aufeinander abgestimmt sind? Wie ist es möglich, daß der Mensch im Handeln wenigstens prinzipiell Sittlichkeit zu verwirklichen vermag, wenn die Wirklichkeit nicht auf solche Verwirklichung angelegt ist? Der Mensch ist mit Gott und der Welt entzweit; wie kann er sich aus dieser Entzweiung erlösen, wie kann es zur Versöhnung kommen? Hegel ist der Überzeugung und beruft sich dafür auf Kant und Fichte, daß Versöhnung und sittliches Handeln nur möglich sind, wenn man eine prinzipielle Versöhnung und eine sittliche Weltordnung schon voraussetzt:

„Kant und Fichte sagen, der Mensch kann nur säen, Gutes zu thun in der Voraussetzung einer moralischen Weltordnung, er weiß nicht, ob es gedeihen, gelingen werde, er kann nur handeln mit der Voraussetzung, daß das Gute Gedeihen an und für sich habe, nicht nur ein Gesetztes sey, sondern seiner Natur nach objectiv. Die Voraussetzung ist wesentliche Bestimmung." (Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Sämtliche Werke Bd 16, Stuttgart 1928, S. 273)

Daß Platon viel mächtiger auf Schleiermacher wirkt als Kant, ist an vielen Details zu sehen. Schleiermacher will den Begriff der Dialektik platonisch aufgefaßt wissen. Desgleichen will er den Gegensatz Dogmatismus – Spektizismus nicht kantisch, sondern altgriechisch verstanden sehen, besonders – und das hätte verdient, herausgearbeitet zu werden, – nimmt Schleiermacher Notiz weder von der kantischen noch von der scholastischen Unterscheidung zwischen transzendent und transzendental, sondern identifiziert beide Begriffe. Sind Erkennen und empirische Wirklichkeit platonisch gleichermaßen Teilnahme an den Ideen, dann fließen Erkenntnis- und Seinsbedingungen ineinander.

Schleiermacher kritisiert Kant herb dafür, daß er ausschließlich Postulate der Sittlichkeit, keine solchen der theologischen Erkenntnis herausgestellt hat. Diese Postulate treten bei Schleiermacher an die Stelle der alten Beweise für das „Dasein Gottes".

Der Ausdruck „Dasein Gottes" kommt Schleiermacher befremdlich vor. In der Tat ist er auch für Scholastiker problematisch, wenn man damit die Unterscheidung von der Wesenheit versteht, die in Gott nicht stattfindet. Das Verhältnis von Gott und Welt, wie es O. nach Schleiermacher zusammenfaßt:

„a) Gott und Welt dürfen nicht einander gleichgesetzt werden; und

b) Gott und Welt dürfen nicht voneinander getrennt werden." (251), erinnert an die Verhältnisbestimmungen, wie sie Nicolaus Cusanus zwischen Gott und Welt sieht.

Berlin Marcel Reding

Personennachrichten

Der em. Professor für ntl. Exegese an der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen, Frankfurt a. M., P. Dr. theol. Wilhelm Koester SJ, ist am 11. 11. 1971 im Alter von 81 Jahren gestorben.

Der Professor für Moraltheologie und Christliche Soziallehre an der Phil.-Theol. Hochschule Königstein/Ts., Dr. theol. Paul Hadrossek, ist am 18. 11. 1971 im Alter von 60 Jahren gestorben.

Der em. o. Professor für Fundamentaltheologie u. theologische Propädeutik an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität München, Dr. theol., Dr. phil. Gottlieb Söhngen, ist am 14. 11. 1971 im Alter von 79 Jahren gestorben.

Habilitationen im akademischen Jahr 1970/71

Bundesrepublik Deutschland

Bonn:

Dr. theol. Erwin Gatz, Aachen, am 28. 10. 1970 für das Fach Mittlere und Neuere Kirchengeschichte mit der Arbeit: „Kirche und Krankenpflege im 19. Jahrhundert. Katholische Bewegung und karitativer Aufbruch in den preußischen Provinzen Rheinland und Westfalen" (Ref. Prof. Hegel, Prof. Delahaye).

Dr. theol. Udo Borse, Köln, am 21. 11. 1970 für das Fach Neues Testament mit der Arbeit: „Der Standort des Galaterbriefes" (Ref. Prof. Schäfer, Prof. Botterweck).

Dr. theol. Gabriel Adriányi, Veszprem/Ungarn, am 27. 10. 1971 für das Fach Osteuropäische Kirchengeschichte mit der Arbeit: „Ungarn und das 1. Vaticanum" (Ref. Prof. Stasiewski, Prof. Hegel).

Freiburg i. Br.

Dr. theol. Johannes Riedl SVD, Mödling/Wien, am 13. 1. 1971 für das Fach Neutestamentliche Exegese und Theologie mit der Arbeit: „Das Heilswerk Jesu nach Johannes" (Ref. Prof. Vögtle, Prof. Deissler).

Mainz:

Dr. Joachim Piegsa MSF am 26. 11. 1970 für das Fach Moraltheologie mit der Arbeit: „Die ‚Antinomie' von Gesetz und Freiheit. Die Prinzipienfrage der katholischen Moraltheologie nach Franz Xaver Linsenmann" (Ref. Prof. Ziegler, Prof. Berg).

Dr. Martin Rock, Mainz, am 12. 2. 1971 für das Fach Sozialethik mit der Arbeit: „Die sozialethische Diskussion über den Krieg seit 1945" (Ref. Prof. Berg, Prof. Ziegler).

München:

Dr. iur. can. Knut Walf, Berlin, am 10. 2. 1971 für das Fach Kirchenrecht mit der Arbeit: „Das bischöfliche Amt in der Sicht josephinischer Kirchenrechtler" (Ref. Prof. Mörsdorf, Prof. Schwaiger).

Dr. iur. can. Hubert Socha SAC am 12. 7. 1971 für das Fach Kirchenrecht mit der Arbeit: „Das Ordensapostolat in der Teilkirche. Ekklesiologisch-kanonistische Standortbestimmung der Ordensleute" (Ref. Prof. Scheuermann, Prof. Mörsdorf).

Regensburg:

Dr. theol. Leo Krinetzki OSB am 8. 3. 1971 für das Fach Alttestamentliche Exegese mit der Arbeit: „Das Hohe Lied. Kommentar zu Gestalt und Gehalt einer alttestamentlichen Liebesliedersammlung" (Ref. Prof. Groß, Prof. Mayer).

Dr. Wolfgang Beinert, Bamberg, am 13. 10. 1971 für das Fach Dogmatik und Dogmengeschichte mit der Arbeit: „Die Kirche. Gottes Heil in der Welt. Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deuz, Honoris Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg" (Ref. Prof. Ratzinger, Prof. Auer).

Dr. Adolf Schurr am 13. 10. 1971 für das Fach Philosophisch-theologische Propädeutik mit der Arbeit: „Systemkonzeption und Systembegründung im ‚Deutschen Idealismus' in ihrer ursprünglichen Artikulation bei Fichte und Schelling" (Ref. Prof. Schmucker, Prof. Lauth).

Dr. Georg Schmuttermayr, Augsburg, für das Fach Altes Testament mit der Arbeit: „Studien zum Text der Psalmen 9–10 und 18. Probleme der Textkritik und Übersetzung und das Psalterium Pianum" (Ref. Prof. Groß, Prof. Richter).

Trier:

Dr. theol. Heribert Schützeichel, Tier, am 3. 12. 1970 für das Fach Fundamentaltheologie und Ökumenik mit der Arbeit: „Die Glaubenstheologie Calvins" (Ref. Prof. Bartz).

Tübingen:

Dr. theol. Franz-Elmar Wilms, Freiburg i. Br., am 21. 5. 1971 für das Fach Exegese des Alten Testamentes mit der Arbeit: „Das jahwistische Bundesbuch in Ex 34" (Ref. Prof. Haag, Prof. Elliger).

Würzburg:

Dr. theol. Lothar Ruppert, Fulda, am 1. 2. 1971 für das Fach Alttestamentliche Exegese und biblisch-orientalische Sprachen mit der Arbeit: „Passio iusti. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum" (Ref. Prof. Schreiner, Prof. Ziegler).

Dr. theol. Heinrich Döring, Fulda, am 30. 4. 1971 für das Fach Fundamentaltheologie und vergleichende Religionswissenschaft mit der Arbeit: „Die Abwesenheit Gottes als theologisches Problem" (Ref. Prof. Hasenfuß, Prof. Biser).

Dr. theol. Philipp Kaiser, Würzburg, am 30. 4. 1971 für das Fach Dogmatik mit der Arbeit: „Das Wissen Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie" (Ref. Prof. Hofmann, Prof. Scheele).

Dr. theol. Josef Steinruck, Würzburg, am 30. 4. 1971 für das Fach Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit mit der Arbeit: „Preußen und die römische Kurie im Nuntiaturstreit (1785–1790)" (Ref. Prof. Freudenberger, Prof. Wendehorst).

Dr. theol., Dr. iur. Walter Simonis, Würzburg, am 20. 7. 1971 für das Fach Dogmatik und Dogmengeschichte mit der Arbeit: „Trinität und Vernunft. Historische und systematische Untersuchungen zur rationalen Beweisbarkeit der Trinität" (Ref. Prof. Betz, Prof. Hasenfuß).

Dr. theol. Christian Schütz OSB am 26. 7. 1971 für das Fach Fundamentaltheologie und vergleichende Religionswissenschaft mit der Arbeit: „Die Verborgenheit Gottes nach Martin Buber" (Ref. Prof. Biser, Prof. Scheele).

Österreich

Innsbruck:

Georg Muschalek SJ am 20.1.1971 für das Fach Fundamentaltheologie und Dogmatik mit der Arbeit: „Glaubensgewißheit in Freiheit" (Ref. Prof. Kern, Prof. Gutwenger).

Salzburg:

Werner Pfeifenberger, Salzburg, am 9. 11. 1970 für das Fach Politische Wissenschaft mit der Arbeit: „Die politischen Organe der Vereinten Nationen in Sicherheitsfragen" (Ref. Prof. Schmölz, Prof. Miehsler).

Promotionen im akademischen Jahr 1970/71

Bundesrepublik Deutschland

Bochum:

Ludger Thier OFM, Düsseldorf, Dissertation: „Die Kreuzzugsbemühungen unter Papst Clemens V." (Ref. Prof. Lenzenweger, Prof. Stuiber).

Claus Bussmann, Essen, Dissertation: „Themen der paulinischen Missionspredigt auf dem Hintergrund der spätjüdisch-hellenistischen Missionsliteratur" (Ref. Prof. Schneider, Prof. Sand).

Bonn:

Klaus Gouders, Aachen, Dissertation: „Die prophetischen Berufungsberichte" (Ref. Prof. Botterweck, Prof. Zimmermann).

Yu Ibuki Tokyo, Dissertation: „Die Wahrheit im Johannes-Evangelium" (Ref. Prof. Zimmermann, Prof. Schlier).

Norbert Trippen, Köln, Dissertation: „Das Domkapitel und die Erzbischofswahlen in Köln 1821–1929" (Ref. Prof. Hegel, Prof. Flatten).

Peter Frowein, Köln, Dissertation: „Philipp Hedderich (1744–1808). Ein rheinischer Kanonist aus dem Minoritenorden im Zeitalter der Aufklärung" (Ref. Prof. Hegel, Prof. Stasiewski).

Klaus Wernicke (P. Michael) OSA, Würzburg, Dissertation: „Kardinal Enrico Noris und seine Verteidigung Augustins" (Ref. Prof. Jedin, Prof. Breuning).

Freiburg i. Br.

Reinhard Braunisch, Freiburg i. Br., Dissertation: „Die Theologie der Rechtfertigung im ‚Enchiridion' (1538) des Johannes Gropper. Studien über eine vortridentinische katholische Gestalt der Rechtfertigungslehre in ihrem Für und Wider zum reformatorischen ‚articulus stantis et cadentis ecclesiae' unter besonderer Berücksichtigung der ‚Loci' (1535) Philipp Melanchthons. Mit einer Einführung in Groppers Leben und Werk" (Ref. Prof. Franzen, Prof. Riedlinger).

Fridolin Hägi, Basel, Dissertation: „Jerusalem und die Endzeit nach Sacharja 14. Eine exegetische und bibeltheologische Untersuchung" (Ref. Prof. Deissler, Prof. Vögtle).

Hans-Joachim Michel, Freiburg i. Br., Dissertation: „Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche APG 20, 17–38. Eine Untersuchung über ihre motivgeschichtlichen Voraussetzungen und ihre Bedeutung im Rahmen der Apostelgeschichte" (Ref. Prof. Vögtle, Prof. Deissler).

Mainz:

Ludger Schenke, Mainz, Dissertation: „Studien zur markinischen Passionsgeschichte. Tradition und Redaktion in Mk 14,1–42" (Ref. Prof. Pesch, Prof. Schneider).

Klaus Leo Klein, Mainz, Dissertation: „Kreatürlichkeit als Gottebenbildlichkeit. Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen bei M. J. Scheeben" (Ref. Prof. Berg, Prof. Haubst).

München:

Hans Hubert, Augsburg, Dissertation: „Der Streit um die Kindertaufe. Eine Darstellung der von Karl Barth 1943 ausgelösten Diskussion um die Kindertaufe und ihrer Bedeutung für die heutige Tauffrage" (Ref. Prof. Scheffczyk, Prof. Michl).

Jost Eckert, Köln, Dissertation: „Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegner nach dem Galaterbrief" (Ref. Prof. Kuss, Prof. Schmaus).

Josef Leinweber, Fulda, Dissertation: „Das Hochstift Fulda vor der Reformation" (Ref. Prof. Tüchle, Prof. Denzler).

Dr. phil. Anton Ziegenaus, Augsburg, Dissertation: „Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus" (Ref. Prof. Scheffczyk, Prof. Schmaus).

Carlos Naveillán SJ, Chile, Dissertation: „Struktur der Theologie Friedrich Gogartens" (Ref. Prof. Fries, Prof. Scheffczyk).

Johannes Brosseder, Köln, Dissertation: „Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten. Interpretation und Rezeption von Luthers Schriften und Äußerungen zum Judentum im 19. und 20. Jahrhundert vor allem im deutschsprachigen Raum" (Ref. Prof. Fries, Prof. Schwaiger).

Gaspard Many, Sangmélimo (Kamerun), Dissertation: „Der Rechtsstreit mit Gott (Rib) im Hiobbuch" (Ref. Prof. Scharbert, Prof. Hamp).

Friedrich Kränkl OSB, St. Stephan, Augsburg, Dissertation: „Jesus, der Knecht Gottes. Die heilsgeschichtliche Bedeutung der Person, der Werke und des Geschicks Jesu von Nazareth in den Reden der Apostelgeschichte" (Ref. Prof. Kuss, Prof. Michl).

Klaus Hollmann, Paderborn, Dissertation: „Die Entwicklung der Bultmann-Diskussion in der katholischen Theologie" (Ref. Prof. Scheffczyk, Prof. Schmaus).

Ludwig Weimer, Würzburg, Dissertation: „Das Verständnis von Religion und Offenbarung bei Ernst Bloch" (Ref. Prof. Fries, Prof. Scheffczyk).

Münster:

Robert Cornelissen, Rotterdam, Dissertation: „Offenbarung und Geschichte. Ihre Polarität und Einheit im Überlieferungsverständnis des Tübinger Kirchengeschichtlers Johann Adam Möhler in seiner Frühzeit (1823–1825)" (Ref. Prof. Kasper, Prof. Rauscher).

Ernst Feil, Münster, Dissertation: „Christus und die mündig gewordene Welt. Das Weltverständnis Dietrich Bonhoeffers im Rahmen seiner Theologie" (Ref. Prof. Metz, Prof. Rahner).

Theodor Herr, Paderborn, Dissertation: „Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart" (Ref. Prof. Weber, Prof. Lengsfeld).

Lic. theol. Karl Löning, Münster, Dissertation: „Die Saulustradition in der Apostelgeschichte" (Ref. Prof. Gnilka, Prof. Thüsing).

Dr. phil. Klaus Wittstadt, Münster, Dissertation: „Atilio Amalteo, Apostolischer Nuntius in Köln 1606–1610. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Reform und Gegenreformation" (Ref. Prof. Iserloh, Prof. Kötting).

Leo Brühl, Münster, Dissertation: „Die Erlösung des Menschen durch Jesus Christus. Anthropologische und soteriologische Grundzüge in der Theologie des Origenes" (Ref. Prof. Kötting, Prof. Exeler).

Hansjürgen von Mallinckrodt, Paderborn, Dissertation: „Sozialität und Verstehen. Die hermeneutische Funktion der Kirche nach Friedrich Pilgram" (Ref. Prof. Metz, Prof. Exeler).

Theodor Baumeister (P. Theofried) OFM, Werl, Dissertation: „Martyr invictus. Der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens" (Ref. Prof. Kötting, Prof. Krause).

Gerard Vallée SJ, Canada, Dissertation: „Un débat oecuménique sur la rencontre interreligieuse de Tambaram à Uppsala (1938–1968)" (Ref. Prof. Lengsfeld, Prof. Khoury).

Ludwig Rütti SMB, Immensee/Schweiz, Dissertation: „Der Weltbezug christlicher Sendung. Kritische Überlegungen zur Missionstheologie" (Ref. Prof. Metz, Prof. Glazik).

Daniel Donovan, Toronto, Dissertation: „The levitical priesthood and the ministry of the New Testament. A study in the Ante-Nicene Church" (Ref. Prof. Kasper, Prof. Kötting).

William Dych SJ, Köln/New York, Dissertation: „The anthropological structure of faith. An interpretation of faith in the Second Vatican Council" (Ref. Prof. Rahner, Prof. Metz).

Regensburg:

Maximino Arias Reyero, Salamanca, Dissertation: „Die Exegese des Thomas von Aquin. Die Prinzipien seiner Exegese und die Lehre von den Schriftsinnen" (Ref. Prof. Ratzinger, Prof. Auer).

Erich Heck, Dissertation: „Der Begriff Religio bei Thomas von Aquin" (Ref. Prof. Ratzinger, Prof. Auer).

Peter Köster, Dissertation: „Größe des Menschen und Ehre Gottes. Kritische Überlegungen zur Anthropologie Friedrich Nietzsches" (Ref. Prof. Ratzinger, Prof. Schmucker).

Erhard Schmidt, Dissertation: „Das Wirken des Bamberger Weihbischofs Jakob Feucht und das Vermächtnis seiner Kinderpostille für unsere Zeit" (Ref. Prof. Nastainczyk, Prof. Staber).

Hermann Johann Weber, Dissertation: „Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie von Alexander von Hales zu Duns Skotus" (Ref. Prof. Auer, Prof. Ratzinger).

Hugh M. Riley SJ, Dissertation: „The rite of christian initiation: A comparative study of interpretation of the baptismal liturgy in the mystagogical writings of St. Cyril of Jerusalem, St. John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and St. Ambrose of Milan" (Ref. Prof. Kleinheyer).

Eugene Cooper, Dissertation: „Sin. The consciousness of sin and the conscience" (Ref. Prof. Goldbrunner, Prof. Rauh).

Trier:

Charles W. Gusmer, Newark/New Jersey (USA), Dissertation: „The ministry of healing in the Church of England. An ecumenical-liturgical study" (Ref. Prof. Fischer, Prof. Weier).

Eugene Finnegang OSM, Chicago (USA), Dissertation: „The origine of confirmation in the Western Church. A liturgical-dogmatic study of the development of the separate sacrament of confirmation in the Western Church prior to the fourteenth century" (Ref. Prof. Breuning, Prof. Fischer).

John Fernandes, Mangalore (Indien), Dissertation: „The initiation rites of Hinduism and the liturgy of christian initiation" (Ref. Prof. Fischer, Prof. Willeke).

Arturo Pascual Pérez CM, Madrid, Dissertation: „La imagén de la iglesia en la antigua liturgia Española" (Ref. Prof. Fischer, Prof. Reinhardt).

Georg Vavanikunnel, Kerala (Südindien), Dissertation: „The past and present eucharistic catechesis of the Anaphora of the Apostles Mar Addai and Mar Mari in the Syro-Malabar Church" (Ref. Prof. Fischer, Prof. Sauser).

Reiner Kaczynski, München-Freising, Dissertation: „Die Predigten des Johannes Chrysostomus als Zeugnis für die Rolle der Schrift in Gottesdienst und Alltag seiner Gemeinden" (Ref. Prof. Fischer, Prof. Sauser).

Brian James Lang, Hobart (Australien), Dissertation: „Toward a catechesis of revelation after the theories of Gabriel Moran" (Ref. Prof. Thome. Prof. Reinhardt).

John McKenna CM, USA, Dissertation: „The eucharistic epiclesis in twentieth century theology (1900–1966)" (Ref. Prof. Breuning, Prof. Fischer).

Tübingen:

Meinrad Limbeck, Rottenburg, Dissertation: „Die Ordnung des Heils. Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Frühjudentums" (Ref. Prof. Schelkle, Prof. Haag).

Joachim Köhler, Rottenburg, Dissertation: „Das Ringen um die tridentinische Erneuerung im Bistum Breslau. Vom Abschluß des Trienter Konzils bis zur Schlacht am Weißen Berg" (Ref. Prof. Fink, Prof. Zeeden).

Adalbert Hoffmann, Dissertation: „David. Zur David-Messias-Typologie im Alten Testament. I. Teil: Der Name dāwīd" (Ref. Prof. Haag, Prof. Donner).

John C. Dwyer, Dissertation: „Paul Tillich's theology of the cross" (Ref. Prof. Küng, Prof. Moltmann).

Christa Hempel, Dissertation: „Rechtfertigung als Wirklichkeit im Gespräch der Konfessionen" (Ref. Prof. Küng, Prof. Kasper).

Würzburg:

Raban Tilmann, Limburg, Dissertation: „Sozialer und religöser Wandel. Die Kritik an der Säkularisierungsthese der Religionssoziologie bei Joachim Matthes" (Ref. Prof. Fleckenstein, Prof. Biser).

Gerhard Lohfink, Limburg, Dissertation: „Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas" (Ref. Prof. Schnackenburg, Prof. Reuss).

Joseph Plevnik SJ, Dissertation: „The parousia of the Lord according to the letters of Paul. An exegetical and theological investigation" (Ref. Prof. Schnackenburg, Prof. Schreiner).

Bernhard Hugger OSB, Dissertation: „Jahwe meine Zuflucht. Gestalt und Theologie des 91. Psalms" (Ref. Prof. Schreiner, Prof. Ziegler).

Otmar Einwag, Würzburg, Dissertation: „Werkhefte katholischer Laien (1947–1961). Ein Zeitschriftenschicksal" (Ref. Prof. Fleckenstein, Prof. Hans Maier).

Gerhard Ruppert OSB, Dissertation: „Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge des klösterlichen Gehorsam" (Ref. Prof. Auer, Prof. Teichtweier).

Albert Noggler OFMCap, Dissertation: „Vierhundert Jahre Araukanermission (1550–1958) unter besonderer Berücksichtigung der Missionsarbeit der bayerischen Kapuziner (ab 1896)" (Ref. Prof. Fleckenstein, Prof. Willeke).

Erich Zenger, Eichstätt, Dissertation: „Die Sinaitheophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk" (Ref. Prof. Schreiner, Prof. Schnackenburg).

Claudio Farina Avalos, Asunción, Dissertation: „Die Leiblichkeit der Auferstandenen. Ein Beitrag zur Analyse des paulinischen Gedankenganges in 1 Kor 15, 35–58" (Ref. Prof. Schnackenburg, Prof. Schreiner).

Österreich

Graz:

Karl Stiftinger, Linz, Dissertation: „Exegesegeschichtliche Studie zu Joh 7,37f" (Ref. Prof. Zehrer, Prof. Schedl).

Helmut Steiner, Gurk, Dissertation: „Die Pfarre Spital an der Drau zur Zeit der Reformation und Gegenreformation" (Ref. Prof. Amon, Prof. Heimerl).

Raimund König, Graz-Seckau, Dissertation: „Kirchliche Verkündigung im Fernsehen" (Ref. Prof. Gastgeber, Prof. Hansemann).

Johann Enichlmayr, Linz, Dissertation: „Kerygmatische Aspekte der Abrahamserzählungen" (Ref. Prof. Sauer, Prof. Schedl).

Innsbruck:

Gerhard Hammer, Dissertation: „Profanisierung. Eine Untersuchung zur Frage der Säkularisierung in der Theologie Paul Tillichs" (Ref. Prof. Kern, Prof. Gutwenger).

Zvjezdan-Vjekoslav Linić OFM, Dissertation: „Die Taufe bei Asterios dem Sophisten" (Ref. Prof. H. B. Meyer, Prof. Grotz).

Theodor Stieger, St. Gallen, Dissertation: „Der Wandel des Sakramentenverständnisses in den katholischen deutschen Einheitskatechismen" (Ref. Prof. Schupp, Prof. Croce).

Hans Jellouschek, Dissertation: „Der historische Jesus in der Theologie Wolfhart Pannenbergs" (Ref. Prof. Gutwenger, Prof. Schupp).

Franz Graef, Alexandria, Dissertation: „Die Lehre vom richterlichen Charakter des Bußsakramentes, insbesondere der Absolution auf dem Konzil von Trient. Eine Untersuchung der Konzilsakten" (Ref. Prof. Lakner, Prof. Maaß).

Gerbert Brunner SJ, Dissertation: „Die theologische Mitte des ersten Klemensbriefs. Ein Beitrag zur Hermeneutik frühchristlicher Texte" (Ref. Prof. Kern, Prof. Gutwenger).

Albert Gasser OT, Dissertation: „Die Wiedererrichtung der Priesterkonvente des Deutschen Ordens im 19. Jahrhundert" (Ref. Prof. Maaß, Prof. Mühlsteiger).

Norbert Wetzel Or.Ph.N., Dissertation: „Aspekte des Gesprächs in der Seelsorge" (Ref. Prof. Croce, Prof. H. B. Meyer).

Josef Mair, Bozen-Brixen, Dissertation: „Der Religionsunterricht an den höheren deutschsprachigen Schulen in Südtirol seit 1850 bis zur Gegenwart" (Ref. Prof. Croce, Prof. H. B. Meyer).

Reinhold Ettel SJ, Dissertation: „Männliches und weibliches Menschsein. Die Geschlechterdifferenz als Problem der philosophischen Anthropologie" (Ref. Prof. Coreth, Prof. Satura).

Jesu-Maria Alemany SJ, Dissertation: „El itinerario teologico de Friedrich Gogarten. De Fichte a la secularizacion" (Ref. Prof. Lakner, Prof. Kern).

Alois Fischer Can.Reg.S.Aug., Dissertation: „Vita apostolica bei Gerhoch von Reichersberg" (Ref. Prof. H. B. Meyer, Prof. Kern).

Reinhard Neudecker SJ, Dissertation: „Die alttestamentliche Heilsgeschichte in lehrhaftparänetischer Darstellung. Eine Studie zu Sap 10 und Hebr. 11" (Ref. Prof. Gamper, Prof. Kehl).

Salzburg:

Rudolf von Gumppenberg, Salzburg, Dissertation: „Die Seinslehre des Thomas von Aquin nach dem Opusculum de ente et essentia" (Ref. Prof. Bauer, Prof. Ulrich).

Placidus Suppan OSB, Dissertation: „Evangelisches Eheverständnis nach der Lehre Martin Luthers. Eine theologisch-kirchliche Abhandlung als Beitrag zum ökumenischen Gespräch" (Ref. Prof. Hermann, Prof. Bernhard).

Emil Löffler OFM, Dissertation: „Reformation und Gegenreformation in ihrer Auswirkung auf die österreichische Franziskanerobservanz des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte Österreichs" (Ref. Prof. Hermann, Prof. Holböck).

Alois Trenkwalder, Bozen, Dissertation: „Geschichte der Pfarre Toblach" (Ref. Prof. Hermann, Prof. Krause).

Karl Zinnburg, Salzburg, Dissertation: „Natursymbolik im Volksbrauchtum. Aufgezeigt im Salzburger Brauchtum" (Ref. Prof. Walleitner, Prof. Paus).

Franz Padinger, Salzburg, Dissertation: „Das Verhältnis des kirchlichen Lehramtes zum Atheismus" (Ref. Prof. Schmölz, Prof. Holböck).

Rudolf Bock, Salzburg, Dissertation: „Individuation als Integration des Bösen. Eine Untersuchung in der Sicht der Grundhypothesen von C. G. Jungs Komplexer Psychologie" (Ref. Prof. Roesle, Prof. Gastager).

Franz Neidl OSC, Dissertation: „Die soteriologische Bedeutung der Heilswunder Christi" (Ref. Prof. Beilner, Prof. Holböck).

Wien:

Reimar Tomaschek, Dissertation: „Hypothetische Erklärung und regressive Begründung in der metaphysischen Theologie" (Ref. Prof. Thum, Prof. Pritz).

Heinrich Feilzer, Trier, Dissertation: „Jugend in der mittelalterlichen Ständegesellschaft. Ein Beitrag zum Problem der Generationen" (Ref. Prof. Dreher, Prof. Loidl).

Hubert Josef Mayr, Wien, Dissertation: „Der Norbertuskult und seine Werke im 19.–20. Jahrhundert in der Erzdiözese Wien" (Ref. Prof. Loidl, Prof. Weiler).

Michael Paulas, Wien, Dissertation: „Ursprung und Geschichte der kirchlichen Engelverehrung" (Ref. Prof. Kosnetter, Prof. Kornfeld).

Karl Theodor Geringer, Wien, Dissertation: „Die Konfessionsbestimmung bei Kindern aus gemischten Ehen in der Zeit zwischen Tridentinum und C.I.C." (Ref. Prof. Dordett, Prof. Loidl).

Rudolf Ruppert, Speyer, Dissertation: „Sakramente und Liturgie im Leben des Erwachsenen" (Ref. Prof. Dreher, Prof. Emminghaus).

Heinz Gabler, Dissertation: „Gemeinde an der Schule. Über den Auftrag der Kirche im Bereich der Höheren Schulen" (Ref. Prof. Dreher, Prof. Klostermann).

Johannes Jammernegg, Kalasantiner, Dissertation: „Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe. Versuch einer Begriffsklärung" (Ref. Prof. Hörmann, Prof. Weiler).

Anna Wirth, Dissertation: „Die natürlichen Lebenswerte in der christlichen Ethik" (Ref. Prof. Weiler, Prof. Hörmann).

Jerzy Kazmierczak, Wloclawek, Dissertation: „Die Stellung des Hochgottes in polytheistischen Religionen Westafrikas" (Ref. Prof. Mynarek, Prof. Kornfeld).

Lucia Teufl, Dissertation: „Das theologische Universitätsstudium der Frau in Österreich" (Ref. Prof. Loidl, Prof. Weiler).

Schweiz

Fribourg:

Erwin Jossen, Sion, Dissertation: „Die Kirche in Oberwallis am Vorabend der französischen Revolution".

Hermann Venetz, Sion, Dissertation: „Die Quinta des Psalteriums".

Alfred-Theodor Dubach, Dissertation: „Glaube und Säkularisierung bei Friedrich Gogarten und in der neueren Theologie".

Rolf Weibel, Dissertation: „Christus und die Kirche".

Diya Jean B. Tegbao, Dissertation: „Christianisme et intégration".

Gerhardus Luttenberger CM, Dissertation: „The collegial presbyterate and its scriptural foundations".

Thomas R. Potvin OP, Dissertation: „The theology of the primary of Christ according to St. Thomas".

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Écriture et culture philosophique dans la pensée de **Grégoire** de **Nysse.** Actes du colloque de Chevetogne ‹22–26 septembre 1969›. Organisé par le Centre de Recherche sur l'Hellénisme tardif de la Sorbonne. Édités par Marguerite Harl. – Leid: Brill 1971. XVIII, 267 p.

Testimonium veritati. Philosophische und theologische Studien zu kirchlichen Fragen der Gegenwart. In Zusammenarbeit mit den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen zu Frankfurt am Main hrsg. von Hans Wolter, SJ. (Wilhelm **Kempf** zur Vollendung seines 65. Lebensjahres.) – Ffm: Knecht 1971. X, 333 S. = Frankfurter theologische Studien VII; kart. DM 48,–.

Fragen der Kirche heute. (Hrsg. von Adolf Exeler. Mit Beitr. von Johannes Dörmann [u. a.]) – Wü: Echter-Verl (1971). IX, 236 S.

Theologische Versuche. Bd. II. Hrsg. von Joachim Rogge und Gottfried Schille. – B: Evang. Verlagsanstalt (1970). 215 S.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Costituzione conciliare Dei Verbum. Scritti di Marco Adinolfi [e. a.] Atti della XX settimana biblica. Associazione biblica italiana. – Brescia: Paideia (1970). 486 p.; Lire 6000.

Reventlow, Henning Graf: **Rechtfertigung** im Horizont des Alten Testaments. – Mchn: Kaiser Verl. 1971. 164 S. = BEvTh LVIII.

Der priesterliche Dienst. I.: Ursprung und Frühgeschichte. Mit Beitr. von Alfons Deissler [u. a.]. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 175 S. = Quaestiones disputatae XLVI; kart. DM 18,–; [enth. u. a.:] S. 9–80: Deissler, Alfons: Das Priestertum im Alten Testament. Ein Blick vom Alten zum Neuen Bund; S. 81–114: Schlier, Heinrich: Die neutestamentlichen Grundlagen des Priesteramtes.

2. Altes Testament

Plöger, Otto: Aus der Spätzeit des Alten Testaments. Studien zu seinem 60. Geburtstag am 27. 11. 1970 hrsg. von Freunden und Schülern. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 187 S.; kart. DM 28,–.

Asensio, Félix, SJ: Il **pentateuco** origine dell'uomo e primi passi del popolo di Dio. – R: Libr. Ed. dell'Univ. Gregoriana 1970. 647 p.

Thompson, P. E. S.: The **Yahwist creation story.** – VT XXI, 1971, 197–208.

Clark, W. M.: The **flood** and the structure of the pre-patriarchal history. – ZAW LXXXIII, 1971, 184–210.

Wenham, Gordon J.: The Deuteronomic theology of the book of **Joshua.** – JBL XC, 1971, 140–148.

McCarthy, Dennis J.: The theology of leadership in Joshua 1–9. – Bibl LII, 1971, 165–175.

Grønbæk, Jakob H.: Die Geschichte vom Aufstieg Davids ‹**1. Sam. 15–2. Sam. 5**›. Tradition und Komposition. – Copenhagen: Munksgaard 1971. 302 S. = Acta theologica Danica X; Dkr 76,– [Diss., Kopenhagen]

Mettinger, T. N. D.: Salomonic state officials. A study of the civil government officials of the Israelite monarchy. – Lund: Gleerup 1971. XIII, 186 p. = Coniectanea biblica. Old Testament series V.

Whedbee, J. William: **Isaiah** and wisdom. – Nashv: Abingdon Pr. 1971. 172 p.; $ 5,95.

Overholt, Thomas W.: Some reflections on the date of **Jeremiah's** call. – CBQ XXXIII, 1971, 165–184.

Del Olmo Lete, G.: La unidad literaria de Jer 14–17. – EstB XXX, 1971, 3–46.

Baltzer, Dieter: **Ezechiel** und **Deuterojesaja.** Berührungen in der Heilserwartung der beiden großen Exilspropheten. – B: de Gruyter 1971. XVII, 193 S. = ZAW, Beih. CXXI; Lw. DM 58,– [Diss., Göttingen]

Mittmann, Siegfried: Gestalt und Gehalt einer prophetischen Selbstrechtfertigung ‹**Am 3,3–8**›. – ThQ CLI, 1971, 134–145.

Schmuttermayr, Georg: **Psalm 18** und **2 Samuel 22.** Studien zu einem Doppeltext. Probleme der Textkritik und Übersetzung und das Psalterium Pianum. – Mchn: Kösel-Verl. 1971. 240 S. = StANT XXV; kart. DM 55,– [Diss., München. Teildr.]

Carroll, R. P.: Psalm **LXXVIII**, vestiges of a tribal polemic. – VT XXI, 1971, 133–150.

Oßwald, Eva: **Hiob 31** im Rahmen der alttestamentlichen Ethik. – Theologische Versuche II, B (1970), 9–26.

Krinetzki, Leo: "Retractationes" zu früheren Arbeiten über das **Hohe Lied.** – Bibl LII, 1971, 176–189.

Gilbert, Maurice, SJ: Volonté de Dieu et don de la Sagesse ‹**Sg 9,17s**›. – NRTh, A. CIII = T. XCIII, 1971, 145–166.

Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von Georg **Fohrer** in Gemeinschaft mit Hans Werner Hoffmann [u. a.]. – B, NY: de Gruyter 1971. X, 331 S.; Lw. DM 28,–.

Gowan, D. E.: The use of **yacan** in biblical Hebrew. – VT XXI, 1971, 168–185.

Alonso-Schökel, Luis [, SJ]: Das Alte Testament als literarisches Kunstwerk (Estudios de poética hebrea, dt., Teils.). (Mit einer Einführung von L. Fratz.) – Köln: Bachem (1971). XIV, 438 S.

Richter, Wolfgang: Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 211 S.; kart. DM 25,–.

Long, Burke O.: Two question and answer schemata in the prophets. – JBL XC, 1971, 129–139.

Barr, James: The Old Testament and the new crisis of biblical authority. – Interpr XXV, 1971, 24–40.

Collins, Terence: The physiology of tears in the Old Testament. – CBQ XXXIII, 1971, 18–38. 185–197.

Conrad, Diethelm: Der Gott **Reschef.** – ZAW LXXXIII, 1971, 157–183.

Walvoord, John F. Daniel: The key to prophetic revelation. – Chic: Moody 1971. 317 p.; $ 6,95.

Hecht, Franz: Eschatologie und Ritus bei den „Reformpropheten". Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testaments. – Leid: Brill 1971. X, 228 S. = Pretoria theological studies I; Lw. hfl 54,–.

Miroschedji, P. R. de: L'époque pré-urbaine en Palestine. – P: Gabalda 1971. 152 p. = Cahiers de la Revue biblique XIII; F 54,–.

Maier, Gerhard: Mensch und **freier Wille.** Nach den jüdischen Religionsparteien zwischen Ben Sira und Paulus. – Tü: Mohr 1971. VII, 426 S. = WUntNT XII; Lw. DM 46,– [Diss., Tübingen]

Smith, Morton: **Zealots** and **Sicarii**, their origins and relation. – HThR LXIV, 1971, 1–19.

3. Neues Testament

Kuhn, Heinz-Wolfgang: Ältere Sammlungen im **Markus**-Evangelium. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 270 S. = Studien zur Umwelt des Neuen Testaments VIII; kart. DM 35,– [Habil.-Schrift, Heidelberg]

Dupont, Jacques: Il n'en sera pas laissé pierre sur pierre ‹Marc 13,2; Luc 19,44›. – Bibl LII, 1971, 301–320.

Bartsch, Hans-Werner: Der Schluß des Markus-Evangeliums. Ein überlieferungsgeschichtliches Problem. – ThZ XXVII, 1971, 241–254; S. 255–262: Elliott, James Keith: The text and language of the endings to Mark's gospel.

Schneider, Gerhard: Jesu geistgewirkte Empfängnis ‹**Lk** 1,34f.›. Zur Interpretation einer christologischen Aussage. – ThpQ CXIX, 1971, 105–116.

Zimmermann, Heinrich: Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter: Lk 10, 25–37. – Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich Schlier . . ., Frb/B, Bas, Wien (1970), 58–69.

Morris, Leon: The gospel according to **John.** The English text with introduction, exposition and notes. – GrR/Mich.: Eerdmans (1971). XI, 936 p. = The New International Commentary on the New Testament; $ 12,50.

Coffey, David M.: Natural knowledge of God: Reflections on **Romans 1: 18–32.** – ThSt XXXI, 1970, 674–691.

Hofius, Otfried: Inkarnation und Opfertod Jesu nach **Hebr. 10, 19f.** – Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Exegetische Untersuchungen Joachim Jeremias zum 70. Geburtstag gewidmet, Gö 1970, 132–141; S. 142–156: Hunzinger, Claus-Hunno: Zur Struktur der Christus-Hymnen in **Phil 2** und **1. Petr 3.**

Gollinger, Hildegard: Das „große Zeichen" von **Apokalypse 12.** – (Wü:) Echter; (Stu:) KBW Verl. 1971. 197 S. = Stuttgarter biblische Monographien XI; kart. DM 32,– [Diss., Freiburg/B]

Edwards, Richard A.: The sign of Jonah in the theology of the Evangelists and Q. – Lo: SCM Pr. (1971). VIII, 122 p. = Studies in biblical theology II, 18; £ 2,–.

Kümmel, W(erner) G(eorg): Luc en accusation dans la théologie contemporaine. – EThL XLVI, 1970, 265–281.

Schramm, Tim: Der Markus-Stoff bei Lukas. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung. – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1971. XIII, 207 S. = Society for New Testament studies. Monograph series XIV; £ 4,– [Diss., Hamburg]

Ogg, George: The central section of the gospel according to St. Luke. – NTSt XVIII, 1, 1971, 39–53.

Ernst, Josef: Schriftauslegung und Auferstehungsglaube bei Lukas. – ThGl LXX, 1970, 360–374.

Schnider, Franz – Werner Stenger: Johannes und die Synoptiker. Vergleich ihrer Parallelen. – Mchn: Kösel-Verl. (1971). 178 S. = Biblische Handbibliothek IX; Lw. DM 28,–.

Bring, Ragnar: Paul and the Old Testament. A study of the ideas of election, faith and law in Paul, with special reference to Romans 9:30 – 10:30. – StTh XXV, 1971, 21–60.

Hegermann, Harald: Der geschichtliche Ort der **Pastoralbriefe.** – Theologische Versuche. II, B (1970), 47–64.

Luck, Ulrich: Der **Jakobusbrief** und die Theologie des Paulus. – ThGl LXI, 1971, 161–179.

Legido, Marcelino: Primogénito. Un fragmento de cristología paulina. – Miscelánea Manuel Cuervo López. Homenaje de antiguos alumnos, Salamanca 1970, 27–51.

Bauer, Karl-Adolf: Leiblichkeit – das Ende aller Werke Gottes. Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1971). 206 S. = Studien zum Neuen Testament IV; Lw. DM 44,– [Diss., Bonn]

Jonge, M. de: **Jezus**, inspirator en spelbreker. – Nijkerk: Callenbach 1971. 152 blz.; hfl 15,25.

Delling, Gerhard: Wort Gottes und Verkündigung im Neuen Testament. – Stu: KBW Verl. (1971). 166 S. = Stuttgarter Bibelstudien LIII; kart. DM 12,80.

Schenk, Wolfgang: Die Einheit von Wortverkündigung und Herrenmahl in den urchristlichen Gemeindeversammlungen. – Theologische Versuche. II, B (1970), 65–92.

Peel, Malcolm L.: Gnostic eschatology and the New Testament. – NovT XII, 1970, 141–165.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Maschke, Erich: Domus hospitalis Teutonicorum. Europäische Verbindungslinien der Deutschordensgeschichte. Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1931–1963. – Bonn/Bad Godesberg: Verl. Wissenschaftl. Archiv (1970). IX, 228 S. = Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens X.

Gay, John D.: The geography of religion in **England**. – Lo: Duckworth 1971. XI, 334 p.; £ 3,95.

Kaeppeli, Thomas: Scriptores ordinis Praedicatorum medii aevi. I: A–F. – R: S. Sabinae (1970). VI, 410 p.; Lire 8000.

Aebischer, Paul: Histoire religieuse et linguistique. La christianisation de l'Europe centrale d'après quelques faits lexicaux. – Schweizerische Zeitschrift für Geschichte XX, 1970, 1–22.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Handbuch der Kirchengeschichte. Bd VI: Die Kirche in der Gegenwart. Halbbd 1: Die Kirche zwischen Revolution und Restauration von Roger Aubert, Johannes Beckmann, Patrick J. Corish, Rudolf Lill. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1971. XXXII, 828 S.; Lw. DM 120,–.

Rondet, Henri, SJ: Histoire du dogme. – (P:) Desclée (1970). 320 p.

Catta, Étienne: Saint **Hilaire** et le Cardinal **Pie**. – P: Ed. du Cèdre (1970). 193 p.; F 21,–.

Becquet, J.: Abbayes et prieurés. T. XIV: Diocèse d'**Arras** ‹Province de Cambrai›. – RM N° CCXLI, 1970, 1–48.

3. Alte Kirchengeschichte

Roloff, Dietrich: Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben. Untersuchungen zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott. – B: de Gruyter 1970. VI, 243 S.; Lw. DM 64,–.

Dreyer, Oskar: Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenden in der Antike. Mit bes. Berücks. **Philons** von **Alexandrien**. – Hild, NY: Olms 1970. VIII, 164 S. = Spudasmata XXIV; brosch. DM 23,80 [Diss., Göttingen]

Williamson, Ronald: Philo and the Epistle to the Hebrews. – Leiden: Brill 1970. XIV, 602 p., 1 fig. = Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums IV; hfl 96,–.

Ferrua, Antonio, SJ: La catacomba di **Vibia**. – RivAC XLVII, 1971, 7–62; 1 tav., 15 fig.

Schumacher, Walter Nikolaus: Reparatio vitae. Zum Programm der neuen Katakombe an der Via Latina zu Rom (Taf. 9–24). – RömQu LXVI, 1971, 125–153.

Denton, J. H.: Royal supremacy in ancient **Demesne** churches. – JEH XXII, 1971, 289–302.

Lanne, Emmanuel: Lo Spirito e la Chiesa nella teologia patristica. – La Spirito Santo e la Chiesa. Una ricerca ecumenica . . ., R (1970), 153–199.

Molitor, Joseph: **Tatians** Diatessaron und sein Verhältnis zur altsyrischen und altgeorgischen Überlieferung. – OChr LIII, 1969, 1–88; LIV, 1970, 1–75; LV, 1971, 1–61.

Ménard, Jacques-E.: L' «**Évangile de Vérité**» et le Dieu caché des littératures antiques. – RevSR XLV, 1971, 146–161.

Garrigues, J.-M., OP – M.-J. Le Guillou, OP – A. Riou, OP: Le caractère sacerdotale dans la tradition des Pères grecs. – NRTh, A. CIII = T. XCIII, 1971, 801–820.

Loi, Vincenzo: La tipologia dell'agnello pasquale e l'attesa escatologica in età patristica. – Sales XXXIII, 1971, 187–204.

Mahé, Jean-Pierre: **Tertullien** et l'Epistula Marcionis. – RevSR XLV, 1971, 358–371.

Nautin, Pierre: L'homélie d'Hippolyte sur le psautier et les œuvres de Josipe. – RHR CLXXIX, 1971, 137–179.

Wickert, Ulrich: Sacramentum unitatis. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei **Cyprian**. – B, NY: de Gruyter 1971. X, 164 S. = ZNW, Beih. XLI; Lw. DM 58,– [Habil.-Schrift, Tübingen. Überarb.]

Trevijano Etcheverría, Ramón: La didaskalía de **Orígenes**: caracteres de su doctrina. – ScriptVict XVIII, 1971, 5–34. 121–154.

Rousseau, Philip: The spiritual authority of the 'monk-bishop': eastern elements in some western hagiography of the fourth and fifth centuries. – JThSt XXII, 1971, 380–419.

Daniélou, Jean: Orientations actuelles de la recherche sur **Grégoire de Nysse**. – Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne ‹22–26 septembre 1969›, Leiden 1971, 3–17; p. 18–50: Hörner, Hadwig: Über Genese und derzeitigen Stand der großen Edition der Werke Gregors von Nyssa; p. 51–67: May, Gerhard: Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa; p. 68–84: Informations sur les travaux en cours.

Folgado Folgado, S., OSA: La transmisión del pecado original en el magisterio de la Iglesia. – Augustinianum X, 1970, 142–173.

Studer, Basil: Zur Theophanie-Exegese **Augustins**. Untersuchung zu einem Ambrosius-Zitat in der Schrift *De videndo Deo* ‹ep. 147›. – R: Herder 1971. XXI, 106 S. = Studia Anselmiana LIX; Lire 3000.

Adams, Jeremy Duquesnay: The populus of Augustine and Jerome. A study in the patristic sense of community. – NH and Lo: Yale Univ. Pr. 1971. VIII, 278 p.; $ 12,50.

Reynolds, R. E.: The Pseudo-Hieronymian *De septem ordinibus Ecclesiae*. Notes on its origins, abridgments and use in early medieval canonical collections. – RBén LXXX, 1970, 238–252.

Teasdale Smith, Molli: The Lateran fastigium a grift of Constantine the Great. – RivAC XLVI, 1970, 149–175; 6 fig.

Ebied, R. Y. and L. R. Wickham: The letter of **Cyril** of **Alexandria** to Tiberius the Deacon. Syriac version. – Muséon LXXXIII, 1970, 433–482.

Ebied, R. Y. and L. R. Wickham: An unknown letter of Cyril of Alexandria in Syriac. – JThSt XXII, 1971, 420–434.

Wilken, Robert L.: Judaism and the early christian mind. A study of Cyril of Alexandria's exegesis and theology. – NH and Lo: Yale Univ. Pr. 1971. XIV, 257 p. = Yale publications in religion XV.

Sáenz, A.: El misterio de la navidad en los sermones de san **Máximo** de **Turín**. – Stromata XXVII, 1971, 61–103.

Noret, Jacques: Une homélie inédite de **Théognios**, prêtre de Jérusalem ‹vers **460**?›. – AnBoll LXXXIX, 1971, 113–142.

Steidle, Basilius: Die kosmische Vision des Gottesmannes **Benedikt**. – ErbAuftr XLVII, 1971, 187–192. 298–315. 409–414.

Van Esbroeck, Michael: Nathanaël dans une homélie géorgienne sur les archanges. – AnBoll LXXXIX, 1971, 155–176.

Escallada Tijero, Alberto, OP: A propósito del canon 14 del V Concilio Ecuménico. Aportación para una edición anotada del Denzinger. – Communio IV, 1971, 17–46.

Pérez de Urbel, Justo: San **Eugenio** de **Toledo**. – La patrología toledano-visigoda. XXVII Semana española de teología ‹Toledo, 25–29 sept. 1967›, Madr 1970, 195–214; p. 215–244: Pozo, Cándido, SJ: La doctrina escatológica del "Prognósticon futuri saeculi" de san Julián de Toledo; p. 245–259: Campos, Julio: El "De comprobatione sextae aetatis libri tres" de san Julián de Toledo. ‹Sus fuentes, dependencias y originalidad›; p. 263–335: Robles Carcedo, Laureano, OP: Anotaciones a la obra de san Ildefonso "De cognitione baptismi"; p. 337–348: Codoñer, Carmen: El libro "De viris illustribus" de Ildefonso de Toledo; p. 349–368: Cascante, Juan María: El tratado "De virginitate" de S. Ildefonso de Toledo; p. 369–388: Solano, Jesús, SJ: San Ildefonso de Toledo y la Inmaculada; p. 389–406: Díez Pardo, Filiberto: Por el "Doctorado Eclesial" de san Ildefonso.

Maisano, Riccardo: Un inno inedito di S. **Andrea** di **Creta** per la domenica delle Palme. – RStLR VI, 1970, 519–572.

4. Mittelalter und Neuzeit

Madey, Johannes: Kirche zwischen Ost und West. Beiträge zur Geschichte der **Ukrainischen** und **Weißruthenischen** Kirche. – Mchn: (Ukrain. Freie Univ.; Hild: Bernward-Verl. [in Komm.]) 1969. 239 S., 48 Taf. = Ukrainische Freie Universität. Monographien XV.

Hockey, S. Frédéric, OSB: **Quarr Abbay** and its lands ‹**1132–1631**›. – Leicester: Univ. Pr. 1970. XII, 320 p., 9 pl.

Piana, Caelestinus, OFM: Chartularium studii **Bononiensis** s. Francisci ‹saec. **XIII–XVI**›. – Ad Claras Aquas-Florentiae: Typogr. Coll. s. Bonaventurae 1970. 134 *, 534 p. = Analecta Franciscana XI.

Pfeifer, Wilhelm: Das **Prager Emmaus-Kloster** – Schicksal einer Idee. – Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien II, 1971, 9–35; S. 62–76: Quoika, Rudolf: Geistliches Lied und Kirchenmusik bei den Deutschen in den böhmischen Ländern; S. 154–159: Huber, A. K.: Die Prämonstratenser in den böhmischen Ländern; S. 164–167: Hemmerle, Josef: Der deutsche Ritterorden in Böhmen-Mähren-Schlesien.

5. Mittelalter

Flaskamp, Franz: Der **Bonifatiusbrief** von **Herford**. – Die Eingliederung der Sachsen in das Frankenreich, Darmstadt 1970, 365–388.

Tabacco, Giovanni: L'allodialità del potere nel medioevo. – Studi medievali. Serie III, XI, 1970, 565–615.

Schmid, Karl: Die **Mönchsgemeinschaft** von **Fulda** als sozialgeschichtliches Problem. – FMSt IV, 1970, 173–200.

Darrouzès, Jean: Deux lettres inédites de **Photius** aux Arméniens. – REB XXIX, 1971, 117–181.

Gibson, M.: **Lanfranc**'s notes on patristic texts. – JThSt XXII, 1971, 435–450.

Jäschke, Kurt-Ulrich: Die älteste **Halberstädter Bischofschronik**. – Köln, Wien: Böhlau 1970. VII, 228 S. = Untersuchungen zu mitteldeutschen Geschichtsquellen des hohen Mittelalters T. I = Mitteldeutsche Forschungen LXII, 1; Lw. DM 54,– [Habil.-Schrift, Marburg]

Lenzenwenger, Josef: Der heilige Bischof **Altmann** von **Passau**, ein unentwegter Anhänger Gregors VII. aus Westfalen. – Christuszeugnis der Kirche. Theologische Studien. (Franz Hengsbach zur Vollendung des 60. Lebensjahres), Essen 1970, 129–144.

Breuer, Wilhelm: Die lateinische **Eucharistiedichtung** des Mittelalters von ihren Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts. Ein Beispiel religiöser Rede. – Wupp, Kastellaun, Düs: Henn (1970). 395 S. = Mittellatein. Jahrbuch. Beih. II; kart. DM 29,80 [Diss., Münster]

Ernst, Johannes Theodorus: Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi. Ein Versuch zur Auslegung der klassischen Dreiteilung: visio beata, scientia infusa und scientia acquisita. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1971. 319 S. = Freiburger theologische Studien LXXXIX; kart. DM 44,– [Diss., Freiburg/B]

Hiestand, Rudolf: Zwei unbekannte Diplome der Lateinischen Könige von Jerusalem aus Lucca. – QFIAB L, 1971, 1–57.

Roquebert, Michel: L'épopée **cathare 1198–1212**: L'invasion. – (Toul:) Privat (1970). 595 p.; 16 illust., 10 cartes.

(Gaufridus Autissiodorensis) Goffredo di Auxerre: Super Apocalypsim. Edizione critica a cura di Ferruccio Gastaldelli. Presentazione di Jean Leclercq O. S. B. – R: Ed. di Storia e Letteratura 1970. 280 p. = Temi e testi XVII; Lire 5000.

Gastaldelli, Ferruccio: Ricerche su Goffredo d'Auxerre. Il compendio anonimo del «Super Apocalypsim». Introduzione ed edizione critica. – R: Pont. Institutum Altioris Latinitatis (1970). 188 p. = Bibliotheca "Veterum Sapientia" A, 12; Lire 3200.

Scherner, Maximilian: Die sprachlichen Rollen im lateinischen Weihnachtslied des Mittelalters. Untersuchungen zur religiösen Rede und zum Epochenwandel im Mittelalter. – Wupp, Kastellaun, Düs: Henn (1970). 346 S. = Mittellatein. Jahrbuch. Beih. IV; kart. DM 29,80 [Diss., Münster]

Schmitz-Valckenberg, Georg: Grundlehren **katharischer Sekten** des **13.** Jahrhunderts. Eine theologische Untersuchung mit bes. Berücks. von *Adversus Chataros et Valdenses* des Moneta von Cremona. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1971. XIX, 351 S. = Münchener Universitätsschriften. Kath. theol. Fakultät = Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes. N. F. XI; kart. DM 38,– [Diss., München]

Jude Jarosz, Thomas, OFM: Sacramental penance in **Alexander** of **Hales'** Glossa. – FStudies XXIX, 1969, 302–346.

Principe, Walter H., CSB: The theology of the hypostatic union in the early thirteenth century. Vol. III: **Hugh** of **Saint-Cher's** theology of the hypostatic union. – Toronto: Pont. Institute of Mediaeval Studies 1970. 265 p. = Pontifical Institute of mediaeval studies. Studies and texts XIX; $ 10,–.

Bitsch, Horst: Das Erzstift **Lyon** zwischen Frankreich und dem Reich im hohen Mittelalter. – Gö, Ffm, Zü: Musterschmidt (1971). 237 S., 4 Ktn-Beil. = Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft XLII; kart. DM 40,– [Diss., Giessen]

Macken, R.: Les quodlibets d'**Henri** de **Gand** et leur «exemplar» parisien. – RThAM XXXVII, 1970, 75–96.

Imperato, Alberto, OFM: Il **Francescanesimo** nel territorio di **Principato** dal secolo **XIII** al secolo **XVI.** – AFrH LXIV, 1971, 3–70.

Huerga, Alvaro: El contenido cristológico de las catequesis aquinianas. – Miscelánea Manuel Cuervo López. Homenaje de antiguos alumnos, Salamanca 1970, 133–153; p. 155–187: Osuna Fernández, Antonio: La caridad definida por su dimensión eclesial en Santo Tomás.

Reimann, Norbert: Beitrag zur Geschichte des Klosters **Gorze** im Spätmittelalter ‹**1270–1387**›. – SM LXXXI, 1970, 337–389.

Zunzunegui Aramburu, José: Bulas y cartas secretas de **Inocencio VI** ‹**1352–1362**›. – R: Instituto español de Historia eclesiástica 1970. XXXI, 496 p. = Monumenta hispaniae Vaticana IV = Sección registros III; pes 500,–.

Hausmann, Frank-Rutger: Armarium 39, Tomus 10 des Archivio Segreto Vaticano. Ein Beitrag zum Epistolar des Kardinals Giacomo Ammannati-Piccolomini ‹1422–1479› und anderer Humanisten. – QFIAB L, 1971, 112–180.

Magyar, Arnold, OFM: Die Ungarischen Reformstatuten des Fabian **Igali** aus dem Jahre **1454**. Vorgeschichte und Auswirkungen der Statuten. – AFrH LXIV, 1971, 71–122.

6. Gesamte Neuzeit

Marocchi, Massimo: La riforma cattolica. Documenti e testimonianze. Figure ed istituzioni del secolo XV alla metà del secolo XVII. Saggio introduttivo di Mario Bendiscioli. Vol. I–II. – Brescia: Morcelliana (1967–1970). 589 p.; 789 p.; Lire 16 000.

Humanism in **France** at the end of the Middle Ages and in the early Renaissance. Ed. by A. H. T. Levi. – (Manch): Manchester Univ. Pr.; NY: Barnes & Noble (1970). VII, 334 p.; £ 3,60.

Bauerreiss, Romuald, OSB: Kirchengeschichte **Bayerns**. Bd VII: **1600–1803**. – Augsb: Winfried-Verl. (1970). XXIV, 478 S.; Lw. DM 62,–.

Oberneder, Marzell: Chronik der **Barmherzigen Brüder** in **Bayern**. – Rgb: Johann-von-Gott-Verl. (1970). 799 S. mit Abb. u. Ktn 4°.

Hegel, Eduard: Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster 1773–1964. Teil II. – Mstr: Aschendorff (1971). VIII, 571 S., 1 Falttafel = Münsterische Beiträge zur Theologie XXX, 2.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Ziegler, Walter: Das Benediktinerkloster S[ankt] **Emmeram** zu **Regensburg** in der Reformationszeit. – Kallmünz: Lassleben 1970. 264 S. = Thurn- u. Taxis-Studien VI; kart. DM 28,– [Diss., Regensburg]

Bäumer, Remigius: Nachwirkungen des **konziliaren** Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen **16.** Jahrhunderts. – Mstr: Aschendorff (1971). XVIII, 274 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte C; kart. DM 48,– [Habil.-Schrift, Freiburg/B]

Maurer, Wilhelm: Luthers Lehre von den drei Hierarchien und ihr mittelalterlicher Hintergrund. – Mchn: Verl. der Bayer. Akademie der Wissenschaften; Beck in Komm. 1970. 130 S. = Bayer. Akademie d.Wissenschaften. Sitzungsberichte. Philosophisch-hist. Klasse Jg. 1970, 4; brosch. DM 12,–.

Wohlfeil, Rainer: Der **Worms**er Reichstag von **1521**. – Der Reichstag zu Worms von 1521. Reichspolitik und Luthersache . . ., Worms 1971, 59–154; S. 155–207: Schmidt, Martin: Luthers charismatischer Reformationsbegriff und der Reichstag zu Worms; S. 208–221: Schwarz, Reinhard: Luthers Erscheinen auf dem Wormser Reichstag in der Sicht Thomas Müntzers; S. 222–236: Wolter, Hans, SJ: Das Bekenntnis des Kaisers; S. 237–256: Müller, Gerhard: Die römische Kurie und der Reichstag; S. 257–270: Brück, Anton Philipp: Kardinal Albrecht von Brandenburg, Kurfürst und Erzbischof von Mainz; S. 271–296: Schmidt, Aloys: Der Trierer Kurfürst Erzbischof Richard von Greiffenklau und die Auswirkung des Wormser Edikts in Kurtrier; S. 316–335: Blaschke, Karlheinz: Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen und die Luthersache.

Lobeck, Albrecht: Das Hochstift **Meissen** im Zeitalter der **Reformation** bis zum Tode Herzog Heinrichs 1541. Besorgt von Heinrich Bornkamm und Heinz Scheuble. – Köln, Wien: Böhlau 1971. VIII, 193 S. = Mitteldeutsche Forschungen LXV; Lw. DM 28,–.

Postema, J.: **Calvin's** alleged rejection of natural theology. – SJTh XXIV, 1971, 423–434.

Feld, Helmut: Martin Luther und Wendelin **Steinbecks** Vorlesungen über den Hebräerbrief. Eine Studie zur Geschichte der neutestamentlichen Exegese und Theologie. – Wiesb: Steiner 1971. VIII, 277 S. = Veröffentlichungen des Instituts f. Europäische Geschichte Mainz LXII; Lw. DM 48,– [Diss., Tübingen]

Stratenwerth, Heide: Die Reformation in der Stadt **Osnabrück**. – Wiesb: Steiner 1971. 182 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte LXI; brosch. DM 28,– [Diss., Tübingen]

Gómez Más, Rolando A., OP: La reforma luterana y el catolicismo **español**. – Communio IV, 1971, 79–94.

Marín Ocete, Antonio: El arzobispo Don Pedro **Guerrero** y la política conciliar española en el siglo XVI. (Vol.) I–II. – Madr: C. S. I. C. 1970. XV, 675 p. = Consejo superior de Investigaciones científicas. Instituto Enríque Florez = Monografías de historia eclesiástica III/IV; pes 500,–.

Sturm, Klaus: Die Theologie Peter Martyr **Vermiglis** während seines ersten Aufenthalts in Strassburg **1542** bis **1547**. Ein Reformkatholik unter d. Vätern der Reformierten Kirche. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1971). 292 S. = Beiträge zur Geschichte u. Lehre der Reformierten Kirche XXXI; Lw. DM 78,–; [Diss., Bonn]; S. 271–281: Bibliographie P. M. Vermigli.

Rabe, Horst: Reichsbund und Interim. Die Verfassungs- u. Religionspolitik **Karls V.** und der Reichstag von **Augsburg 1547/1548**. – Köln, Wien: Böhlau 1971. VIII, 496 S.; kart. DM 68,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Hood, James N.: Protestant-Catholic relations and the roots of the first popular counter revolutionary movement in France. – JMH XLIII, 1971, 245–275.

Goetz, Helmut: Die Instruktionen für Giovanni Tommaso **Sanfelice**, außerordentlicher Nuntius in Deutschland **1544**. – QFIAB L, 1971, 205–226.

Galot, Jean, SJ: Le caractère sacerdotal selon le concile de Trente. – NRTh, A. CIII = T. XCIII, 1971, 923–946.

Adam, Gottfried: Der Streit um die Prädestination im ausgehenden 16. Jahrhundert. Eine Untersuchung zu den Entwürfen von Samuel **Huber** und Aegidius **Hunnius**. – (Neukirchen:) Neukirchener Verl. (1971). 224 S. = Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche XXX; Lw. DM 41,– [Diss., Bonn]

8. Neuere Zeit

Limacher, Wolfram: Geschichte der Zisterzienserabtei **St. Urban** im Zeitraum von **1551–1627**. – Frb/S.: Univers. Verl.; Stans: Matt in Komm. 1970. XXII, 259 S. = Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte. Beih. XXIII = Geschichtsfreund. Beih. XII; sfr 18,75 [Diss., Freiburg/S]

Kresten, Otto: Das **Patriarchat** von **Konstantinopel** im ausgehenden **16.** Jahrhundert. Der Bericht des Leontios Eustratios im Cod. Tyb. Mb 10. Einl., Text, Übers., Kommentar. Mit 2 Taf. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1970. 72 S. = Österreichische Akademie der Wissenschaften. Sitzungsberichte. Philos.-histor. Klasse CCLXVI, 5.

Molnár, Amadeo: **Comenius**. Entre l'unité des Frères tchèques et l'unité du monde à venir. – RThPh, Série III – T. XXI, 1971, 240–252.

Sellier, Philippe: **Pascal** et Saint Augustin. – P: Colin 1970. 645 p.

Stella, Pietro: Pascal, Senault e il giansenismo. Derivazioni o coincidenze? – Sales XXXIII, 1971, 263–334.

D'Andrea, Gioacchino, OFM: Gli studi della Provincia **Osservante** di Terra di Lavoro nei secoli XVII–XIX. – AFrH LXIV, 1971, 138–171.

Hinrichs, Carl: Preußentum und Pietismus. Der **Pietismus** in **Brandenburg-Preußen** als religiös-soziale Reformbewegung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). XII, 473 S.; Lw. DM 69,–.

Illuminata, Hart: Deutsche Ordensfrauen in den böhmischen Ländern. – Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien II, 1971, 88–153.

Weitlauff, Manfred: Kardinal **Johann Theodor** von **Bayern** ‹**1703–1763**›. Fürstbischof von Regensburg, Freising u. Lüttich. Ein Bischofsleben im Schatten der Kurbayer. Reichskirchenpolitik. – Rgb: Verein für Regensburger Bistumsgeschichte 1970. 20*, 634 S. = Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg IV; kart. DM 60,– [Diss., München]

Bigaroni, Marino, OFM: Lettere inedite di San Leonardo da Porto Maurizio. – AFrH LXIV, 1971, 172–196.

Wieczynski, J. L.: Apostle of obscurantism: the Archimandrite **Photius** of **Russia** ‹**1792–1838**›. – JEH XXII, 1971, 319–331.

Dilthey, Wilhelm: Leben **Schleiermachers**. Bd I. 3. Aufl. Auf Grund des Textes der 1. Auflage von 1870 u. der Zusätze aus dem Nachlaß hrsg. von Martin Redeker. Halbbd I: ‹1768–1802›. – B: de Gruyter 1970. XLV, 567 S.; Lw DM 68,–.

Schleiermacher, Friedrich: Kleine Schriften u. Predigten. Hrsg. v. Hayo Gerdes u. Emanuel Hirsch. Bd I: 1800–1820. Bearb. von Hayo Gerdes. – B: de Gruyter 1970. 482 S.; Lw. DM 68,–.

Hahn, Winfried M[aria]: Romantik und katholische Restauration. Das kirchl. und schulpolitische Wirken des Sailerschülers u. Bischofs von Regensburg Franz Xaver von **Schwäbl** ‹1778–1841› unter der Regierung König Ludwigs I. von Bayern. – Mchn: (Stadtarchiv); Wölfle in Komm. 1970. XXIV, 392 S. = Miscellanea Bavarica Monacensia XXIV = Neue Schriftenreihe des Stadtarchivs München XLI; kart. DM 19,80 [Diss., München]

Epp, René: L'évêque de Strasbourg, le pappe de Trévern ‹1827–1841› et la révolution de 1830 ou L'épiscopat français de la Restauration devant la monarchie de juillet. – RevSR XLV, 1971, 339–357.

Schöne, Jobst: Kirche und Kirchenregiment im Wirken und Denken Georg Philipp Eduard **Huschkes**. – B, Hbg: Luther. Verlagshaus 1969. 315 S. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums XXIII; kart. DM 28,– [Diss., Münster]

Jedin, Hubert: Gustav Hohenlohe an Augustin Theiner 1850–1870. – RömQu LXVI, 1971, 171–186; ~ S. 187–231: Kirchenhistorikerbrief an Augustin Theiner.

Roach, J.: The 'rudiments of faith and religion': Religious controversy at **Oxford, 1860–1865**. – JEH XXII, 1971, 333–353.

Lill, Rudolf: Die Wende im **Kulturkampf**. – QFIAB L, 1971, 227–283.

Gómez-Heras, J. M.ª G.: "Theologia Ecclesiae". Las relaciones entre la ciencia y la fe según J. B. **Franzelin**. – Miscelánea Manuel Cuervo López. Homenaje de antiguos alumnos, Salamanca 1970, 307–340.

Lord **Acton**. The decisive decade, **1864–1874**. Essays and documents by Damian McElrath in collaboration with James Holland and Ward White, Sue Katzman. – Louv: Bureau de la R. H. E. Bibliothèque de l'Université; Publ. Universitaires 1970. XIX, 275 p. = Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique LI; BF 405,–; p. 3–49: McElrath, Damian, OFM: An essay on Acton's critical decade.

The Correspondence of Lord **Acton** and Richard **Simpson**. I. Ed. by Josef L. Altholz and Damian McElrath. – (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1971. XXVII, 228 p.; £ 5,–.

Duployé, Pie: Die religiöse Botschaft Charles **Péguys** (La religion de Péguy, dt.) – Frb/B [u. a.:] Herder (1970). 824 S. = Schriften zum Weltgespräch; Lw. DM 86,–.

Hammer, Karl: Deutsche Kriegstheologie ‹**1870–1918**›. – Mchn: Kösel (1971). 384 S.; Lw. DM 58,–.

Rosa, Gabriele de: Nicola **Monterisi** ‹**1867–1944**›, «Pensieri ed appunti». Magia e popolo nelle esperienze di un vescovo meridionale. – AItStP VI, 1970, 403–491.

9. Neueste Zeit

Segatti, E.: La magia diabolica. La letteratura sui processi con particulare riferimento al primo seicento tedesco ‹1900–1970›. – RStLR VI, 1970, 573–608.

Neumann, Peter: Die Jungreformatorische Bewegung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1971. 182 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes XXV; kart. DM 21,– [Diss., Kirchl. Hochschule Berlin]

Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches. Bd I: Das Jahr **1933**. Bearb. von Carsten Nicolaisen. Hrsg. im Auftr. der Evang. Arbeitsgemeinschaft für kirchl. Zeitgeschichte von Georg Kretschmar. – Mchn: Kaiser Verl. 1971. XXIV, 221 S.; kart. DM 33,–.

Langer, Hans-Otto: Der **Kirchenkampf** in der Ära der Kirchenausschüsse ‹**1935–1937**›. – Biel: Bechauf (1971). III, 126 S.

Adolph, Walter: Kardinal **Preysing** und zwei Diktaturen. Sein Widerstand gegen die totalitäre Macht. – B: Morus-Verl. (1971). 270 S. mit Abb. 4°; brosch. DM 35,–.

Cravetto, M.: Il problema ebraico nella resistenza cristiana. – RStLR VI, 1970, 457–518.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Almeida Eça, Gastão de: Subsídios para uma bibliografia missionária **moçambicana**. – Lisboa: Edição do autor (1970). 157 p.

Kiemen, Matthias C., OFM: A summary index of ecclesiastical papers in the **archive** of the Papal Nunciature of **Rio** de **Janeiro** for the period of **1808–1891**. – The Americas XXVIII, 1971–1972, 99–112.

Specker, Johannes, SMB: Bibliographie Johannes **Beckmann** SMB, 1961–1971. – NZM XXVII, 1971, 143–152.

Blumberg, Arnold: The **Mexican Empire** and the **Vatican, 1863–1867**. – The Americas XXVIII, 1971–1972, 1–19.

Neckebrouck, Valère: L'Afrique noire et la crise religieuse de l'Occident. – Tabora: Tanzanian Mission Pr. 1971. 272 p.

Tibesar, Antonine S., OFM: The **Lima Pastors, 1750–1820**: Their origins and studies as taken from their autobiographies. – The Americas XXVIII, 1971–1972, 39–56.

Khoury, A(del-Théodore) – Johannes Dörmann: Mission und Heilsangebot. – Fragen der Kirche heute, Wü 1971, 218–236.

Aring, Paul Gerhard: Kirche als Ereignis. Ein Beitrag zur Neuorientierung der Missionstheologie. – (Neuk:) Neukirchener Verl. (1971). 155 S.; kart. DM 15,– [Diss., Prag]

Willeke, Bernward H., OFM: Christliche Mission heute. – Taufe und Firmung. Zweites Regensburger ökumenisches Symposion ..., Rgb (1971), 191–207; S. 209–216: Vries, Wilhelm de, SJ: Die Missionstätigkeit der Ostsyrischen Kirche.

Debruyne, Léon, CICM: La conception du païen et du salut dans les encycliques missionnaires de ce siècle. – NZM XXVII, 1971, 81–97. 201–214.

Gensichen, Hans-Werner: Glaube für die Welt. Theologische Aspekte der Mission. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1971). 288 S.; Lw. DM 44,–.

Bosch, David: Church and culture change in **Africa**. Papers read at the Third Annual Meeting of the South African Society for Missionary Studies. – Pretoria: Kerk-Boekhandel 1971. 100 p. = Lux mundi III.

Evangile, politique et socialismes. Un document de travail de la Conférence épiscopale du **Chili**. – DocCath LIII, 1971, 823–833.

Fragoso, Antônio: Evangelium und soziale Revolution. Ein Kapitel lateinamerikanischer Theologie (Evangile et révolution sociale, dt.) – Gelnhausen/B: Burckhardthaus 1971. 144 S.; DM 11,–.

Les missions. Dossier. – DocCath LIII, 1971, 868–877.

Le monde et la mission en 1970. Chronique annuelle. – EglViv XXIII, 1971, 169–324.

Paraguay. Die Kirche und ein Entwicklungsland. – Brux: Pro Mundi Vita 1971. 35 S. = Pro Mundi Vita XXXVIII.

Zur politischen und kirchlichen Lage in **Rhodesien**. – HK XXV, 1971, 427–433.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Handbuch der Religionsgeschichte (Illustreret religionshistorie, dt.) Hrsg. von Jes Peter Asmussen u. Jørgen Læssøe in Verb. mit Carsten Colpe. Bd I. Mit 92 Abb. u. 5 Kartenskizzen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). XVI, 525 S. 4°; Lw. DM 88,–.

Rudolph, Kurt: Das Problem einer Entwicklung in der Religionsgeschichte. – Kairos N. F. XIII, 1971, 95–118.

Durand, Gilbert: Structure et fonction récurrentes de la figure de **Dieu** ou la conversion herméneutique. – Tradition und Gegenwart = Eranos XXXVI, 1968, Zü 1970, 449–521.

Cazeneuve, Jean: Sociologie du **rite**. ‹Tabou, magie, sacré.› – P: Pr. Univ. de France 1971. 334 p. = Coll. SUP. La sociologie XXIII.

Weiher, Egbert von: Der babylonische Gott **Nergal**. – Kev: Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1971. IX, 138 S. mit Abb. 4° = Alter Orient u. Altes Testament XI; Lw. DM 60,– [Diss., Münster]

Aramaic ritual texts from **Persepolis**. By Raymond A. Bowman. – Chic: Univ. of Chicago Pr. 1970. 194 p., 36 pl.; $ 25,–.

Roncaglia, Martiniano P.: Éléments ébionites et elkésaïtes dans le **Coran**. Notes et hypothèses. – Proche-Orient chrétien XXI, 1971, 101–126.

Schippmann, Klaus: Die **iranischen Feuerheiligtümer**. – B, NY: de Gruyter 1971. XII, 555 S. mit Abb. u. Ktn. = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XXXI; Lw. DM 148,– [Habil.-Schrift, Göttingen]

Berry, Thomas: Religions of **India**: Hinduism, Yoga, Buddhism. – Lo: Collier-Macmillan 1971. 226 p. = Contemporary theology series.

Umakant Thite, Ganesh: Animal-sacrifice in the Brahmana-texts. – Numen XVII, 1970, 143–158.

Yün-hua, Jan: Nāgārjuna, one or more? A new interpretation of **Buddhist** hagiography. – HRel X, 2, 1970, 139–155; p. 156–177: White, Charles, SJ: **Krsna** as divine child.

Tran Tam Tinh, V.: Le culte des divinités orientales à **Herculanum**. – Leid: Brill 1971. XII, 102 p., 28 pl., 2 cartes = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain XVII.

Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in **Mittel-** und **Nordeuropa**. Bericht über ein Symposium in Rheinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 14.–16. Okt. 1968. Hrsg. von Herbert Jankuhn. Mit 21 Taf. u. zahlr. Abb. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. 319 S. mit Ktn, 21 S. Abb. 4° = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-histor. Klasse. Folge III, Nr. 74; brosch. DM 60,–.

Homann, Rolf: Die wichtigsten Körpergottheiten im **Huang-t'ing ching**. – Göppingen: Kümmerle 1971. 168 S. mit Abb. = Göppinger akademische Beiträge XXVII; kart. DM 23,– [Diss., Tübingen]

Braukämper, Ulrich: Der Einfluß des **Islam** auf die Geschichte und Kulturentwicklung **Adamauas**. Abriß eines afrikanischen Kulturwandels. Mit 4 Ktn. – Wiesb: Steiner 1970. VII, 223 S. = Studien zur Kulturkunde XXVI; kart. DM 28,– [Diss., Köln]

VI. Religionsphilosophie

Birkenmajer, Aleksander: Etudes d'histoire des sciences et de la philosophie du moyen âge. – Wrocław [e. a.:] Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk 1970. CIV, 698 p. = Zakład historii nauki i techniki Polskiej Akademii Nauk = Studia copernicana I.

Theill-Wunder, Hella: Die archaische Verborgenheit. Die philosophischen Wurzeln der **negativen Theologie**. – Mchn: Fink 1970. 204 S. = Humanistische Bibliothek I, 8; kart. DM 38,– [Diss., München]

Maddalena, Antonio: **Filone Alessandrino**. – (Mil:) Mursia (1970). 486 p. = Biblioteca de filosofia. Saggi II; Lire 8000.

Michaud-Quantin, Pierre: Etudes sur le vocabulaire philosophique du moyen âge avec la collaboration de Michel Lemoine. – R: Ed. dell'Ateneo (1970). 253 p. = Lessico intellettuale europeo V.

Senger, Hans Gerhard: Die Philosophie des **Nikolaus** von **Kues** vor dem Jahre 1440. Untersuchungen zur Entwicklung einer Philosophie in der Frühzeit des Nikolaus ‹1430–1440›. – Mstr: Aschendorff (1971). VIII, 209 S. = BGPhThMA N. F. III; kart. DM 38,– [Diss., Köln]

Bredow, Gerda von: Die Bedeutung des Minimum in der coincidentia oppositorum. – Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno. Atti del congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano. Bressanone, 6–10 settembre 1964, Firenze (1970), 357–366; p. 367–373: Caramella, Santino: Il problema di una logica trascendente nell'ultima fase del pensiero di Nicola Cusano; p. 375–384: Giacon, Carlo: Il «possest» del Cusano e le dottrine aristotelico-tomistiche dell'atto e potenza e dell'essenza ed esistenza; p. 385–398: Hofmann, Joseph E.: Sinn und Bedeutung der wichtigsten mathematischen Schriften des Nikolaus von Kues; p. 399–407: Liaci, Maria Teresa: Significato di immanenza e trascendenza nel "De quaerendo Deum"; p. 409–418: Watanabe, Morimichi: Nicholas of Cusa and the idea of tolerance; p. 419–443: Wyller, Egil A.: Zum Begriff «non aliud» bei Cusanus.

González de Mendoza, Ramón: Stimmung und Transzendenz. Die Antizipation der existentialanalytischen Stimmungsproblematik bei **Ignatius** von **Loyola**. – B: Duncker & Humblot (1970). 335 S.; kart. DM 56,– [Diss., FU Berlin]

Biser, Eugen: **Nietzsches** Kritik des christlichen Gottesbegriffs und ihre theologischen Konsequenzen. – PhJ LXXVIII, 1971, 34–65. 295–304.

Jouhaud, Michel: Le problème de l'être et l'expérience morale chez Maurice **Blondel**. – P: Béatrice-Nauwelaerts; Lv: Nauwelaerts 1970. 688 p. = Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de Paris-Sorbonne. Série recherches LVIII; FB 1260.

Schellenbaum, Peter: Le Christ dans l'énergétique **teilhardienne**. Étude génétique. Préface par Henri de Lubac. – P: Ed. du Cerf 1971. 457 p. = Cogitatio fidei LVIII; F 55,–.

Ogiermann, Helmut, SJ: Metaphysische Wahrheit. – Testimonium veritati. Philosophische und theologische Studien zu kirchlichen Fragen der Gegenwart, Ffm 1971, 23–40; S. 41–64: Müller, Anselm Winfried: Von den Gründen der Wahrheit.

Thibault, Herve J., SSS: Creation and metaphysics. A genetic approach to existential act. – The Hague: Nijhoff 1970. XII, 87 p.

Geraets, Théodore F.: L'existence de **Dieu**. – EglTh I, 1970, 61–81.

Hick, John: Arguments for the existence of God. – Lo: Macmillan 1971. XIII, 148 p. = Philosophy of religion series; £ 2,50.

Reid, John: Man without God. An introduction to **unbelief**. – NY: Corpus 1971. XIX, 306 p.; $ 9,95.
Barbotin, Edmond: Humanité de l'homme. Etude de philosophie concrète. – P: Aubier (1970). 322 p. = Théologie LXXVII; F 27,–.

VII. Fundamentaltheologie

Recherche interdisciplinaire et théologie. Sous la direction de François Houtart. – P: Ed. du Cerf 1970. 140 p. = Cogitatio fidei LIV; F 21; [cont. e. a.:] p. 15–30: Tödt, Heinz Eduard: La méthodologie de la coopération interdisciplinaire; p. 31–42: Palmade, Guy: Structure des sciences humaines et notion d'approche interdisciplinaire; p. 45–64: Ladrière, Jean: La démarche interdisciplinaire et le dialogue Église-Monde; p. 65–76: Chenu, Marie-Dominique: Théologie et recherche interdisciplinaire; p. 77–91: Astier, André: Dialogue Église-Monde et recherche interdisciplinaire; p. 93–104: Houtart, François: L'institutionalisation de la recherche interdisciplinaire comme modalité du dialogue Église-Monde; p. 107–112: Houtart, François: Les ambiguïtés de l'objet du colloque de Louvain; p. 113–128: Houtart, François: Les thèmes débattus à Louvain; p. 129–135: Faessler, Marc: Perspectives d'avenir: Théologie et sciences humaines.
Alszeghy, Zoltan, SJ – Maurizio Flick, SJ: Theology of **development**: A question of method. – Theology meets progress. Human implications of development, R 1971, 105–143.
Mondin, Battista: Il problema del **linguaggio** teologico dalle origini ad oggi. – Brescia: Queriniana (1971). 507 p. = Biblioteca di teologia contemporanea VIII; Lire 5000.
Biser, Eugen: Theologische Sprachbarrieren. Eine Problemskizze. – MThZ XXII, 1971, 1–48.
Schär, Hans: Was ist **Wahrheit**? Eine theologisch-psychologische Untersuchung. – Zü, Stu: Rascher 1970. IX, 358 S.; Lw. DM 32,–.
Keilbach, Wilhelm: Natürliche Gotteserkenntnis und vernunftgemäße Glaubensbegründung. – Hundert Jahre nach dem Ersten Vatikanum, Rgb (1970), 51–68.
Robinson, N. H. G.: The logical placing of the name '**God**'. – SJTh XXIV, 1971, 129–148.
Sontag, Frederick: The God of evil: An argument from the existence of the **devil**. – NY: Harper & Row 1970. 173 p.; $ 5,95.
Bouillard, Henri: **Révélation** et **histoire**. – Herméneutique et eschatologie. Actes du colloque ... Rome, 5–11 janvier 1971, (P 1971), 91–104; p. 137–151: Breton, Stanislas: La théologie de l'histoire devant la réflexion philosophique; p. 153–163: Theunis, Franz: Autour de la théologie d'une histoire. Discours historique, discours christologique.
Konrad, Franz: Das Offenbarungsverständnis in der evangelischen Theologie. – (Mchn:) Hueber (1971). 655 S. = Beiträge zur ökumenischen Theologie VI; kart. DM 68,– [Diss., München]
Koch, Traugott: **Natur** und **Gnade**. – KuD XVI, 1970, 171–187.
Dewart, Leslie: Die Grundlagen des **Glaubens** (Foundations of belief, dt.) Bd II: Systematische Synthese. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1971). 293 S.; Lw. 23,80.
Petri, Heinrich: Theologie der **Hoffnung**. Fundamentaltheologische Aspekte. – Cath XXIV, 1970, 257–269.
Baum, Gregory: Man becoming God in secular experience. – (NY:) Herder and Herder (1970). XIV, 285 p.; $ 6,95.
Molari, Carlo: Alcuni principi per un'ermeneutica del **magistero** ... Magistero e morale. Atti del 3° congresso nazionale dei moralisti ‹Padova, 31 marzo – 3 aprile 1970›, Bologna 1970, 57–98.

VIII. Dogmatik

Gómez-Heras, J. M. G.: Temas dogmáticos del Concilio Vaticano I. Aportación teológica preparatoria a su obra doctrinal. Votos y esquemas inéditos. Tomo I–II. – Vitoria: Ed. Eset 1971. XXVI, 862 p. = Victoriensia XXXI/XXXII; pes 1500.
Nolte, Josef: Dogma in Geschichte. Versuch einer Kritik des **Dogmatismus** in der Glaubensdarstellung – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1971). 285 S. = Ökumenische Forschungen II, 3; Lw. DM 36,– [Diss., Tübingen]
Barbotin, Edmond: Humanité de Dieu. Approche anthropologique du mystère chrétien. – P: Aubier (1970). 350 p. = Théologie LXXVIII.
Semmelroth, Otto, SJ: Abschied vom **Teufel**? Mächte und Gewalten im Glauben der Kirche. – Theologische Akademie. Bd VIII, Ffm (1971), 48–69.
Du Toit, D. A.: "neergedaal ter **helle** ..." uit die geskiedenis van'n interpretatieprobleem. – Kampen: Kok 1971. VIII, 243 blz.; hfl 16,10.
Philips, Gérard: Le sens chrétien de la foi et l'évolution du culte marial. – De primordiis cultus mariani. Acta congressus mariologici-mariani in Lusitania anno 1967 celebrati. Vol. II, R 1970, 103–124; p. 183–193: Colombo, Carolus: De fundamentis dogmaticis cultus mariani; p. 371–385: Carroll, Eamon R., OCarm: Theological reflections on our Blessed Lady's «impeccabilitas».
Meyer, Charles R.: A contemporary theology of **grace**. – Staten Island: Alba 1971. 250 p.; $ 6,95.
Scheffczyk, Leo: Das Unwandelbare im **Petrusamt**. – B: Morus-Verl. (1971). 90 S.; kart. DM 6,80.
Kühn, Ulrich: **Amt** und **Ordination** ‹12 Thesen›. – Theologische Versuche. II, B (1970), 193–214; S. 215–216: Henkys, J.: Anhang: Zur soziologisch-psychologischen Problematik.
Köhnlein, Manfred: Was bringt das **Sakrament**? Disputation mit Karl **Rahner**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 134 S.; kart. DM 14,80. [Diss., Erlangen]
Auer, Johann: Allgemeine Sakramentenlehre und Das Mysterium der Eucharistie. – – Rgb: Pustet (1971). 303 S. = Kleine katholische Dogmatik VI; kart. DM 14,80.
Jüngel, Eberhard – Karl Rahner: Was ist ein Sakrament? Vorstöße zu einer Verständigung. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1971). 85 S. = Ökumenische Forschungen. Ergänzende Abt.: Kleine ökumenische Schriften VI; kart. DM 9,80.
Stenzel, Alois: Dogmatische Erwägungen zu den Initiationssakramenten. – LJ XXI, 1971, 108–116.
Nicolau, Miguel, SJ: Ministros de Cristo. Sacerdocio y sacramento del **orden**. – Madr: Ed. católica 1971. XXIII, 485 p. = Biblioteca de autores cristianos CCCXXII = Historia salutis; pes 235,–.
Pascual de Aguilar, Juan Antonio: Repaso postconciliar del sacramento del orden. – RET XXXI, 1971, 31–65.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Heiler, Friedrich: Die **Ostkirchen**. Neubearb. von »Urkirche und Ostkirche«. (In Zus.arbeit mit Hans Hartog aus d. Nachlaß hrsg. von Anne Marie Heiler.) – Mchn, Bas: Reinhardt Verl. 1971. XX, 640 S.
Stavridis, Basile Th.: Histoire du patriarcat œcuménique. – Istina XV, 1970, 131–273.
Meijer, J. A. J., CSSR: Collegialiteit der bisschoppen in het licht van de orthodoxe ecclesiologie. – CO XXII, 1970, 3–20; bl. 20: Summary: Collegiality of the bishops in the light of the orthodox ecclesiology.
Dayras, Solange – Christiane d'Haussy: Le **catholicisme** en **Angleterre**. – P: Colin (1970). 320 p. = Collection U 2 CXXXII; F 13,–.
Quitslund, Sonya A.: "United not absorbed", does it still make sense? – JESt VIII, 1971, 255–285.
Taufe, neues Leben, Dienst. Das Leningrader Gespräch über die Verantwortung der Christen für die Welt zwischen Vertretern der Ev. Kirche in Deutschland u. der Russischen Orthodoxen Kirche. (Mitarb.: Adolf Wischmann [u. a.]). – Witten: Luther-Verl. 1970. 240 S. = Studienheft. Außenamt der Evang. Kirche in Deutschland VI; kart. DM 20,–.
Die **Pfingstkirchen**. Selbstdarstellungen, Dokumente, Kommentare. Hrsg. v. Walter J. Hollenweger. – Stu: Evang. Verlagswerk (1971). 480 S. = Die Kirchen der Welt VII; Lw. DM 35,–.
Vallée, Gérard: Die Zukunft des ökumenischen Dialogs mit Nicht-Christen. – UnSa XXVIII, 1971, 166–173; S. 174–185: Samartha, Stanley J.: Dialog – ein ständiges Anliegen der Christen.
Evangelisch-katholische **Abendmahlsgemeinschaft?** [Von] Wolfhart Pannenberg [u. a.]. Veröffentlichungen des ökumenischen Arbeitskreises evang. u. kath. Theologen. Mit e. Vorw. v. Lorenz Jaeger und Hermann Kunst. Hrsg. v. Gerhard Krems u. Reinhard Mumm. – Rgb: Pustet; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 202 S.; kart. DM 17,80; [enth. u. a.:] S. 9–45: Pannenberg, Wolfhart: Die Problematik der Abendmahlslehre aus evangelischer Sicht. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch über das Abendmahl; S. 47–75: Höfer, Josef: Eucharistie und Kirchenrecht. Zur Diskussion über die „Interkommunion"; S. 77–141: Lehmann, Karl: Dogmatische Überlegungen zum Problem der Interkommunion; S. 143–187: Schlink, Edmund: Das Problem der Abendmahlsgemeinschaft zwischen der evang.-lutherischen und der röm.-kath. Kirche.
Iserloh, Erwin: Die Interkommunion. – Fragen der Kirche heute, Wü (1971), 50–64; S. 65–72: Raske, Michael: Offene Kommunion – Christen feiern gemeinsam das Mahl des Herrn.
Bacht, Heinrich, SJ: **Ökumenismus** heute – Chancen und Gefahren. – Theologische Akademie. Bd VIII, Ffm (1971), 30–47.
Gassmann, Günther: Zielvorstellungen in der ökumenischen Bewegung. – Zeitwende XLII, 1971, 359–370; S. 370–375: Moritzen, Niels-Peter: Was kann eine ökumenische Struktur ohne Konsensus leisten?; S. 375–382: Häring, Hermann: Katholizität in einer ökumenischen Zeit.

X. Moraltheologie

Herausforderung und Kritik der Moraltheologie. (Hrsg. von Georg Teichtweier u. Wilhelm Dreier. Mit Beitr. von Leo Scheffczyk [u. a.].) – Wü: Echter-Verl. (1971). 413 S.; Lw. DM 39,–.
Delhaye, Philippe: L'utilisation des textes de Vatican II en théologie morale. – RTL II, 1971, 422–450.
Gründel, Johannes: Aktuelle Themen der Moraltheologie. – Mchn: Don-Bosco-Verl. 1971. 232 S.; kart. DM 16,80.
Auer, Alfons: Autonome Moral und christlicher Glaube. – Düs: Patmos-Verl. (1971). 204 S. = Patmos-Paperback; kart. DM 19,80.
Rotter, Hans, SJ: Tendenzen in der Moraltheologie. – Theologische Akademie. Bd VIII, Ffm (1971), 86–97.
Podimattam, Felix Mathey, OFMCap: Relativity of **natural law** in the renewal of moral theology. – Bombay: Examiner Pr. 1970. XVI, 172 p.
Fuchs, Josef, SJ: Der Absolutheitscharakter **sittlicher Handlungsnormen**. – Testimonium veritati. Philosophische und theologische Studien zu kirchlichen Fragen der Gegenwart, Ffm 1971, 211–240.
Hertz, Anselm, OP: Gottesreich und die Zukunft des Menschen. Das **Eschaton** zwischen Ideologie und Utopie. – Gottesreich und Menschenreich. Ihr Spannungsverhältnis in Geschichte und Gegenwart, Rgb (1970), 129–148.
Simon, René: Théologie morale et athéisme. – RSR LIX, 1971, 385–418; p. 419–448: Curran, Charles E.: La théologie morale et les sciences.
Sporken, Paul: Darf die Medizin, was sie kann? Probleme der **medizinischen** Ethik (Voorlopige diagnose. Inleiding tot een medische ethiek, dt.) Mit einem Vorwort von Franz Böckle. – Düs: Patmos-Verl. (1971). 236 S. = Patmos-Paperback; kart. DM 19,–.
Humanisierte Sexualität, partnerschaftliche Ehe, erfüllte Ehelosigkeit. Österr. Pastoraltagung 28.–30. Dez. 1970. Im Auftr. des österr. Pastoralinst. hrsg. von Helmut Erharter u. Hans-Joachim Schramm. – Wien: Herder (1971). 163 S.; kart. DM 15,80.
Abtreibung – pro und contra. Von J(ohannes) Gründel [u. a.] – Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl.; Wü: Echter-Verl. (1971). 130 S.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Ilarino da Milano, OFMCap: La spiritualità cristologica dai Padri apostolici agli inizi del monachesimo, secoli II–IV. – Problemi di storia della Chiesa. La Chiesa antica – sec. II–IV, (Mil 1970), 359–507.

Vogüé, Adalbert de: La règle d'**Eugippe** retrouvée? – RAM XLVII, 1971, 233–266.

Folgado Flórez, Segundo, OSA: Devoción y culto a la Virgen en **Venancio Fortunato**. – CD CLXXXIV, 1971, 419–431.

Penco, G.: La dottrina dei sensi spirituali in **S. Gregorio**. – Benedictina XVII, 1970, 161–201.

Jiménez Pedrajas, R.: **S. Eulogio** de **Córdoba**, autor de la Pasión francesa de los mártires mozárabes cordobeses Jorge, Aurelio y Natalia. – Anthologica annua XVII, 1970, 465–583.

Heaney, Columban, OCSO: **Aelred** of **Rievaulx**: His relevance to the post-Vatican II age. – The Cistercian spirit. A symposion. In memory of Thomas Merton, Shannon 1970, 166–189; p. 190–223: Waddell, Chrysogonus, OCSO: The origin and early evolution of the Cistercian antiphonary: reflections on two Cistercian chant reforms; p. 224–253: Ryan, Patrick, OCSO: The witness of St. Thierry to the spirit and aims of the early Cistercians.

Barth, Médard: Die Verehrung des heiligen **Josef** im **Elsaß**. Vom Mittelalter bis auf die Gegenwart. – Haguenau: Soc. d'histoire de l'église d'Alsace 1970. XI, 298 S., 63 S. = Archives de l'église d'Alsace; F 30,–.

Lee Beaty, Nancy: The craft of dying. A study in the literary tradition of the *ars moriendi* in **England**. – NH, Lo: Yale Univ. Pr. 1970. XII, 299 p. = Yale studies in English CLXXV; $ 4,50.

Whelan, Joseph P., SJ: The spirituality of Friedrich von **Hügel**. With a foreword by B. C. Butler. – Lo: Collins 1971. 320 p.; £ 3,75.

Giordano, Giuseppe, SJ: La teologia spirituale del **laicato** nel Vaticano II. – R: Ed. «La Civiltà Cattolica» (1971). 214 p.; Lire 2500.

Hornung, Aloisius, CMF: Zeitprobleme als Imperativ für Kirche und Orden. – Claretianum XI, 1971, 237–282.

Per una presenza viva dei religiosi nella chiesa e nel mondo. A cura di A(gostino) Favale, S. D. B. – To, Leumann: Elle Di Ci (1970). 1020 p.; Lire 4000; p. 889–930: Favale, Agostino, SDB: Orientamento bibliografico post-conciliare sulla vita religiosa.

Quarello, Eraldo, SDB: Il significato dei consigli evangelici. – Per una presenza viva dei religiosi nella chiesa e nel mondo, To-Leumann (1970), 391–413; p. 414–458: Tejera de Meer, Manuel, SDB: Castità; p. 459–482: Capone, Domenico, CSSR: La povertà; p. 483–513: Di Marino, Antonio, SJ: Autorità ed obbedienza; p. 514–553: Boni, Andrea, OFM: Professione dei consigli evangelici e vita «in comune». Problemi e prospettive; p. 555–588: Gambino, Vittorio, SDB: La dimensione comunitaria o di «Koinonia» della vita religiosa; p. 589–616: Aubry, Joseph, SDB: Contemplazione ed apostolato; p. 617–654: Neunheuser, Burchard, OSB: Preghiera personale, vita liturgica e sacramentale; p. 655–668: Anastasio del Ssmo Rosario, OCD: Le «spiritualità» delle famiglie religiose; p. 669–735: Favale, Agostino, SDB: Religiosi e gerarchia ecclesiastica; p. 736–768: Truhlar, Vladimir, SJ: Vita religiosa e valori terrestri.

Demmer, Klaus: Zeugnis der Armut? Theologische Überlegungen zum Gelübde der **Armut**. – ThGl LXI, 1971, 413–444.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

The Vatican and the **world peace**. A Boston College Symposium ed. by Francis Sweeney, SJ. – Gerrards Cross: Colin Smythe 1970. 128 p.; £ 1,05.

Yoder, John H.: Karl **Barth** and the problem of war. – Nashv, NY: Abingdon Pr. (1970). 141 p. = Studies in christian ethics series.

Zillessen, Horst: Dialektische Theologie und Politik. Eine Studie zur politischen Ethik Karl Barths. – B: Duncker & Humblot (1970). 139 S. = Kölner Schriften zur politischen Wissenschaft. N. F. III.

Towards a theology of **development**. An annotated bibliography compiled by Gerhard Bauer [e. a.] for Sodepax (Society, development and peace). – (Geneva: Ecumenical Centre, Publ. Department 1970.) II, VIII, 201 p.; sfr 10,–.

Yinger, J. Milton: Toward a theory of religion and social change. – IJbR VII, 1971, 7–29; S. 29–30: Zusammenfassung; S. 31–57: Kehrer, Günter: Religion und sozialer Wandel. Die Anwendung eines handlungstheoretischen Modells; S. 57–59: Summary; S. 60–93: Dux, Günter: Religion, Geschichte und sozialer Wandel in Max Webers Religionssoziologie; S. 93–94: Summary; S. 95–104: Bosse, Hans: Anpassung: Zu einem Thema der modernen Religionssoziologie; S. 105–123: Freund, Wolfgang S.: Religionssoziologische und sprachstrukturelle Aspekte des Entwicklungsproblems in der islamischen Welt; S. 123–126: Summary.

Dierickx, Guido: **Secularisatie**: van sociaal probleem tot sociologisch concept. – Bijdr XXXII, 1971, 282–301.

Turner, Bryan S.: Belief, ritual and experience: the case of **Methodism**. – SocComp XVIII, 1971, 187–201; p. 203–212: Krausz, Ernest: Religion and secularization. A matter of definitions; p. 213–229: Lalive d'Epinay, Christian: Les Eglises du Transplant: le Protestantisme d'immigration en Argentine; p. 231–236: Hill, Clifford: Immigrant sect development in Britain. A case of status deprivation?; p. 237–246: Nelson, Geoffrey K.: Dépossession et besoins à l'origine des groupes religieux; p. 247–261: Vrga, Djuro J.: Perception et interprétation subjective des causes de la division religieuse. Une analyse des discordances ethno-religieuses des immigrants.

Nell-Breuning, Oswald von, SJ: Der Wahrheitsanspruch der katholischen Soziallehre. – Testimonium veritati. Philosophische und theologische Studien zu kirchlichen Fragen der Gegenwart, Ffm 1971, 257–271.

Eisenstadt, Shmuel Noah: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Eine analyth. u. vergleichende Darstellung. – Opladen: Westdeutscher Verl. 1971. 58 S.; kart. DM 6,80.

Weber, Wilhelm: Probleme der Kirche als Informations- und Kommunikationssystem. – Fagen der Kirche heute, Wü (1971), 143–156.

Deussen, Giselbert, CSSP: Verkündigungsstrategien im historischen Rückblick. – CS IV, 1971, 1–9; S. 11–27: Iribarren, Jesús: Pressefreiheit in der Kirche oder: Marginalien zur Deontologie der katholischen Journalisten.

Miller, William Robert: Nonviolence (Nonviolence, a christian interpretation, Teilausg., dt.) Grundlagen einer christl. Theorie der **Gewaltlosigkeit**. – (Wupp:) Jugenddienst-Verl. (1971). 123 S.; kart. DM 8,80.

XIII. Kirchenrecht

Hoesch, Henning: Die kanonischen Quellen im Werk **Humberts** von **Moyenmoutier**. Ein Beitrag zur Geschichte der vorgregorianischen Reform. – Köln, Wien: Böhlau 1970. IX, 279 S. = Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht X; kart. DM 48,– [Diss., FU Berlin]

Bertram, Martin: Die Abdankung Papst **Coelestin V.** ‹**1294**› und die Kanonisten. – ZSavRGKan LVI, 1970, 1–101.

Acta **Urbani VI** ‹1378–1389›, **Bonifacii IX** ‹1389–1404›, **Innocentii VII** ‹1404–1406› et **Gregorii XII** ‹1406–1415›. E registris Vaticanis et Lateranensibus aliisque fontibus collegit notisque adornavit Aloysius L. Tăutu. – R: Typ. Pont. Univ. Gregorianae 1970. XLIV, 356 p. 4° = Pontificia commissio ad redigendum Codicem iuris canonici orientalis. Fontes. Series III. Vol. XIII, 1; Lire 8000.

Useros Carretero, Manuel: El régimen pastoral del **obispo** en la comunidad diocesana. ‹"Christus Dominus", núms. 16–18›. – REDC XXVI, 1970, 5–38.

Ferasin, Egidio, SDB: **Matrimonia** e **celebato** al **Concilio** di **Trento**. – R: Fac. theol. Pont. Univ. Lateranensis 1970. VII, 193 p. = Lateranum. N. s. XXXVI; Lire 2000.

Lo Castro, Gaetano: La qualificazione giuridica delle deliberazioni conciliari nelle fonti di diritto canonico. – Mil: Giuffrè 1970. 306 p. = Seminario giuridico della Università di Bologna LIV; Lire 3200.

La institución **concordataria** en la actualidad. Trabajos de la XII Semana de derecho canónico. – Salamanca (: Consejo sup. de Invest. Científicas) 1971. 576 p. = Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto San Raimundo de Peñafort; pes 550.

Aymans, Winfried: Ab Apostolica Sede recognitum. „Erwägungen zu den päpstlichen Bestätigungen des Statutes für die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland." – AkathKR CXXXIX, 1970, 405–427.

Viladrich, Pedro Juan: Teoría de los derechos fundamentales del **fiel**. Presupuestos críticos. Prologo de Pedro Lombardía. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1969. XXVII, 404 p. = Colección canónica de la Universidad de Navarra; pes 400.

Navarrete, Urbanus, SJ: **Potestas vicaria** Ecclesiae. Evolutio historica conceptus atque observationes attenta doctrina Concilii Vaticani II. – PerMCL LX, 1971, 415–486.

Herrmann, Horst: Fragen zu einem **päpstlichen Amtsverzicht**. – ZSavRGKan LVI, 1970, 102–123.

Gerhartz, Johannes Günter, SJ: Grundfragen kirchlicher **Eherechtsreform**. – Testimonium veritati. Philosophische und theologische Studien zu kirchlichen Fragen der Gegenwart, Ffm 1971, 241–255.

Hirschmann, Johannes B., SJ: Kirche und bürgerliche Ehescheidungsrechtsreform. – Theologische Akademie. Bd VIII, Ffm (1971), 70–85.

Gnilka, Joachim – Elmar Klinger – Horst Herrmann: Unauflöslichkeit der Ehe. – Fragen der Kirche heute, Wü (1971), 87–105; S. 106–110: Remmers, Gerhard: Der Standpunkt der östlich-orthodoxen Kirche zur Unauflöslichkeit der Ehe.

Alvarez-Menéndez, Severino, OP: De **matrimonio rato** et **non consummato** ac probationibus tum communibus tum speciali in casu afferendis. – AnCan XV, 1971, 23–58; p. 59–82: Bernhard, Jean: Où en est la dissolubilité du mariage chrétien dans l'Eglise d'aujourd'hui?: état de la question.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Rentinck, Pietro: La cura pastorale in **Antiochia** nel **IV** secolo. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1970. XXIV, 353 p. = AnGreg CLXXVIII = Ser. fac. historiae eccl.: sectio B, n. XXIX; Lire 4800.

Weber, Leonhard M.: Pastorale Impulse. Aufsätze und Vorträge. Hrsg. v. Hansjörg Schild. Mit einem Geleitwort von Alois Müller. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1971). 239 S.; kart. DM 26,–.

Schmitz, Josef: Kirche für die Welt. Zum Verständnis der Kirche und ihres Dienstes heute. – TrThZ LXXX, 1971, 339–359.

Hoßfeld, Paul: Probleme der **Seelsorge** in der näheren Zukunft. – ThGl LXI, 1971, 454–465.

Teamwork in der Gemeinde. Arbeitshilfen. Hrsg. von Wolfgang Schöpping. Mit Beitr. bekannter Fachleute und Praktiker, Seelsorger u. Laien. – Limb: Lahn-Verl. (1971). 96 S. = Offene Gemeinde XV.

Knowles, Joseph W.: **Gruppenberatung** als Seelsorge und Lebenshilfe (Groupcounseling, dt.) Deutsche Ausg. hrsg. von Günter Hillmann. Mit Kommentaren von Günter Hillmann und Dietrich Stollberg. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1971). 201 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Praxis der Kirche IX; kart. DM 19,50.

Thilo, Hans-Joachim: Beratende Seelsorge. Tiefenpsychologische Methodik dargestellt am Kasualgespräch. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 242 S.; kart. DM 25,–.

Lengeling, Emil Joseph – Adolf Exeler: Pastorale Fragen um **Taufe** und **Firmung**. – Fragen der Kirche heute, Wü (1971), 17–34.

Falcke, Heino: Die Säuglingstaufe als Problem evangelischer Taufle hre und Taufpraxis. – Theologische Versuche. II, B (1970), 173–192.

Fernández, Domiciano: Nuevas perspectivas sobre el sacramento de la **penitencia**. Historia. Teología. Pastoral 13. – Valencia: Ed de Publicaciones 1971. 229 p. = Cuadernos de pastoral XXXIX.

Finkenzeller, Josef – Gottfried Griesl: Entspricht die Beichtpraxis der Kirche der Forderung Jesu zur Umkehr? Eine Orientierungshilfe. – Mchn: Rex-Verl. (1971). 207 S.; Lw. DM 16,80.

Schreiber, Hans-Martin: Interaktion Kirche, Schule. Fakten, Fragen, Perspektiven. – (Hbg:) Furche-Verl. (1971). 197 S.; kart. DM 18,80.

Grom, Bernhard: Impulse der französischsprachigen Religionspädagogik für den deutschen Sprachraum. – ChPBl LXXXIV, 1971, 356–369.

Was ist Religionspädagogik? [Hrsg. von] Günter Stachel und Wolfgang G. Esser. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1971). 327 S. = Unterweisen und Verkünden XIII; kart. DM 15,80.

Stachel, Günter: Curriculum und Religionsunterricht. Mit Berichten aus der Arbeit des IKH München von Renate Ausel [u. a.] – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1971). 212 S. = Unterweisen und Verkünden XVI; kart. DM 11,80.

Versuch der Erarbeitung von Curriculumelementen für das 5. Schuljahr nach dem Modell Robinsohn/Knab. – KatBl XCVI, 1971, 366–382.

Aschenbrenner, Dieter: **Berufsschulreligionsunterricht** zwischen Schule und Kirche. Anmerkungen zu seiner bisherigen Entwicklung und seinen zukünftigen Problemen. – WissPr LX, 1971, 303–315; S. 315–320: Gloy: Horst: Vom Sinn des Religionsunterrichts in der Berufsschule. Einige polemische Notizen; S. 320–329: Dietrich, Wolfgang: Grundsätze des Berufsschulunterrichts an Hand der Blattfolge „Der Anstoß"; S. 333–338: Haumann, Arnold: Die politisch-gesellschaftliche Dimension des Religionsunterrichts an berufsbildenden Schulen.

Rammenzweig, Guy W.: Der Stellenwert von »**Traditionen**« im Religionsunterricht. – ThPr VI, 1971, 325–337.

Grewel, Hans: **Mose**geschichten. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1971). 108 S. = Handbücherei für den Religionsunterricht IX.

Koch, Friedrich: Negative und positive **Sexualerziehung**. Eine Analyse kath., evang. u. überkonfessioneller Aufklärungsschriften. – Hei: Quelle u. Meyer 1971. 138 S.; kart. DM 15,– [Diss., Hamburg]

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik und kirchl. Kunst)

Dimitrijević, Dimitrije: Die Mutter Gottes in der Liturgie der Ostkirche der ersten Jahrhunderte. – De primordiis cultus mariani. Acta congressus mariologici-mariani in Lusitania anno 1967 celebrati. Vol. II, R 1970, 387–406; p. 407–413: Solano, Jesús, SJ: Cultus erga B. V. Mariam et eucharistia; p. 415–428: Frederick, Jelly M., OP: Mary and the eucharistic liturgy; p. 429–438: Maguire, Alban A., OFM: Mary, ever-virgin and mother of God, in the «Communicantes»; p. 439–458: Meo, Salvatore M., OSM: La formula mariana «Gloriosa semper Virgo Maria Genitrix Dei et Domini Nostri Jesu Christi» nel canone romano e presso due Pontefici del VI secolo; p. 463–473: Gironés, Gonzalo: El influjo oriental en la doctrina mariana de la liturgia visigótica; p. 475–485: Malo, Adrien-M., OFM: La plus ancienne prière à Notre-Dame.

Aldama, José Antonio de, SJ: Valoración teológica de la literatura **litúrgica hispana**. – La patrología toledano-visigoda. XXVII Semana española de teología ‹Toledo, 25–29 sept. 1967›, Madr 1970, 137–157; p. 159–192: Gómez-López, José: Aportaciones de la liturgia mozárabe de la unción de los enfermos a la problemática actual en torno a este sacramento.

Triacca, Achille M.: Riflessioni teologiche su alcuni prefazi del «**Sacramentarium Bergomense**». – Sales XXXIII, 1971, 455–498.

Reifenberg, Hermann: Sakramente, Sakramentalien und Ritualien im Bistum Mainz seit dem Spätmittelalter. Unter bes. Berücks. der Diözesen Würzburg und Bamberg. Teilband I: **Bis 1671 ‹Mainz – römischer Ritus›**. – Mstr: Aschendorff (1971). XLV, 762 S. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen LIII; kart. DM 148,–.

Davies, Horton: Worship and theology in **England**. (Vol. I:) From Cranmer to Hooker, **1534–1603**. – Princeton/NJ: Princeton Univ. Pr. 1970. XIX, 482 p., 11 ill.; $ 15,–.

Buchholz, Friedrich: Liturgie und Gemeinde. Gesammelte Aufsätze. Mit einem Nachw. von Richard Widmann hrsg. von Joachim Mehlhausen. – Mchn: Kaiser Verl. 1971. 275 S. = Theologische Bücherei XLV; kart. DM 20,–; S. 266–272: Bibliographie Friedrich Buchholz.

Bugnini, Annibale, CM: Il nuovo **Messale Romano**. – RLit LVIII, 1971, 447–455; p. 456–495: Dell'Oro, Ferdinando, SDB: La «Institutio generalis» del Messale Romano 1970; p. 496–514: Lengeling, Emil-Joseph: Contributo alla storia della riforma del Messale Romano; p. 515–532: Neunheuser, Burkhard, OSB: I comuni del nuovo Messale Romano.

Leeb, Helmut: Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von **Jerusalem**. ‹Vom **5.** bis **8. Jh.**› – Wien: Herder (1970). 312 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XXVIII; kart. DM 28,–.

Sancti Romani **Melodi** Cantica. Cantica dubia. Edited by Paul Maas and C. A. Trypanis. – B: de Gruyter 1970. XX, 222 p.

Monumenta monodica **medii aevi**. Bd II: Die Gesänge des altrömischen Graduale. Vat. lat. 5319. Einführung von Bruno Stäblein. Notenteil, kritischer Bericht u. Verzeichnisse von Margareta Landwehr-Melnicki. Bd III: Introitus-Tropen I. Das Repertoire der südfranzösischen Tropare des 10. u. 11. Jahrhunderts. Hrsg. von Günther Weiß. – Kassel [u. a.:] Bärenreiter 1970. VIII, 164, 724 S.; XLII, 469 S.; Lw. DM 234,–.

Arlt, Wulf: Ein **Festoffizium** des Mittelalters aus **Beauvais** in seiner liturgischen und musikalischen Bedeutung. Darstellungsband. Editionsband. – Köln: Volk (1970). 328 S. mit Noten; XXII, 315 S. mit Noten, S. 3–186: Noten mit Text; je Lw. DM 48,– [Diss., Basel]

Hucke, Helmut: Profane Musik im sakralen Raum. – Musik und Altar XXIII, 1971, 97–109; S. 110–116: Aengenvoort, Johannes: Das Kirchenlied im Wandlungsprozeß der letzten Jahrzehnte; S. 117–128: Jenny, Markus: Urheberrechtsprobleme bei der Herausgabe neuer Kirchenlieder in der Sicht des Hymnologen.

Ladner, Gerhart B.: Die **Papstbildnisse** des Altertums und des Mittelalters. Bd II: von **Innozenz II.** zu **Benedikt XI.** – CdV: Pont. Istituto di Archeol. Cristiana 1970. 363 S., 170 Bilder, 83 Taf. 2° = Monumenti di antichità cristiana II, 4; Lire 36 000,–.

Helle, Horst Jürgen: Zur Soziologie des **Symbols**. – Kunst und Kirche 1971, 163–166; S. 167–170: Schiwy, Günther: Zeichen der Freiheit. Strukturalistische Beobachtungen zu Bild und Symbol; S. 172–175: Kudielka, Robert: Mark Rothko. Die Wiedergeburt des Heiligen aus der Not des Symbols; S. 175–180: Hofstätter, Hans H.: Wiedergeburt der Symbole; S. 180–185: Volp, Rainer: Auf dem Weg zu einem neuen Symbol-Verständnis. Kritische Reflexe zu Neuerscheinungen.

Kopetzky, Bärbel: Ende des Kirchenbaus–Anfang kirchlichen Bauens? – Concilium VII, 1971, 598–605.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Heinz Althaus, Münster, Bült 1–3; Prof. Dr. Joseph Barbel CSSR, Hennef/Sieg 1, Waldstr. 9; Dr. Theofried Baumeister OFM, Münster, Hörsterplatz 5; Prof. Dr. Matthias Becker, Lilienthal/Bremen, Lake 5; Dr. Theodor Bovet, Zürich, Forsterstr. 67; Dr. Helmut Büsse, Regensburg, Boessnerstr. 3; Prof. Dr. Honoratus Diederich OFM, Paderborn, Westernstr. 19; Prof. Dr. Hermann Eising, Münster, Besselweg 12; Dr. Pius Engelbert OSB, Gerleve/Coesfeld, Abtei St. Joseph; Prof. Dr. Ernst Feil, Münster, Pötterhoek 29; Peter Franke, Münster, Schillerstr. 38; Dr. Reinhard Frieling, Bensheim-Auerbach, Uhlandstr. 21; Dr. Alexander Gerken OFM, Münster, Hörsterplatz 5; Prof. Dr. Joachim Giers, München 22, Veterinärstr. 2; Priv.-Doz. Dr. Martin Greschat, Münster, Teigelesch 15; Prof. Dr. Rudolf Haubst, Marienborn/Mainz, Mercatorstr. 11; Prof. Dr. Richard Hauser, Heidelberg, Merianstr. 2; Gerhard Herkenrath, Wuppertal-Elberfeld, Vogelsaue 73; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Bochum-Weitmar, Roomersheide 38; Dr. Werner Hülsbusch, Münster, Langenstr. 11; Prof. Dr. Peter Hünermann, Münster, Melcherstr. 59; Dr. Heinz Hürten, Umkirch/Freiburg, Im Brünnleacker 3; Prof. Dr. Erwin Iserloh, Münster, Krumme Str. 46; Prof. Dr. Franz-Xaver Kaufmann, Münster, Enschedeweg 48; Prof. Dr. Adel-Théodore Khoury, Münster, Königsberger Str. 139; Dr. Jochen Köhler, Tübingen, Vöchtingstr. 6; Prof. Dr. Martin Krause, Münster, Melcherstr. 30; Prof. Dr. Oswald Loretz, Münster, Weseler Str. 218; Dr. Ferdinand Menne, Münster, Aegidiistr. 5; Prof. Dr. Josef Müller, Bamberg, Panzerleite 83; Prof. Dr. Paul Neuenzeit, Würzburg-Heidingsfeld, Schneewittchenweg 9; Prof. Dr. Ludwig Ott, Eichstätt/Bay., Am Graben 17; Prof. Dr. Anton Rauscher, SJ, Augsburg, Heiligkreuzstraße 3; Prof. Dr. Marcel Reding, Berlin-Wannsee 39, Am Wildgatter 29; Priv.-Doz. Dr. Wolfgang Richter, Gauting, Am Schloßpark 14; Prof. Dr. Josef Scharbert, München, Pählstr. 7; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, München 19, Hanfstaengelstraße 20; Prof. Dr. Josef Schreiner, Würzburg, Sanderring 2; Prof. Dr. Alois Schröer, Münster, Horsteberg 15; Dr. Adolf Smitmans, Kilchberg/Tübingen, Hessestr. 3; Prof. Dr. Klaus Weber, Bonn, Lutfridstr. 20; Dr. Hermann Wesseln, Osnabrück, Mühlenstr. 4.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. — © Aschendorff, Münster Westfalen, 1971 — 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.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Diesem Heft liegen die Prospekte „Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen" und „Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft" bei. Beide aus dem Verlag Aschendorff, Münster.

771/3313