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 Osterercheinungen und „postpentekostalen" Christuserfahrungen unterschieden habe. Die Osterercheinungen 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.

B o c h u m G u s t a v E r m e c k e

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 Stuhls** 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: Der 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.