

THEOLOGISCHE REVUE

Begründet von Franz Diekamp · Herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster

Schriftleitung: Prof. Dr. Erwin Iserloh und Dr. Vinzenz Pfnür

Jährlich 6 Hefte

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN

Halbjährlich DM 24,-

Nummer 3

1971

67. Jahrgang

Joachim Gnilka, Neue Jesus-Literatur	Spalte 249
Ecclesia a Spiritu sancto edocta. Lumen gentium, 53. Mélanges theologiques. Hommage a Mgr. Gérard Philips (Hödl)	Willam, Die Erkenntnislehre Kardinal Newmans (Schiffers)
Exegese des AT und NT	Fundamentaltheologie und Dogmatik
Schlechter, Documents of Jewish Sectaries (Kilian)	Biser, Glaubensvollzug (Kolping)
Schulz, Das Todesrecht im Alten Testament (Richter)	Borucki, Der wirkliche Gott und seine Offenbarung (Verweyen)
Schmid, Mose (Ruppert)	Waldenfels, Offenbarung (Ratzinger)
Das Neue Testament. Übersetzt und kommentiert von Ulrich Wilckens (Kürzinger)	Baum, Glaubwürdigkeit (Breuning)
Seethaler, Die vier Evangelien (Rusche)	Lash, Nennt euch nicht Meister (Missalla)
Kirchen- und Dogmengeschichte	McKenzie, Autorität in der Kirche (Lamb)
Atlas zur Kirchengeschichte (Franzen)	Dziasek, Księga zycia Bozego. Traktat dogmatyczny o łasce (Skowronek)
Kunze, Studien zur Legende der heiligen Maria Aegyptiaca im deutschen Sprachgebiet (Schauerte)	Maron, Kirche und Rechtfertigung (Kösters)
Janota, Studien zu Funktion und Typus des deutschen geistlichen Liedes im Mittelalter (Brinkmann)	Langemeyer, Gesetz und Evangelium. Das Grundanliegen der Theologie Werner Elerts (Beißer)
Stoevesandt, Die letzten Dinge in der Theologie Bonaventuras (Hülsbusch)	Moraltheologie und Christliche Sozialwissenschaft
Henke, Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues (K. Kremer)	Gründel/Van Oyen, Ethik ohne Normen? (Kramer)
Gutmann, Die Colloquia familiaria des Erasmus von Rotterdam (Gail)	Ziegler, Vom Gesetz zum Gewissen (Kramer)
Westfälische Lebensbilder, Bd X (Hans Schmidt)	Rotter, Strukturen sittlichen Handelns. Liebe als Prinzip der Moral (Kramer)
	Jung, Mysterium Coniunctionis (Tenzler)
	Winter, Grundlegung einer Ethik der Gesellschaft (Berg)
	Kirchenrecht
	Bertrams, Quaestiones fundamentales iuris canonici (Herrmann)
	Fappani/Goffi/Ondei, La polemica divorzista in Italia (Herrmann)
	Liturgiewissenschaft und Pastoraltheologie
	Grosse-Jäger, Ercharistiefeier für Kinder (Höfer)
	Laurentin/Dujarier, Catéchuménat (D. Zimmermann)
	Biemer, Edilbert Menne und sein Beitrag zur Pastoraltheologie (Exeler)
	Lorey, Mechanismen religiöser Information (Schmolke)
	Missionswissenschaft
	Klaes, Stellvertretung und Mission (Dörmann)
	Philosophie, Naturwissenschaft, Literatur
	Hemmerle, Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie (Homann)
	Post, Kritik der Religion bei Karl Marx (Rolfes)
	Overhage, Menschenformen im Eiszeitalter (Bröker)
	Cammerer, Die gläserne Wand. Essays über den Zwiespalt von Naturwissenschaft und Theologie (Bröker)
	Hemleben: Biologie und Christentum (Bröker)
	Kurz, Über moderne Literatur II (Henz)
	Personennachrichten
	Theologische Bibliographie

Neue Jesus-Literatur

Von Professor Dr. Joachim Gnilka, Münster

Jesus-Bücher und Jesus-Aufsätze schießen seit einigen Jahren wie Pilze aus dem Boden. Diese außerordentlich starke Nachfrage nach dem historischen Jesus ist um so erstaunlicher, als die Zeiten der Skepsis in bezug auf die Möglichkeiten der Rückfrage nach dem historischen Jesus in weiten Bereichen der neutestamentlichen Wissenschaft noch nicht lange vorbei sind. Sind sie vorbei? Sicherlich war es falsch, sich von den Mühen dieser Rückfrage zu dispensieren oder diese als theologisch unerheblich zu betrachten. Andererseits würde man erwarten oder wenigstens wünschen, daß die von A. Schweitzer feierlich zu Grabe getragene Leben-Jesu-Forschung mit ihren Sackgassen und methodischen Fehlurteilen nicht wieder auflebt, sondern die Rückfrage mit den methodisch verfeinerten und ausgebildeten Mitteln erfolge, die uns vor allem Form- und Redaktionsgeschichte zur Verfügung gestellt haben. Die wissenschaftlichen Beiträge von Fachkollegen setzen allerdings diese neueren Methoden voraus. Denn nur daraus ist es abzuleiten, daß sich in der Fachwelt so etwas wie ein Konsens über ein historisches Urteil, das das Wollen und Wirken Jesu von Nazareth betrifft, herauszubilden scheint, wenigstens in groben Umrissen. In Detailfragen gibt es noch erhebliche Divergenzen. Sie wird es sicher immer geben. Und auch in der theologischen Beurteilung des historisch Erarbeiteten geht man auseinander. Die Exegeten, die sich zum Thema geäußert haben, verstehen sich ja nicht bloß als Historiker. Daneben aber mehrten sich fast noch stärker Veröffentlichungen zum Thema, die aus nichtexegetischer Feder stammen. Auch sie sollen hier – wenigstens in einigen ausgewählten exemplarischen Fällen – besprochen werden. Denn es läßt sich nicht

leugnen, daß die Jesus-Bücher der Boulevard-Presse einen weit aus größeren Erfolg erzielten und weitaus stärkere Beachtung in der Öffentlichkeit fanden als die seriösen Publikationen. Die Gründe hierfür liegen weitgehend zutage. Dennoch stellt sich die Frage an Exegese und Verkündigung (!), ob sie an dieser Entwicklung nicht auch Schuld tragen. Sie wäre vorab in der mangelnden Information und in der immer noch schlecht funktionierenden Vermittlung wissenschaftlicher Erkenntnisse in die Praxis zu suchen.

Die Aktualität und Begrenztheit einer Fragestellung zeigt sich darin, daß von zwei namhaften Autoren Stellung bezogen wird zum Verhältnis Jesu zu den Revolutionären seiner Zeit bzw. – historisch formuliert – zu den Zeloten. Die Resultate der beiden kleineren Studien sind ähnlich, wenngleich diese recht unterschiedlich angelegt sind. Symptomatisch dürfte sein, daß beide mit einem A.-Schweitzer-Zitat anheben, das mit Recht zur Warnung in Erinnerung gerufen wird: Jede Epoche der Theologie habe ihre eigenen Gedanken in Jesus wiedergefunden und ihm damit Gewalt angetan. M. Hengel¹, der als einer der besten Kenner der Umwelt des Neuen Testaments gilt, bietet zunächst einen Abriß der Geschichte der zelotischen Jesus-Deutung von S. Reimarus bis S. G. F. Brandon. Diese holte ihre Argumente stets vorzüglich aus jenen Ereignissen, die in den Evangelien als die letzten im Wirken Jesu berichtet werden, vom Einzug in Jerusalem bis zur Kreuzigung. Nach H. war die römische Anklage gegen Jesus eine politische. Das

¹ Hengel, Martin: *War Jesus Revolutionär?* – Stuttgart: Calwer 1970, 47 S.

weise der als historisch anzusehende Kreuzes-Titel aus. Das Argument, daß eine spätere Erfindung des Titels in der frühchristlichen Gemeinde politisch viel zu gefährlich gewesen wäre, verdient Zustimmung. „Die Gegner Jesu müssen aus seinem Verhalten den Anspruch herausgelesen haben, er sei der endzeitlich bevollmächtigte Gesandte Gottes, und sie verstanden es, diesen Anspruch gegenüber Pilatus in einer Weise zu formulieren, daß dieser – da Jesus offenbar nicht widersprach – den Angeklagten als Aufrührer hinrichten mußte“ (14). – Ähnlich urteilt O. Cullmann². Für ihn ist die unjüdische Form des Kreuzestitels – „König der Juden“ – ist kein jüdisches Messiasprädikat – Beweis für dessen Historizität. Im Prozeß Jesu unterscheidet er zwischen einer juristischen und einer moralischen Verantwortung; die erste liege bei den Römern, die zweite bei den Juden. Für Pilatus habe sich der Fall Jesu auf der gleichen Ebene befunden wie der Fall der vielen Zelotenführer, die er abzuurteilen hatte. Für den Standpunkt des Sanhedrin ist für C. Joh 11,48 von Belang. Das vierte Evangelium verfüge „für die Leidensgeschichte und die unmittelbar vorhergehenden Ereignisse über gute historische Traditionen“ (48). – Abgesehen davon, daß man diesem nicht bedenkenlos wird zustimmen können, bleibt die Beobachtung, daß sich das Zelotische bzw. die Geschehnisse, die für eine zelotische Interpretation erhalten mußten, auf die letzten Tage Jesu konzentrieren. Dies allein schon spricht mit Sicherheit dafür, daß Jesu Wirken kein zelotisches war. Für die Hinrichtung Jesu muß man ein Zusammenwirken von Römern und Juden annehmen, wobei die letzteren initierend wirkten.

Es bleibt unter den letzten Ereignissen die Tempelreinigung, die von beiden Autoren etwas ausführlicher behandelt wird. Nach Cullmann ist die Tempelreinigung ein prophetisches Zeichen, das die Priesterschaft herausfordert und die Übelstände kritisiert, die in flagrantem Widerspruch zum Wesen des Gottesdienstes stehen. Im Gegensatz zu den Zeloten habe Jesus nicht das Ziel verfolgt, die ganze Tempel- und Priesterorganisation an sich umzustürzen und durch eine neue zu ersetzen. Auch Hengel spricht von einer prophetischen Demonstration, die gegen das geschäftige Treiben und zugleich gegen die herrschende Tempelaristokratie gerichtet sei, die daraus ihren Gewinn zog. Er rechnet schon für den markinischen Bericht mit Übertreibungen, die durch das bekannte Streben des Evangelisten nach erzählerisch-kerygmatischer Anschaulichkeit bedingt seien. Im Mittelpunkt habe einmal das Wort gestanden. Daneben erscheine die Auffassung (Anm. 54), daß Zeichenhandlung und Drohwort das eschatologische Ende des Tempels überhaupt angesagt hätten. Damit berührt sich H. wiederum mit Cullmann, der allerdings den eschatologischen Radikalismus zum Angelpunkt seiner Jesus-Interpretation macht. Für C. löst sich die Frage, ob Jesus Revolutionär war, von diesem eschatologischen Radikalismus her. Die Alternative Revolutionär oder Verteidiger der bestehenden Ordnung sei falsch gestellt, da Gott in Bälde die ungerechten Ordnungen richten werde. Die Naherwartung habe Jesus dazu geführt, rückhaltlos an den bestehenden Ordnungen Kritik zu üben, andererseits aber Widerstandsbewegungen abzulehnen, „da diese mit ihrer Zielsetzung den Blick vom kommenden Gottesreich ablenken und in der Anwendung von Gewalt die Forderung absoluter Gerechtigkeit und absoluter Liebe verletzen“ (71). – Fraglich aber ist, ob mit der so akzentuierten Reich-Gottes-Naherwartung die Gewichte richtig verteilt sind. Man wird dann sicher fragen müssen, wie sich das erwartete Reich Gottes zu Jesu Wirken verhält. In bezug auf den Imperativ räumt C. den Gegenwartsbezug klar genug ein: „Aber der Mensch als Individuum soll schon jetzt durch das Gesetz der Liebe radikal geändert werden“ (41). – Wichtig ist in diesem Zusammenhang der Hinweis Hengels auf Jesu charismatische Heilungstätigkeit, die für sein Wirken ebenso charakteristisch gewesen sein dürfte wie seine Basileia-Predigt. Bemerkenswert ist auch, daß beide Autoren meinen, daß Jesus die Versuchung der Macht gekannt hätte. C. beruft sich hierfür auf die Versuchungsgeschichte der Logienquelle und auf Mk 8,27–33. Zur ersteren heißt es: „... sicher steht hinter ihr die Tatsache, ... daß nämlich Jesus die zelotische, politische Messiasauffassung für sich als eine teuflische Versuchung angesehen hat“ (57). – Diese historische Zuverlässigkeit wird man dieser Überlieferung nicht zusprechen dürfen. Aber auch der historische Hintergrund von Mk 8,33 wird sich nicht mehr eruieren lassen. H.

sieht die Logien, nach denen Jesus und den Jüngern nicht das Herrschen, sondern das Dienen anstünde, mit nicht viel höherer Wahrscheinlichkeit in die Richtung der Versuchung der politischen Machtausübung gesprochen. Zustimmung verdient das Resultat Hengels: Jesus sei weder ein Revolutionär, der die Welt mit Gewalt und Terror verbessern wollte, noch ein Rechtfertiger des jeweils Bestehenden gewesen. Was war er? H. formuliert es im Rahmen seines Themas im Blick auf die christliche Freiheit. Nur jener gewänne sie, der „im Glauben die Nähe der Liebe Gottes begriffen hat, die ihn von sich selbst weg zum Nächsten hinführt“ (25).

Auch der Beitrag von E. Käsemann³ ist wie die beiden eben besprochenen symptomatisch dafür, daß der wissenschaftliche Theologe heute immer wieder – und das ist kein Schaden – zu kirchlichen und kirchenpolitischen Tagesfragen Stellung nehmen muß. Aber auch der Fachkollege profitiert, wenn er den hochverdienten Tübinger Altmeister der Exegese einmal in akademischen Nebentönen reden hört. Freilich ist die Situation hier eine andere. E. Käsemann steht unter direktem Beschuß, bei der er die Schützenhilfe der Mutigen verdient. Aber darum geht es hier nicht, sondern um die Jesus-Interpretation, die K. im 1. Kapitel seiner Streitschrift vorlegt. Erwähnenswert ist die Nachdrücklichkeit, mit der die Notwendigkeit betont wird, um die Anliegen des „historischen Jesus“ zu wissen: „Unser Glaube ruht auf dem, was A. Schlatter in seinem letzten Büchlein frageweise formulierte: ‚Kennen wir Jesus‘, auf nichts sonst...“ (35). – Noch deutlicher auf S. 43: „Denn ohne diesen wirklichen Jesus erkennen wir keinen Glauben als christlich an...“ – Natürlich ist das im konkreten Zusammenhang beileibe nicht als Kritik an Bultmann gesagt, aber es ist eine Linie durchgehalten, die mit der Verteidigung der besagten Notwendigkeit erkennbar wurde. Das Wollen Jesu bringt K. auf die Formel „liberal“. „Jesus war liberal, was immer er sonst gewesen sein mag“ (42). Die Sache, die gemeint ist, ist voll und ganz richtig: Jesus durchbrach die Theologie und Frömmigkeit seiner Zeitgenossen, an die Stelle der Moses-Tora setzte er Gottes Verheißung und Liebe, an die Stelle der jüdischen Tradition seine eigene Geistbegabung, an die Stelle der Kasuistik die Klarheit über Gottes Willen usw., aber es ist die Frage, ob das belastete Wort „liberal“ besonders glücklich ist. Wahrscheinlich nicht, weil es, zur Formel geworden – wie ändern sich die Zeiten – den „christologischen Skandal“ nicht mehr adäquat zu plakatieren vermag. Es wirkt eher beruhigend. Darum muß die „Liberalität“ Jesu auch als eine besondere gekennzeichnet werden: „Liberal war er anders als alle anderen“ (57). Weitaus klarer ist es, wenn die Freiheit der Gotteskinder als „die wahre Signatur des Evangeliums und das ausschlaggebende Kriterium für alles, was sich christlich nennt“ (57f), angegeben wird.

Dem Jesus-Buch von H. Braun⁴ spürt man es auf jeder Seite an, daß es von einem Könnern geschrieben wurde. Das gilt, auch wenn man sich nicht mit allen Resultaten einverstanden erklärt. Zunächst werden die Vorgegebenheiten geklärt. Als Quellen werden nur die Synoptiker zugelassen. „Das vierte Evangelium entfällt...“ (31). Für die johanneischen Reden ist dieses Urteil nur zu klar, gilt es aber wirklich schlechterdings? Interessant ist der Versuch einer Biographie (3. Kapitel). B. konnte der Versuchung nicht widerstehen, wenn auch viele dunkle Punkte bleiben. Folgende Punkte seien herausgegriffen: Weder Geburtsjahr noch Geburtsort seien bekannt; von der Familie Jesu wüßten wir nichts Verlässliches außer bestimmten Namen; politisch sei Jesus nicht betont interessiert gewesen; ebenfalls kein Asket; die johanneische Chronologie wird bevorzugt (also doch), Jesus sei wahrscheinlich an einem 14. Nisan gestorben; die Ursache für seine Hinrichtung: „Jesus mag den Römern als politischer Unruhestifter erschienen sein; die jüdischen Gegner, die gegen den unbequemen Mahner aufgebracht waren, mögen die starken apokalyptischen Impulse der Predigt Jesu als politisch bedenklich den Römern gegenüber unterstrichen haben“ (50f); dennoch wird – zu Unrecht – die Historizität des Kreuzestitels wegen seiner unjüdischen Formulierung abgelehnt (s. oben); am Ende habe das Massengrab gestanden. B. gibt auch Rechenschaft über seine Methode. Für die Ermittlung von Jesus-Logien kämen nur solche in Frage, die ein jüdisches

³ Käsemann, Ernst: *Der Ruf der Freiheit*. – Tübingen: Mohr 1968, 170 S. (vgl. ThRev. 65 [1969] 480–482)

⁴ Braun, Herbert: *Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*. – Stuttgart-Berlin: Kreuzverlag 1969, 175 S. (Themen der Theologie, hrsg. v. H. J. Schultze, Bd 1)

² Cullmann, Oscar: *Jesus und die Revolutionären seiner Zeit*. Gottesdienst, Gesellschaft, Politik. – Tübingen: Mohr 1970, 82 S.

Sprachgewand tragen, und unter diesen müsse man nochmals zwischen für Jesus typischen und untypischen unterscheiden. Zusätzlich aber müsse der Inhalt befragt werden unter dem Gesichtspunkt, ob solch ein Inhalt dem Gesamtdenken und der Aussagemöglichkeit Jesu zuzutrauen sei und ob er dem Gesamtbild, das man sich von dem geschichtlichen Jesus zu machen hat, entspreche. Bei aller Präzision und Vorsicht wird deutlich, daß eine Prise subjektiver Meinung niemals auszuschließen ist, daß der Raum für das persönliche Engagement positiver oder negativer Art gewahrt bleibt. Die methodischen Mittel aber haben sich doch so verfeinert, daß man grobe Verirrungen und Entstellungen als solche bloßlegen und aufweisen kann.

Getreu seinen methodischen Prinzipien entwickelt B. ein eindrucksvolles Bild von Jesu Verkündigung, seinem Umkehrruf, seiner Stellung zum Kult, zum religiösen Recht, zu Mann und Frau, zum Besitz, zum Nächsten, zur Gnade. Dabei wird mit scharfem exegetischen Blick immer wieder aufgewiesen, wie sich auf späteren Traditionsstufen neue Anliegen der vorausliegenden Anliegen bemächtigten und sich mit ihnen vermischten, z.B. die Kasuistik der Weisungen, die in die Antithesen der Jüngerunterweisungsrede eingegangen sei. Die Darlegung erfolgt stets mit einer solchen Klarheit, daß auch der Nichtfachmann ihr folgen kann. Charakteristisch für die Position B.s, der Menschensohn-Sprüche für Jesus zuläßt, und zwar solche, in denen zwischen dem redenden Ich und dem Menschensohn unterschieden wird, scheint das zu sein, was über die Autorität Jesu gesagt wird, besonders wenn man es mit der Beurteilung der Basilea-Predigt – in der man die Reich-Gottes-Gleichnisse vermischt – vergleicht. Über die Beurteilung der christologischen Titulaturen ist man sich weitgehendst einig, nicht aber über die Stellung, die Jesus in seiner Predigt einnimmt. Dazu Braun: „Jesu Person gehört mit seiner Predigt also nicht zusammen in dem Sinne, daß er von seinen Hörern die Zuerkennung eines Titels – etwa ‚Messias‘ oder ‚Gottessohn‘ – von vornherein verlangte...“ (Zustimmung). – „Gleichwohl gehört das Handeln, das Verhalten Jesu mit seiner Predigt durchaus zusammen“ (Zustimmung). In diesem Zusammenhang hält B. sogar Mk 2,10 für historisch (145), wenngleich er Sündenvergebung rein auf der Ebene der Horizontalen interpretiert: Ermächtigung und Ermutigung „zu rechter Nächstenliebe derjenigen, die sich selber aufzugeben drauf und dran waren“. – So gut diese Interpretation ist, sie macht nur einen Teil der Wahrheit aus. Was ich meine, zeigt sich darin, daß Lk 11,20 so übersetzt wird: „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, so steht die Königsherrschaft Gottes ja unmittelbar vor eurer Tür“ (53f). – Diese Übersetzung kann nicht akzeptiert werden. ἔφασκεν meint mehr. Wie immer man dieses schwierige Verb wiedergibt, das Moment, daß die Gottesherrschaft „zu euch hingelangt ist“ oder „über euch gekommen ist“ sollte nicht retuschiert werden. Nun braucht man sich nicht an dieses Logion zu klammern. Die Reich-Gottes-Gleichnisse von Mk 4 und Mt 13, deren Fehlen schon verzeichnet wurde, vermögen ebenfalls zu zeigen, daß Jesus die Gottesherrschaft nicht bloß ankündigte. Zur Konsequenz der Braunschen Interpretation gehört seine Rede von Gott: „Über Gott kann man nur im Vollzug sprechen, im Vollzuge des Gehorchens und der Demut“ (161). – So imponierend der Versuch erscheint, die Rede von Gott von jeder Beliebigkeit frei zu wissen, so sehr der Satz zu denken gibt, daß die Unterscheidung zwischen dem Vorhandensein der Autorität und ihren Ausdrucksformen angesichts unserer heutigen geistigen Situation eminent wichtig sei, so bedrängend wird die Frage, wer von uns diese Autorität im Vollzuge zu repräsentieren vermag oder sich getraut. Sollte die nicht zu leugnende Tatsache, daß die Wörter radikal und total bei B. etwas zu häufig vorkommen, Anlaß sein zur Überlegung, daß der Christ ein permanenter Kulturrevolutionär sein müsse, oder dürfen wir uns nicht, noch viel zu wenig weg von falscher Autorität, an der Autorität Jesu selber aufrichten: nicht um zu herrschen, sondern um zum Dienst und zur Freude fähig zu werden?

Was Braun nur zaghaft und im Wissen um die Grenze andeutete, wird bei M. Craveri⁵ unter Hintansetzung zahlreicher Bedenken und im offenkundigen Mangel an methodischer Kenntnis zum Angelpunkt des Unternehmens: die Biographie Jesu. Der Rückfall in die Leben-Jesu-Forschung wird vom Verf. aber gar nicht wahrgenommen, wie er sich zum großen Teil – er bezeichnet sich

selbst als Laie – der Literatur des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts bedient. Damit könnte man bereits den Stab über dieses Buch brechen. Dennoch soll einiges Nähere gesagt werden, weil das engagiert geschriebene Buch immerhin umfassendere allgemeine historische Kenntnisse verrät. Der Aufbau entspricht der Biographie, die von der Geburt, den dunklen Jahren der Kindheit, der „Einweihung“, dem Wirken (Galiläa, Samaria, Jerusalem!) bis zum Prozeß und Tod und die beginnende christliche Verkündigung reicht. Dabei sind neben den Evangelien (anhand einer Art selbstgefertigten Diatessaron) die apokryphen Evangelien und patristische Quellen zugrunde gelegt. Naive Biographismen mischen sich mit Kritik an der exegetischen Wissenschaft. Sätze wie: „Diese Nacht schloß Jesus wahrscheinlich erst sehr spät die Augen zum Schlaf“ (68); „... vermutlich durchstreifte er das Hügelland Galiläas, setzte sich zu wortkargen Hirten, die sein Schweigen achteten...“ (74); „Wir können uns die schrecklichen Stunden der Bitternis, die er in den langen Monaten der Untätigkeit durchlebte, als er sich in einer Höhle des Hermon zurückgezogen hatte“ (237), vorstellen, die beliebig vermehrt werden könnten, lassen erkennen, daß wir es mit einem Jesus-Roman zu tun haben, für den zu fürchten ist, daß er in breiten Schichten der Bevölkerung viele Leser findet. Die Vorwürfe gegen die Exegese sind einmal der Rationalismus und zum anderen die Gutgläubigkeit und der Gebrauch des lateinischen Textes für die Interpretation. Das eine ist offenkundig gegen die schon erwähnte Literatur um die Jahrhundertwende gerichtet, das andere gegen die italienischen Landsleute, zu deren Schutz zu sagen ist, daß sie sich inzwischen doch gebessert haben. Dabei hätte sich C. immer wieder selber bei rationalistischen Interpretationen ertappen müssen, etwa wenn er den Seewandel als Irrtum der Gefährten auslegt (Jesus sei ohne Wissen der Jünger auf dem Landweg nach Kapharnaum gegangen und plötzlich vor ihnen aufgetaucht) oder wenn er die Verklärung als „Meilenstein in der Lebensgeschichte Jesu“ (235) ausgibt, insofern sie Ausdruck sei für sein erwachendes messianisches Bewußtsein. Das Messiasbekenntnis des Petrus habe Jesus noch als satanische Anfechtung zurückgewiesen. Diese Auffassung übernimmt C. von O. Cullmann, einem der ganz wenigen modernen Autoren, die er wirklich gelesen hat. Freilich kommt es auch hier zu einer bedauerlichen Verzeichnung, wenn nämlich behauptet wird, Cullmann habe Jesus für ein Mitglied der Zeloten-Partei angesehen (74). Genau das Gegenteil ist der Fall.

Aus der Fülle dessen, was mit den erzählerischen Fähigkeiten eines Romanciers geboten wird, hebt sich ein sozialistisches Jesusbild ab. Allerdings ist C. bei dieser Interpretation nicht konsequent. Auf der einen Seite wird gesagt, daß das Reich Gottes eine völlig irdische Größe sei und daß es nur durch die Menschen selbst Wirklichkeit werden könne, wenn diese durch Frieden, Eintracht und Brüderlichkeit entsprechend den Weisungen Jesu das Gesetz erfüllen (194); Jesus wird dann auch die Forderung der Gütergemeinschaft zugesprochen. Auf der anderen Seite wird ausdrücklich bestritten, daß er ein sozialer und politischer Reformator gewesen sei. Vielmehr wäre er ein utopischer Träumer gewesen, der von Gott eine idyllische Welt erwartet habe, „in der alle Menschen in vollkommener Gleichheit leben, ohne Probleme irgendwelcher Art“ (171). Den Anbruch einer neuen Welt habe er für die nahe Zukunft erwartet (202). Wegen dieser Zwiespältigkeit erscheint dann auch der Vorwurf, der am Schluß gegen das Christentum erhoben wird und der nur im Lauf der Ausführungen immer wieder ausgesprochene Vorwürfe zusammenfaßt, eigenartig gebrochen, daß die Frohbotschaft von Glück, Friede und Gerechtigkeit für alle Menschen im Laufe der Jahrhunderte pervertiert worden sei (422). Da sich in diesem Schlußatz das Anliegen des ganzen Buches ausdrücken dürfte, wird man es zumindest um dieses Anliegen willen ernst nehmen müssen.

Das Buch von J. Lehmann⁶ sei hier nicht um seiner selbst willen erwähnt, sondern nur wegen einer Stellungnahme, die es ausgelöst hat. Lehmanns Jesus-Report ist so falsch, daß sich eine wissenschaftliche Auseinandersetzung nicht lohnt. Ein Würzburger Gelehrten-Team⁷ hat die These, Jesus sei ein Essener gewesen, die bereits im 18. und 19. Jahrhundert einsame

⁶ Lehmann, Johannes: *Jesus-Report*. Protokoll einer Verfälschung. – Düsseldorf-Wien: Econ 1970, 216 S.

⁷ Müller, Karlheinz – Schnackenburg, Rudolf – Dautzenberg, Gerhard: *Rabbi J. Eine Auseinandersetzung mit Johannes Lehmanns Jesus-Report*. – Würzburg: Echter 1970, 103 S.

⁵ Craveri, Marcello: *Das Leben des Jesus von Nazareth*. – (Aus dem Italienischen übersetzt von M. Obermayer) Stuttgart: Klett 1970, 452 S.

Vertreter besaß und die Lehmann zur Behauptung ausbaut, Qumran sei die Wiege des Christentums, treffend widerlegt. Nur schade, daß ein so angesehener Exeget wie R. Schnackenburg und seine Mitarbeiter sich mit solchen Argumenten, wie sie L. vorgelegt hat, auseinandersetzen müssen, wenngleich ihr Dienst und das Gewicht ihrer Namen zur Bekämpfung der falschen Informationen notwendig waren. Immerhin wird deutlich, daß die These von Jesus dem Essener, die von historischen Absonderlingen, die aus Unbekannten eine Meinung zu konstruieren belieben, vertreten werden konnte, solange der Essenismus im Halbdunkel der Geschichte lag, seit Qumran unmöglich ist. Abgesehen von der Andersartigkeit der synoptischen Verkündigung im Vergleich zur essenischen Mentalität werden als im besonderen Sinn anti-essenisch in der Wirksamkeit Jesu seine provozierende Öffentlichkeit und seine Stellung zu bestimmten Gesetzesfragen (Sabbatthora, Feindesliebe, Reinheitsgebot) herausgestellt. Bemerkenswert sind die Ausführungen von K. Müller über die Kalenderfrage. Die Überlegung, ob die Essener wegen der sich zwangsläufig ergebenden Verschiebung der Jahreszeiten im Laufe der Jahrzehnte und Jahrhunderte bei einem Solarkalender von 364 Tagen an diesem zur Zeit Jesu noch festgehalten haben, gibt zu denken. Allerdings sind für sie gerade die veränderten Festtermine Ausdruck der Trennung von der massa perditionis. Was G. Dautzenberg zu den pastoralen Konsequenzen des Jesus-Reports sagt (92–95), verdient die Aufmerksamkeit aller.

Nochmals von einer anderen Warte wird die Jesus-Frage von Schalom ben Chorin⁸ aufgerollt, nämlich von der Warte des Judentums. Seine Studie vermittelt zunächst einen beachtlichen Überblick über das Jesus-Bild im Judentum im Verlauf der Zeiten. Das jüdische Mittelalter, das von R. Akiba bis M. Mendelssohn (18. Jahrhundert) gerechnet wird, begegnete Jesus anfangs mit dem Schweigen des Vergessens und der äußeren Furcht, später mit Haß, wofür die Toledoth Jeschu sprechendster Ausdruck seien. Der Haß sei gerichtet gewesen gegen Jesus als den Herrn der das Judentum verfolgenden Kirche und gegen den abtrünnigen Juden Jesus. Erst seit dem 19. Jahrhundert sei im Judentum eine wissenschaftlich-kritische und positive Stellungnahme zu Jesus zuzeichnen. Dabei ließen sich die modernen Bemühungen zusammenfassen in die Worte C. Brunners: „Gebt uns unseren Jesus wieder!“ Ben Chorin, der bereits durch ein eigenes Jesus-Buch hervorgetreten ist⁹, bekennt sich nachdrücklich zur Möglichkeit und Notwendigkeit, den historischen Jesus und sein Anliegen wiederzuentdecken und verwirft eine Reduktion auf den kerygmatischen Jesus, sei es der christlichen Verkündigung, sei es der Phantasie mancher jüdischer Jesus-Romane als „verletzenden Leichtsinns“. Als Mittel für die Wiederentdeckung bringt er die Intuition ins Spiel, die er als „Gefühl einer tiefen Vertrautheit mit der Gestalt Jesu und der jüdischen Welt, in der er lebte, lehrte und litt“ (50), versteht. Das Leben Jesu stellt sich für den Verf. – wie schon in seinem Jesus-Buch dargelegt – in drei Stadien dar, einem ersten Stadium der Verkündigung des nahen Reiches Gottes, einem zweiten der Introversion und einem dritten der Passion. Die Abhängigkeit von A. Schweitzer liegt auf der Hand und wird auch zugegeben. Den jüdischen Akzent gewinnt die Interpretation, die sehr nachdenklich stimmt, dadurch, daß die Passion Jesu das Martyrium seines Volkes verkörpere. Historisch wird Jesus weder als Messias noch als Prophet, sondern als Gesetzeslehrer eingestuft. Ben Chorin redet von der Ahnung einer messianischen Berufung als einer ungelösten Frage und wertet so das markinische Messiasgeheimnis als geschichtliche Reminiszenz. Hierin kommt er mit manchen christlichen Autoren (z. B. Cullmann) überein. Als Gesetzeslehrer sei Jesus die dritte Autorität neben Hillel und Schammai. Das meiste verbinde ihn mit den Pharisäern, zu deren innerer Opposition er zu zählen sei. Die Ebene, auf der dieses Buch geschrieben ist, ist sowohl die des jüdischen Theologen, dem moderne exegetische Methoden fernliegen, als auch die des christlich-jüdischen Gesprächs und damit die des Verständigungswillens. Darum bietet der Verf. mehr als einen zusätzlichen Beitrag zu einem ohnehin komplexen Jesus-Bild. Den Stachel seiner Ausführungen bekommen beide Teile zu spüren, wenn er den Christen vorhält, daß die Botschaft Jesu vom Frieden und von der Erlösung

in der Welt zu keinem Erfolg geführt hätte, und wenn er Juden und Christen zum Vorwurf macht, sie versündigten sich an Jesus, wenn sie die Frage, ob er der Messias sei, vorschnell verneinen oder bejahen und nicht „wirklich durchdacht, durchforscht, durchgrübelt und auch durchbetet haben“ (68).

Wohlthuend ist es, nach der Lektüre der zahlreichen sicher interessanten, aber in ihrer Methodik oft nicht leicht durchschaubaren Jesus-Bücher unterschiedlicher Standpunkte zum Buch von M. Lehmann¹⁰ zu greifen. Es befaßt sich mit dem Problem des historischen Jesus unter einem ganz bestimmten Aspekt, nämlich dem der kritischen Auseinandersetzung mit E. Hirsch's Frühgeschichte des Evangeliums, die in 1. Auflage 1940 und in 2. 1951 erschienen war. Diese reichlich spät erfolgende Auseinandersetzung mag verwundern. Aber sie wird einmal damit zusammenhängen, daß das Studium des ausschließlich literarkritisch bestimmten Werkes von Hirsch sehr mühselig ist, und zum anderen damit, daß Hirsch sich in einer Zeit mit der Jesus-Frage beschäftigte, als diese „auf der Schattenseite der neutestamentlichen Forschung stand“ (18). Um es vorwegzunehmen, wir haben es bei Lehmann mit einem ganz vorzüglichen Buch zu tun, das den Anliegen und der Methode Hirsch's so weit als möglich gerecht zu werden versucht, sie nicht voreilig verurteilt, sondern mit der – dann allerdings radikalen – Kritik erst dann einsetzt, nachdem das Terrain sorgfältig sondiert wurde. Dabei begnügt es sich nicht mit der Darstellung und Kritik der Position von Hirsch, sondern ordnet diese theologiegeschichtlich ein und bietet zusätzlich eine Zusammenstellung von Kriterien der Jesusforschung.

Der Nichtexeget Hirsch war seinerzeit der formgeschichtlichen Arbeit entgegengetreten. Bei seinen Bemühungen, die die Formgeschichte völlig ignorieren, leitete ihn das Interesse, zum historischen Jesus vorzustoßen, und damit ein Anliegen, das er in der Epoche der von der formgeschichtlichen Methode bestimmten Evangelienforschung ungehörlich hintangesetzt sah. Ausgangspunkt für Hirsch's großangelegten Versuch, den historischen Jesus auf dem Weg der Literarkritik wiederzuentdecken, war seine Aufteilung des Markus-Evangeliums in zwei Schichten. Die höchste Bedeutung kommt Mk I zu. Diese Schrift ist für Hirsch nicht bloß die Urform des Evangeliums, von der alle anderen abhängig sind, sondern auch der unmittelbare Zugang zum historischen Jesus, insofern sie einen auf Petrus zurückgehenden Erlebnisbericht enthalten habe. Dieser kühne Versuch Hirsch's, der den meisten Exegeten heute sicherlich schon aus dem Gedächtnis gekommen ist, wurde nun auch noch durch die These belastet, daß jegliche synoptische Quellenschrift geleugnet und behauptet wurde, es habe in Analogie zu Mk I immer nur Evangelienchriften gegeben. Das sagte H. auch von der „Logienquelle“. In den nach Mk I verfaßten Evangelienchriften sah H. mit zunehmendem Maße die theologische Reflexion und die Anliegen der Gemeinde zum Zuge kommen, so daß sie für eine Rekonstruktion des Bildes vom historischen Jesus nur bedingt in Frage kämen. Lehmann rückt das weithin vergessene und an sich imponierende Werk von Hirsch wieder in das Gedächtnis unserer Zeit. Er widerlegt dessen Analysen und Methode, worauf hier nicht im einzelnen eingegangen werden kann, würdigt auch manches Detailergebnis positiv und zeigt vor allem das Verflochtensein der Gedankengänge Hirsch's mit jener Exegeten-Generation auf, die der Formgeschichte voraufragte. Von hier aus gewinnt man nahezu den Eindruck, daß die Mühe Hirsch's notwendig war, um die Grenzen (oder die Sackgasse?) einer Forschungsepoche endgültig klarzulegen. Die Kritik kulminiert in zwei Punkten. Der eine betrifft Mk I. Diese Schicht werde einfach vorausgesetzt. Nirgendwo werde ein geschlossener Beweisgang für ihr wirkliches Vorhandensein angetreten. Der zweite Punkt, der mit dem ersten eng zusammenhängt, betrifft das Jesusbild: „Das Jesusbild von Mk I, das schon die einzelnen quellenkritischen Entscheidungen häufig beeinflusst hat, kann als zureichendes Kriterium hierfür (für die Feststellung des Ursprünglichen und Authentischen) nicht anerkannt werden. Ist die Existenz von Mk I nicht verifizierbar, dann erweist sich das Jesusbild, das zu seiner ‚Rekonstruktion‘ geführt hat und hernach wiederum aus ihm abgelesen wurde, als eine Projektion subjektiver Vorstellungen in den Bereich historischer Sachverhalte“ (113). Wie sah dieses

⁸ Ben Chorin, Schalom: *Jesus im Judentum*. – Wuppertal: Brockhaus 1970, 79 S. (Schriftenreihe für christlich-jüdische Begegnung, hrsg. v. G. Harder und H. H. Eßer, Bd 4)

⁹ Ben Chorin, Schalom: *Bruder Jesus*. Der Nazarener in jüdischer Sicht. – München: List 1970, 249 S. (vgl. ThRev. 65 [1969] 367–370)

¹⁰ Lehmann, Martin: *Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesus*. Kriterien der Jesus-Forschung untersucht in Auseinandersetzung mit Emanuel Hirsch's Frühgeschichte des Evangeliums. – Berlin: de Gruyter 1970, 218 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, Bd 38)

Jesusbild aus? Folgende Züge prägen es: Jesus war danach der unverstandene Einsame, von einer geheimnisvollen Hoheit umgeben, der zornige Kämpfer gegen den Pharisäismus, der Gegner der jüdischen Gesetzesreligion, der Verneiner des jüdischen Dogmas von der Unrechtmäßigkeit der römischen Herrschaft usw. (134f). Wenn diese auffallend antijüdisch bestimmte Zeichnung noch um den Hinweis auf Jesu nichtsemitische rassische Eigenart bereichert wird, bestätigt sich der Zusammenhang mit der Zeitgeschichte, in der das Buch Hirsch's entstand, und damit die alte Erfahrung der Leben-Jesu-Forschung. Fazit: Die Literarkritik ist kein Zugang zum historischen Jesus.

Das wertvollste Kapitel in Lehmanns Buch ist das abschließende, in dem Kriterien der Jesusforschung gesammelt und gewürdigt werden (163–205). Mehr Ziel als Kriterium ist die Gewinnung der ältesten Überlieferungsschicht. In diesem Bemühen besaß die Literarkritik andere Regeln als die Formgeschichte. Die Formgeschichte ist sich zudem klar darüber, daß die älteste Schicht noch nicht ohne weiteres als die Schicht Jesu angesprochen werden darf, sondern als jene, die Jesus am nächsten ist. Dem Satz Lehmanns ist vorbehaltlos zuzustimmen: „Es unterliegt keinem Zweifel, daß die formgeschichtliche Rekonstruktion der ältesten Traditionsschicht die unveräußerliche Vorbedingung für die Anwendung spezieller Kriterien bei der Frage nach dem historischen Jesus ist“ (168). Die allgemeine Verlässlichkeit der Überlieferung und die spezifische Eigenart Jesu – gewiß nicht beiseite zu lassende Gesichtspunkte – stehen neben dem, was man das Kriterium der doppelten Abgrenzung genannt hat. Es ist dann gegeben, wenn eine Tradition weder aus dem Judentum noch aus der Urchristenheit abgeleitet werden kann. Eine sicherere Handhabung dieses Kriteriums wäre dann gegeben, wenn wir die älteste Urchristenheit noch besser kennen würden. Höchste Bedeutung kommt in der Rückfrage nach dem historischen Jesus den Gleichnissen der synoptischen Evangelien zu. Lehmann spricht in dieser Hinsicht von einer *communis opinio* in der heutigen Exegese. Die Gleichnisse sind nicht nur bezüglich der Form, sondern auch bezüglich des Inhaltes originell, insofern

sie allein bei Jesus zu einem Mittel werden, die Wirklichkeit Gottes und des Menschen vor ihm anzusagen. Im Judentum stehen sie durchweg nur im Dienst des Studiums der Schrift und ihrer Auslegung und wirken darum meist blaß und künstlich. Die Bemühungen, zur Sprache Jesu – von den Gleichnissen abgesehen – vorzustoßen, vor allem von J. Jeremias vorangetragen, haben bereits bemerkenswerte Ergebnisse zeitigt. Bedeutsamer ist vielleicht noch die Eruiierung von Stilformen, etwa dem, was bei J. M. Robinson die existentielle Dialektik heißt. Diese bezeichnet die dialektische Spannung, die in der Basileia-Verkündigung Jesu zwischen der Gegenwart und der Zukunft besteht. Von den Gleichnissen her gewinnt sie ihre Bestätigung und ihr Korrektiv. Auch der schon bei H. Braun (s. oben) erwähnte Bewertungsmaßstab, daß ein Überlieferungsstück sich in den Gesamtrahmen der Anschauungen Jesu einordnen muß, gewinnt an Anschaulichkeit und Überzeugungskraft, wenn man sieht, daß damit die Korrespondenz von Jesu Verhalten und Botschaft gemeint ist. Die damit angesprochenen *ipsissima facta* können um so mehr als solche angesehen werden, wenn sie mit den Grundzügen der Verkündigung Jesu übereinstimmen.

Die lesenswerten kriteriologischen Ausführungen Lehmanns, die man durchweg mit Zustimmung zur Kenntnis nimmt und die über Hirsch hinausgreifend den Standort der gegenwärtigen Forschung charakterisieren, vermitteln den Eindruck, daß die grundsätzliche Skepsis in bezug auf die Rückfrage nach dem historischen Jesus überwunden sein dürfte. Es bleiben noch zahlreiche Aufgaben. „Eine der vordringlichsten Aufgaben für die heutige Jesusforschung ist mit der historischen und theologischen Frage nach dem Verhältnis des urchristlichen Christuskerygmas zum historischen Jesus gegeben. Sie ist nur auf der Basis eines Grundstocks rekonstruierter ‚echter‘ Jesusüberlieferung zu leisten, von dem die Interpretation ausgehen kann. Eine solche – im Zusammenspiel der Kriterien erweiterungsfähige – Basis dürfte mit Hilfe der zusammengestellten Kriterien zu gewinnen sein“ (205).

Ecclesia a Spiritu sancto edocta. Lumen gentium, 53. Mélanges théologiques. Hommage à Mgr. Gérard Philips, Verzamelde Theologische Opstellen aangeboden aan Mgr. Gérard Philips. – Gembloux: Duculot 1970, XXXVII, 600 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Bd 27) bfr 600.–

Mit dem akademischen Jahr 1968/69 schied der für die Theologie und Geschichte des II. Vatikanischen Konzils gleichermaßen verdiente Prof. für Dogmatik an der Universität Löwen, Mgr. Gérard Philips, 70jährig aus dem öffentlichen akademischen Dienst. Aus diesem doppelten Anlaß widmeten ihm Freunde, Schüler und Kollegen unter der Federführung der Herausgeber der Ephemerides eine Festschrift, und zwar unter dem Leitgedanken der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils: „Die Kirche, vom Heiligen Geiste belehrt“. Dieser Titel steht programmatisch für das literarische Werk und die theologische Mitarbeit von G. Philips am II. Vatikanischen Konzil, speziell am Entwurf, an der Beratung und Verabschiedung der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“. Das Literaturverzeichnis, das 438 Nummern von wissenschaftlichen Abhandlungen und Beiträgen zählt, die Dank- und Würdigungsadresse von J. Coppens und der Bericht über die Konzilsarbeit Philips' von J. Grootaers, *Le rôle de Mgr Philips à Vatican II* (343–380) sind ein eindrucksvolles Zeugnis für die theologische Arbeit des verdienten Gelehrten und zugleich ein Stück Konzilsgeschichte, die künftig für das Verständnis des Vaticanum II alle Beachtung verdient. Ebenso sind auch die 30 Aufsätze ein aufschlußreiches Buch für die Tendenzen, Anliegen, Aufgaben und Versuche der gegenwärtigen Theologie. Die Herausgeber haben diese Beiträge in drei Themenkreisen zusammengefaßt: Der Heilige Geist und die Kirche, ihre Ämter und Dienste und der Mensch vor Gott.

1. Unter dem Rahmenthema „Der Heilige Geist“ wurden folgende 13 Beiträge zusammengefaßt:

Kardinal Pietro Parente, „*Spiritus sanctus superveniet in te...*“ (Lc., 1,35) 3–17, eine kurze biblische Betrachtung über die Verkündigung an Maria als Offenbarung der messianischen, göttlichen Sendung Jesu; Mgr. A. M. Charue, *Le Saint-Esprit dans „Lumen gentium“*, 19–39, eine Analyse der pneumatologischen Bemühungen und Aussagen in der Kirchenkonstitution; Y. Congar, *Pneumatologie ou „Christomonisme“ dans la tradition latine?*, 41–63, eine sachkundige

Auseinandersetzung mit dem Vorwurf des „Christomonismus“, welcher der lateinischen Theologie von griechisch-orthodoxen Theologen gemacht wird, – Welche überraschende, polemische Bedeutung kann auch heute noch das „Filioque“ erlangen! –; S. Dockx, *Esprit Saint, âme de l'Eglise*, 65–80, eine kritische Untersuchung der nachtridentinischen Theorie von den „zwei Seelen der Kirche“ und vom Leib-Christi-Sein der Kirche, – Müßte aber diese Kritik nicht auch auf die Unterscheidung von Leib und Seele der Kirche ausgedehnt werden? –; N. Afanasieff, *L'Eglise du Saint-Esprit*, 81–89, ein Resümee und eine Selbstanzeige einer praxisbezogenen und zukunftsorientierten Dissertation, die im Druck ist; J. Salaverri, *El primado apostolico misterio de unidad*, 91–115, eine systematische Zusammenfassung der Lehre des Vaticanum II über den päpstlichen Primat, ein System, das notwendigen begrifflichen Einschränkungen, Differenzierungen und Rücksichten zu wenig Beachtung geben konnte; G. Thils, *La „locutio ex cathedra“ et l'assistance du Saint-Esprit*, 117–126, ein gedrängter Bericht über die Diskussion der Lehre vom unfehlbaren päpstlichen Lehramt auf dem Vaticanum I; L. Malevez, *L'existence chrétienne dans sa relation à l'Esprit*, 127–140, systematische Reflexionen über die Wirksamkeit des Heiligen Geistes im christlichen Leben, die zu weit ausholen, um die konkrete Existenz noch mitzubetreffen; Ph. Delhaye, *L'Esprit Saint et la vie morale du chrétien*, 141–152, ein gedrängtes Exposé der Feststellungen der Kirchenkonstitution über das Pneuma im christlichen Leben und der vergleichbaren thomasischen Aussagen; J. H. Walgrave, *Instinctus Spiritus Sancti. Een proeve tot Thomas-interpretatie*, 153–167, eine kleine theologiegeschichtliche Studie, die jede Fühlungnahme mit der Literatur vermeidet; J. G. Geenen, *Ecclesia a Sancto Spiritu edocta*, 169–199, eine breit angelegte Interpretation der Offenbarungs-Konstitution, ihrer vielfältigen Begriffe, Bilder und Sätze über die Aktion des Heiligen Geistes in der traditio der Offenbarung in der Kirche und durch sie; J. Van Haelst, *Une nouvelle reconstitution de Papyrus liturgique de Dêr-Balizeh*, 201–212, eine vorzügliche Arbeit zum Euchologium des Dêr-Balizeh Papyrus, die aufgrund der Papyruskunde und der Liturgiegeschichte eine neue Ordnung der umstrittenen Texte versucht; J. Lécuyer, *L'Eucharistie et le don de l'Esprit selon Nicolas Cabasilas*, 213–219, Lese- und Interpretationshilfe für die in den „Sources Chrétiennes“ erschienenen liturgiewissenschaftlichen Schriften des Nikolaus Kabasilas († 1363).

2. Der zweite Themenkreis umfaßt 8 Beiträge über die Kirche und das Amt:

K. Rahner, *Die Zukunft der Kirche*, 223–239, skizziert die Ansätze und Grundlagen einer „ekklesiologischen Futurologie“ mit einer eindeu-

tigen zukunftsorientierten, sprich eschatologischen Zielvorstellung. H. Schauf, Die Kirche in ihrem Bezug zum Dreifaltigen Gott in der Theologie des Konzilstheologen Cl. Schrader, 241–258, untersucht die trinitätstheologischen Perspektiven der Kirche bei einem Konzilstheologen des Vaticanum I. S. Tromp, De Ecclesiae Imaginibus in operibus pastoralibus S. Bellarmini, 259–268, greift auf die Ekklesiologie Bellarmins zurück. A. Houssiau, La signification théologique du nouveau rituel des ordinations, 269–280, beschreibt den neuen Ritus der Ordination und das darin bekundete Verständnis des kirchlichen Amtes. O. Rousseau, Divina autem Providentia... Histoire d'une phrase de Vatican II, 281–289, entwickelt die Entstehungsgeschichte des Schlußparagraphe von Nr. 23 der Kirchenkonstitution über die geschichtliche und gegenwärtige Bedeutung der Patriarchatsstruktur der Kirche. G. Alberigo, Una cum patribus, 291–319, bedeutet im Rückgriff auf die vorgängigen Traditionen die kollegiale Entschließungsformel, mit der Papst Paul VI. erstmals die Liturgie-Konstitution (am 4. XII. 1963) verkündete. P. de Haes, Handen opgelegd voor dienstbetoon, 321–342, analysiert das Diakonat im Ganzen des einen, in sich differenzierten kirchlichen Amtes. Abschließend würdigt J. Grootaers S. 343–380 die Konzilsarbeit von Mgr G. Philips.

3. Unter dem Titel „Gott und Mensch“ folgen 9 Aufsätze, die unterschiedliche Themen, insgesamt aber drängende Gegenwartsfragen behandeln:

Bibeltheologische Fragen erörtern: Mgr J. M. Heuschen, Jacob of de Genadevolle uitverkiezing, 389–406, eine bibeltheologische atl Betrachtung über die Jakobsgeschichte Gen. 25–35, und B. Rigaux, La petite apocalypse de Luc (17, 22–37), 407–438, eine exzellente literar-geschichtliche und theologische Exegese. Fundamentale dogmatische Probleme legen dar: P. Schruers, Immanentie en transcendentie van God onze Vader in het licht van het Evangelie, 439–453, Thomas F. Torrance, Theological rationality, 455–473 und C. Balic, De conceptione Christi Domini et scientiis naturalibus, 475 bis 502. Fragen der Ethik, der Spiritualität und Existenz werden diskutiert: A. Dondeyne, Waarheen met de christelijke moraal?, 503–520, erarbeitet einige Unterscheidungen zum Begriff und zur Sache der christl. Ethik. P. Molinari, La santità dei cristiani, 521–546, sammelt die Aussagen der Kirchen-Konstitution des Vaticanum II über die Spiritualität des Christen. N. Garcia Garces, La santísima Virgen y la sagrada Eucaristia, 547–570, erörtert ein konkretes Thema der Frömmigkeit, speziell der priesterlichen marianischen Frömmigkeit. Und Ch. Moeller, Perspectives de théologie et d'anthropologie après le Concile, 571–592, ein Kongreßvortrag aus dem Jahre 1967, in dem wirklich die Probleme und Aufgaben des Christentums für die Welt von morgen lebendig, konkret und zukunftsweisend aufgezeigt werden.

Wie kein anderes Buch ist gerade dieser Sammelband geeignet, die gegenwärtige Lage der Theologie aufschlußreich und kritisch zu bedeuten. Es ist gar nicht zu übersehen, daß die Theologie außerordentlich stark retrospektiv orientiert ist, und zwar nicht im Sinne der theologie- und dogmengeschichtlichen Forschung, sondern im Sinne einer Vergewisserung, faktisch-geschichtlichen Feststellung der gegenwärtigen Theologie. Ein durchdringender Blick in die Geschichte der Theologie wird dadurch ebenso erschwert wie der gültige Ausblick in die Zukunft. In die Zukunft blickt, wer die Vergangenheit durchschaut hat. „L'espérance est la même chose que la réminiscence“ (vgl. S. 592).

Nicht weniger eindrucksvoll demonstrieren die verschiedenen Beiträge das Problem der Einheit der theologischen Aussage in der Differenz der exegetischen, dogmatischen und praktischen Sätze und Urteile. Ein Schulbeispiel dieser Problematik ist die dogmatische, spirituelle und exegetische Auslegung der Verkündigung an Maria, Lk 1,26–38. Der mariologische Beitrag von C. Balic zu dieser Festschrift muß ganz gewiß noch weiter diskutiert werden; er ist sehr bemerkenswert. Die Distanz zur biblischen Auslegung wird aber nicht überbrückt. Die spirituelle Auslegung des Verkündigungsevangelium, wie sie Kardinal Parente und auch G. Garces versuchen, kann sich darum nicht auf eine solide dogmatische Auslegung gründen.

Bochum

Ludwig Hödl

Schechter, Solomon: Documents of Jewish Sectaries, Vol. I: Fragments of a Zadokite Work. Vol. II: Fragments of the Book of the Commandments by Anan. Mit einem Vorwort von J. A. Fitzmyer. — New York: KTAV Publishing House, Inc. 1970. 175 S.

Nach seinen aufsehenerregenden Geniza-Funden hat S. Schechter 1910 die beiden Bände Fragments of a Zadokite Work (Damaskusschrift) und Fragments of the Book of the Commandments by Anan unter dem Obertitel Documents of Jewish Sectaries veröffentlicht. 1970 hat nun J. A. Fitzmyer die beiden Werke in einem Doppelband erneut der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Diese Publikation, vor allem die der Damaskusschrift, ist insofern bedeutsam, als die in den Qumran-

Höhlen gefundenen Fragmente interessante Vergleiche ermöglichen. In einer Einleitung (9–34) gibt Fitzmyer einen Überblick über Schedters Person und Werk und weist auf die inzwischen fortgeschrittene Forschungssituation hin. Dabei geht er besonders auf die Beziehungen zwischen der Damaskusschrift und der Gemeinderegel von Qumran ein. Außer einer Korrektur-Liste fügte er noch eine hilfreiche Bibliographie der seit 1910 erschienenen Spezialliteratur an.

Paderborn

Rudolf Kilian

Schulz, Hermann: Das Todesrecht im Alten Testament. Studien zur Rechtsform der Mot-Jumat-Sätze. — Berlin: Alfred Töpelmann 1969. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Bd 114) X, 208 S. Lw. DM 42.—

Dissertationen des letzten Jahrzehnts haben gezeigt, wie fruchtbar die von A. Alt angebaute Anwendung der sog. formgeschichtlichen Methode auf die atl Rechtsliteratur ist. Nach Gerstenbergers Isolierung der Verbote als eigener Gattung in Alts „apodiktischem Recht“ und Liedkes differenzierten Beobachtungen und Gruppierungen innerhalb Alts „kasuistischem Gesetz“ beweist Schulz die Existenz eines „Todesrechts“ und vermutet als weitere Rechtsform ein „Talionsrecht“. Durch konsequente Anwendung einer Methode hat sich eine neue Sicht des israelitischen „Rechts“ eingestellt; diese Entwicklung dürfte ihr Ende noch nicht erreicht haben.

Während Gerstenberger und Liedke besondere Aufmerksamkeit der formalen Seite widmen, geht Schulz eigene Wege. Auch er beachtet durchaus die Form, unterscheidet jedoch von Stilformen die Rechtsform. Er spricht also von der Rechtsform der Todessätze (= möt yumat-Sätze), wohl weil diese nicht völlig gleich gebaut sind. „Rechtsform“ ist also ein zum Sachbereich gehörender Begriff, und gerade dieser „Inhaltsseite“ gehört des Verf. Interesse, wobei den methodischen Problemen breite Aufmerksamkeit gewidmet wird. Ansatzpunkt ist nämlich die Untersuchung bestimmter Tatbestandsbereiche im Todesrecht, und methodisch präzisiert wird die Frage nach dem Sitz im Leben durch Anwendung rechtsanalytischer und institutionsgeschichtlicher Methoden. Verf. hat völlig recht, wenn er feststellt, daß in diesem Bereich methodisch noch sehr viel offen ist.

Verf. stellt zunächst das enge und andauernde Verhältnis von Prohibitiv- und Todesrecht vom Bundesbuch über das Heiligkeitgesetz bis Deutero-Ezechiel dar, untersucht dann rechtsanalytisch für den Sitz im Leben Gen 26,1–11, das auf die Stammesgemeinschaft als ursprünglichen Ort führt, ferner 1 Köln 21, Jer 26,7ff und Jer 7, die Gesichtspunkte für die Institutionsgeschichte bieten, sieht dann in Lev 18–20 ein Formular, in dem Prohibitiv- und Todessatzreihen verfahrensrechtlich zugeordnet seien und das Vorgänge eines kultischen Gerichtsverfahrens erkennen lasse, und sieht literarische Nachwirkungen im Dt-Ez, der besonders auf Lev 18–20 zurückgreife.

Das Buch zeichnet sich durch subtile Argumentation aus. Eine Fülle von Literatur ist nicht nur zitiert, sondern durchgearbeitet. Es führt weit über den Forschungsstand hinaus. Sein Fortschritt ist in folgenden Bereichen zu sehen: Verf. nimmt sich der vernachlässigten möt yumat-Sätze an, untersucht sie formal und inhaltlich und erkennt eine weitere Rechtsform neben dem kasuistischen Recht und dem Prohibitivrecht; es werden die Tatbestandsbereiche dieser Rechtsform gründlich analysiert. Es wird aufgewiesen, wie vernachlässigt und fruchtbar inhaltliche Analysen des israelitischen Rechts sind. Methodisch werden Wege des Vergleichs und Verhältnisses der Rechtsformen untereinander und zu anderen Überlieferungsgruppen erarbeitet; es werden Präzisierungen zur Feststellung des Sitzes im Leben und dessen Wandel unter dem Gesichtspunkt der Institutionsgeschichte angebracht.

Die formkritische Untersuchung der rechtsanalytisch befragten Texte ist zwar wenig ausführlich und bleibt in traditionellen Bahnen; in den angegebenen Bereichen ist aber vorzügliche Arbeit geleistet worden.

München

Wolfgang Richter

Schmid, Herbert: Mose. Überlieferung und Geschichte. — Berlin: Verlag A. Töpelmann 1968. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 110) VIII, 113 S. Lw. DM 32.—

Verf. schaltet sich mit seiner, im Wintersemester 1967/68 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät zu Mainz als Habilitationsschrift angenommenen Monographie in die gerade während der letzten Jahre wieder lebhaft gewordene Diskussion um die Mose-Gestalt und die Mose-Überlieferung ein. Dabei wählt er nicht den Weg einer forschungsgeschichtlichen Untersuchung wie etwa Eva Osswald (1956) und R. Smend jr. (1959) in ihren Arbeiten über

das Mosebild, sondern den Weg der Überlieferungsgeschichtlichen Methode, der ihn zu originellen und höchst interessanten Ergebnissen führt.

In einem Einleitungskapitel gibt der Autor zunächst einen Überblick über den Forschungsstand der deutschen Schule, in dem er das seit M. Noth gewachsene Zutrauen in die Glaubwürdigkeit der alttestamentlichen, vorab pentateuchischen Mose-Tradition herstellt. Der Gang durch die Forschung veranlaßt den Autor, in seiner exegetisch-überlieferungsgeschichtlichen Untersuchung auf unsichere traditionsgeschichtliche Hypothesen bzw. Koordinatoren, wie etwa die Annahme eines amphiktyonischen Kultes oder ursprünglich getrennter Pentateuchthemen, als Ausgangspunkt zu verzichten, dafür aber geschichtliche, religionsgeschichtliche, sowie geographische Erwägungen und Kombinationen einzubeziehen. Als die „Zeit Moses“ setzt er auf Grund verschiedener Notizen und Gegebenheiten das 13. vordringliche Jahrhundert voraus.

Im Hauptteil behandelt Verf. folgende Themen: Die Routen des Auszugs und der Wüstenwanderung, die Berufung Moses, die Traditionen der Wüstenfestgruppe, das Meerwunder, Sinai und Gottesberg, die Mosegruppe und die Midianiter, Moses Konflikt mit Aron und Mirjam und den Anschluß der Leviten, Moses Konflikt mit Dathan und Abiram; vordeuteronomische Aussagen über Mose außerhalb des Pentateuch, ostjordanische Moseüberlieferungen im Deuteronomium, um mit einer Zusammenfassung (Weg, Werk und Gestalt Moses) zu schließen.

Da der direkte Weg von Ägypten nach Kadesch nur aus Ex 15,25b und Ex 17 zu erschließen, d. h. schwach bezeugt ist, kann diese Route nicht zum allgemeinen Wanderweg erklärt werden. Die Hauptroute führte vielmehr um die Sinaihalbinsel herum nach östlich des Golfes von Akaba gelegenen Örtlichkeiten. Das in allen Routen auftauchende Kadesch darf nicht eliminiert werden.

Der Ort der Berufung des Mose ist nach E der (nichtvulkanische) Gottesberg bei Kadesch, nach J wohl der vulkanische Sinai im midianitischen Bereich östlich des Golfes von Akaba. Nach Ex 3 beauftragt Jahwe Mose einseits, den Ältesten Israels Exodus und Eisodus als Entschluß Jahwes anzusagen, und andererseits, mit den Ältesten den ägyptischen König aufzusuchen und die Entlassung des Volkes zu einem Opferfest in der Wüste zu fordern. Nach elohistischer Tradition (Ex 3,6) hatte Mose am Gottesberg eine Erscheinung des Gottes seines Vaters („der Gott deines Vaters“), womit auf die später in Kadesch (in der Nähe des „Gottesberges“) erfolgte Identifizierung Jahwes als des Gottes einer Exodus-Gruppe mit dem Vatergott einer anderen Exodus-Gruppe angespielt ist, zu deren Religion die Verheißung des Landbesitzes gehört hat. Aron galt ursprünglich nicht als Bruder Moses; er gehörte (nach E) in den Bereich des Gottesberges bei Kadesch.

Aus Ex 3,18b–22 schließt Verf. auf ein Wüstenfest, zu dem die von den Ältesten Israels geführte sog. Wüstenfestgruppe aus Ägypten entlassen worden war. Am Schilfmeeresgehen unbeteiligt, zog sie sogleich nach Kadesch bzw. zu dem dort gelegenen Gottesberg, wo sie zu dem Leviten Aron in Beziehung trat, der ihr Priester wurde. In dieser Gruppe vermutet Sch. u. a. nach Ägypten abgewanderte Leviten, was den Zug nach Kadesch, dem Zentrum der Leviten, leicht erklären kann. Das Passa ist nicht nur nicht identisch mit dem Wüstenfest, sondern sein Ritual ist erst später von der Plagenerzählung her ausgestaltet worden. Die durch die Verweigerung der Entlassung und die Verschärfung der Fronarbeit bedingten Plagen zielen letztlich auf die endgültige Entlassung, die Forttreibung der Gruppe durch Pharao. Mose ist erst später als Beauftragter Jahwes in die Plagenerzählung „eingewandert“.

Das Meerwunder liegt bekanntlich in zwei Rezensionen vor. Nach der jahwistischen Version spielte Mose (historisch recht glaubwürdig) eine untergeordnete Rolle: er schrie am Schilfmeer zu Jahwe um Hilfe. Nach E ist Mose der Wundertäter, der mittels des Jahwestabes die Wasser des Meeres spaltet, worin Sch. keine bloße Steigerung des Wunders sieht, sondern aufgrund von Ex 13,18a (E) unter dem Meer den Golf von Akaba versteht, der nur nach einer Spaltung der Wassermassen hätte durchzogen werden können, was Sch. in der Lokalisierung des Sinai in Nordwestarabien bestärkt.

Die nur von Mose und seiner Schar erlebte Sinaitheophanie der J- und L/N-Schicht ist nicht aus dem Jerusalemer Kult ableitbar und verweist auf einen vulkanischen Berg Nordwestarabiens in Midian, wo Mose Jahwes qôl (Donnerstimme) dem Volk als Mittler interpretierte. Der als Gottes Wohnsitz gedachte (nichtvulkanische) Gottesberg der elohistischen Tradition lag dagegen in der Nähe von Kadesch. Mose hat wahrscheinlich im Auftrag des Priesters Jitro mit seinen Begleitern diesen Berg zu einer Gottesschau und einem (Bundes-)Mahl bestiegen. Die Rolle der (dort geschlossenen) berit (Ex 24,7) bezieht sich auf den Dekalog, wobei „Tun“ und „Hören“ auf kultische und ethische Gebote bzw. Verbote schließen lassen. Das Blut der berit (Ex 24,8) deutet Sch. als „das Blut des Tieres oder der Tiere, die zum Schlachtopfer und zur Speisung (berit) dienten, wodurch eine Verpflichtung in Kraft gesetzt wurde“ (72). Verf. vermutet ein midianitisches Ritual.

Wichtig ist, daß Mose und seine Schar mit der um die Wüstenfestgruppe der 70 Ältesten vermehrten Arongruppe am Gottesberg zusammengetroffen ist, wo durch Mose eine neue Gemeinschaft zwischen Jahwe und dem Volk geschaffen wurde.

Zu Moses Beziehungen zu den Midianitern ist folgendes zu sagen: Mose wurde von seinem midianitischen Schwiegervater bei der Bestimmung von neuen Häuptern über das Volk (Ex 18) beraten, da die Ältesten der Wüstenfestgruppe nicht ohne weiteres Richter über die vereinigten Gruppen werden konnten. Die Wege Moses und der Midianiter trennten sich wohl aufgrund midianitischer Initiative sehr bald wieder.

In der Erzählung vom goldenen Kalb (Ex 32) nimmt Verf. (gegen Noth) einen geschichtlichen Kern an, der darin bestand, daß Mose am Gottesberg (bei Kadesch) gegenüber der durch das (ursprünglich hölzerne) Gottesbild religiös geprägten Arongruppe den bildlosen Jahwekult vom Sinai durchsetzte. Der zu Mose konvertierte ursprüngliche Offenbarungsempfänger Aron wie auch die zunächst nicht als Schwester Arons geltende Prophetin Mirjam werden nach massiven Auseinandersetzungen (Num 12) von dem unvergleichlichen Propheten Mose in den Hintergrund gedrängt. Die zunächst zur Wüstenfestgruppe und ihrem Führer Aron in Beziehung stehenden Leviten haben sich in Kadesch zwar bei den Auseinandersetzungen um den rechten Jahwekult ebenfalls auf die Seite Moses, ihres Stammesverwandten, geschlagen, verblieben aber nachher in der Hauptsache in Kadesch. Erst durch ihre Hinwendung zu Mose wurden sie „zu Vertretern ausschließlichen Jahwekultes“ (93), um diesen mosaïschen Kult vor allem im südlichen Westjordanland zu verbreiten und später auch Moseüberlieferungen zu pflegen.

Die im Kern wohl historische Auflehnung und der ungewöhnliche (wenn auch nicht so spektakuläre) Tod der Rubeniten Dathan und Abiram ist eher im Siedlungsgebiet Rubens, im südlichen Ostjordanland, wo durch Mose eine berit vollzogen wurde (Dt 28,69), als in Kadesch (heutiger Kontext) denkbar.

Die vordeuteronomischen (nichtpentateuchischen) Aussagen über Mose lassen folgende Schlüsse zu: Die Erzählung vom Kultbild zu Dan (Ri 17) sollte die danitische Priesterschaft als levitisch legitimieren, wodurch die Voraussetzung dafür geschaffen war, die dortige Priesterschaft des Jonathan (Ri 18,30) auf Mose selbst zurückzuführen, der dann den ursprünglichen Ahnherrn Levi verdrängte. Neben der dominierenden Auszugstradition, die in zweifacher Version (mit und ohne den Propheten Mose) vorlag, konnte sich die von R. Bach herausgearbeitete „Fundtradition“ (Dt 32,10; Jer 2,2f; Hos 9,10a), die wohl die Einverleibung der aronitischen Wüstenfestgruppe in das Volk Jahwes bei Kadesch reflektiert, in ihrer Eigenständigkeit nicht behaupten. Im Südreich war die Mosetradition stärker; Mose galt als Priester und Mittler bei der Gesetzgebung. Auch die Arontradition konnte sich dort in königlicher Zeit gut behaupten, wohl weil „sich die Zadokiten in Jerusalem aufgrund des Gegensatzes zu den Leviten bereits auf Aron zurückführten“ (100).

Die ostjordanischen Moseüberlieferungen im Deuteronomium bezeugen Mose als Thorahehrer und Mittler der berit am Horeb und im Lande Moab (vgl. Dt 28,69). „Letztere bestand wohl darin, daß Mose ansässige Israeliten auf die Worte Jahwes verpflichtete und damit in das Volk Jahwes eingliederte“ (102). Der Ephraïm wurde überlieferungsgeschichtlich im Ostjordanland zum Nachfolger Moses erklärt. Dadurch und durch die Kombination mit der Landverleihung an die (westjordanischen) Patriarchen entsteht erst der Eindruck vom Tod des Mose an der Schwelle des gelobten Landes. Träger der ostjordanischen Mosetradition sind Leviten im Ostjordanland.

Zum Schluß sucht Verf. seine Ergebnisse in einer auf Weg, Werk und Gestalt des Mose ausgerichteten Gesamtschau zusammenzufassen, wenn er auch um die Gefahr einer möglichen Harmonisierung weiß. Mose hat vermutlich im Namen des ihm am vulkanischen Sinai in Nordwestarabien erschienenen Jahwe zur Flucht aus Ägypten aufgerufen und ist durch die Vernichtung der Ägypter am Meer (d. h. am Sirbonischen See oder im östlichen Deltabereich), die später auf den Golf von Akaba übertragen wurde, wie auch Jahwe selbst legitimiert worden. Bei der Sinaitheophanie ist er der Interpret Jahwes, wobei er seine Schar auf den bildlos zu verehrenden Jahwe verpflichtet. In Kadesch mit der getrennt aus Ägypten entlassenen, sippenverwandten, Jahwe aber bildhaft verehrenden Wüstenfestgruppe und deren kultischen Repräsentanten Aron, sowie mit Mirjam und den Leviten zusammengetroffen, setzte er in harter Auseinandersetzung den bildlosen Jahwekult vom Sinai durch, indem nach der Zerstörung des aronitischen Kultbildes Aron, Mirjam und die Leviten zu ihm konvertierten und auch die Wüstenfestgruppe ganz oder teilweise im Volk Jahwes aufging. Dies wurde durch Mose mittels einer berit am „Gottesberg“ besiegelt, deren soziologisch konstitutiven „Worte“ im wesentlichen mit dem Dekalog identisch waren. Nach fehlgeschlagener Landnahme im Süden des Westjordanlandes zog Mose mit einer kleineren Gruppe ins südliche Ostjordanland, wo

er im Lande Moab dort ansässige Israeliten auf Jahwe und seine Worte verpflichtete. — Die für Israel so bedeutsam gewordene Gestalt des Mose läßt sich schlecht auf eine einheitliche Formel bringen. Die Begriffe „charismatischer Führer“, „Religionsstifter“, „Volksgründer“, „Gesetzgeber“ sind so inadäquat, wie schon die Bezeichnungen Moses als „Priester“ und „Prophet“ im Alten Testament nicht ausreichen. Er ist dies alles als Werkzeug Jahwes, und schon Ex 32,26 erscheint er als Exponent der Ausschließlichkeit Jahwes.

Sch.s Monographie besticht zunächst durch ihre Geschlossenheit, methodische Ausgewogenheit und ihre Vorsicht im Urteil; und doch kann man sich des Eindrucks nicht ganz erwehren, daß die vielschichtigen Probleme der Moseüberlieferung mitunter eine allzu glatte Lösung finden. Es würde den Rahmen einer Rezension sprengen, wollte man alle oben dargestellten Thesen Sch.s eingehend überprüfen. Es seien nur die am problematischsten erscheinenden Ergebnisse kurz kritisch beleuchtet.

Sch. ist höchstwahrscheinlich im Recht, wenn er eine Eliminierung Arons aus Ex 32 (Noth) verwirft und die kultpolitischen Maßnahmen Jerobeams I (1 Kg 12,26–33) nicht als (völlige) Neuerung, sondern als Rückgriff auf alte aronitische Überlieferung unter Beachtung der Jakobtradition von Bethel versteht; denn ein späterer Bearbeiter wird dem sonst so positiv beurteilten Aron kaum ein solch schweres Vergehen unterstellt haben. Ziemlich unwahrscheinlich ist es jedoch, jene alte (nur notdürftig den Gegebenheiten des Stierbildes von Bethel angepaßte) Kultätiologie habe ursprünglich schon von der Vernichtung des Kultbildes berichtet, was für den Bethel-Kult nur deshalb ohne Konsequenzen geblieben sei, weil „diese Tat Moses im Nordreich keine normative Kraft“ gehabt habe (84). Das Naheliegendste ist es doch, daß die Kultätiologie das aronitische Kultbild durchaus positiv bewertete und erst die jetzige Fassung von Ex 32 prophetische Polemik gegen den Stierkult von Bethel widerspiegelt, wie sie etwa und vor allem bei Hosea (4,15, 5,8; 8,4–6 u. ö.) zum Tragen kommt. Falls das Stierbild Arons (wie übrigens wohl auch die Lade) ursprünglich bloß als Piedestal der Gottheit gedacht sein sollte, so hätte Mose trotz des Bilderverbotes in Ex 20,4 (älteste Fassung: Nicht sollst du dir ein Schnitzbild machen!) keinen Anlaß gehabt, dagegen vorzugehen, wohl aber bei der in Ex 32,1.4.8.23 vorliegenden Interpretation, die allzu deutlich von der tatsächlich zu einer Art Götzendienst ausgefertigten Kultpraxis zu Bethel beeinflußt ist.

Geht die Zerstörung des aronitischen Kultbildes durch Mose erst auf spätere Bearbeitung der Tradition zurück, dann logischerweise auch die im gleichen Kapitel (Ex 32,25–29) stehende Notiz von der kämpferischen Parteinahme der Leviten für Mose gegen ihre Brüder. Somit hat sich Sch.s These, Mose habe zu Kadesch gegen Aron und seine Wüstenfestgruppe den bildlosen Jahwekult durchgesetzt, was zur Konversion Arons, seiner Gruppe und der Leviten geführt habe, als fragwürdig erwiesen.

Mit dem überlieferungsgeschichtlich und nicht geschichtlich zu verstehenden Streit zwischen Mose und Aron am Gottesberg ist natürlich auch die Sanktionierung dieser „Konversion“ durch den Jahwebund am Gottesberg fraglich geworden, ja sogar in gewissem Maße die Existenz dieser von der Moseschar zu trennenden „Wüstenfestgruppe“ überhaupt. Zudem erhebt sich die Frage: War das „Wüstenfest“ (Ex 3,18), das die Annahme einer solchen Gruppe nahelegte, nicht doch mit dem Passa identisch, in dem die Gestalt des Mose verankert ist? Daß der älteste, knappe Bericht vom Passa (Ex 12,21–23,27b) traditionsgeschichtlich erst von der weit umfangreicheren Plagenerzählung beeinflußt sein soll und nicht umgekehrt, will nicht recht einleuchten, zumal letztere Erzählung (schon und gerade bei J) allein durch die fortlaufende Verwendung der Botenspruchformel (vgl. Ex 7,17.26; 8,16; 9,1.13; 10,3; 11,4) ein gattungsgeschichtlich späteres Stadium aufweist. Nun wird man Sch. vielleicht zustimmen dürfen, wenn er im Gottesstab des Mose ursprünglich ein („jahwesiertes“) Kampfinstrument Jahwes selbst vermutet (48). Nur fragt man sich aber, ob man aufgrund dessen etwa den Mose, der sich des Gottesstabes bedient, aus der ursprünglichen Plagenerzählung eliminieren darf. Schon die Jahwesierung des (ursprünglich vielleicht magisch verstandenen) Stabes wird komplizierter zugegangen sein, als Sch. ebd. vermutet. Sch. müßte deutlicher zwischen der Tradition des (vielleicht in der Ideologie vom heiligen Krieg „jahwesierten“) Gottesstabes an sich und der Verwendung dieses Traditionselementes im Rahmen der Plagenerzählung des Exodus unterscheiden; d. h. wenn Israel etwa der Auffassung gewesen sein sollte, daß der im heiligen Krieg erschei-

nende Jahwe Israels Feinde mit einem Gottesstab schlägt (vgl. Ps 104,32; 144,5) und dadurch allerlei Plagen über sie bringt, dann konnte es angesichts der Bedeutung Moses durchaus schon von Anfang an der Überzeugung sein, daß Jahwe die Ägypter nicht direkt, sondern durch Mose (also durch Übereignung des Gottesstabes an diesen) geschlagen hat. Ja, selbst wenn Mose aus der Plagenerzählung ausgeschaltet werden könnte, müßte man noch nicht annehmen, es habe gar eine eigenständige Auszugstradition ohne Mose gegeben. Da Mose (im Unterschied zu Aron!) jedoch in der Plagenerzählung aller Rezensionen gut bezeugt ist, erscheint seine Eliminierung zumindest bedenklich.

Weiter will nicht recht einleuchten, daß die Steigerung des Meerwunders in der elohistischen Rezension von Ex 14 (so richtig Sch.) geographisch und nicht theologisch bedingt sein soll; denn gerade E betont die Größe und Erhabenheit Jahwes, die bei den Menschen nur Staunen und Furcht hervorgerufen kann (vgl. Ex 14,31 mit 20,18–20). Sch. leitet wie L. Köhler *b'ērît* vom Stamm *brh* I (essen) ab. Diese Ableitung ist aber, was Verf. offensichtlich nicht mehr berücksichtigen konnte, von W. Baumgartner in der 3. Auflage des Köhlerschen Lexikons (Leiden 1967, 150b) fallen gelassen worden („etym. inc.“), wodurch die oben erwähnte Interpretation des *b'ērît* (Ex 24,8) fraglich wird. Ähnliches gilt von der Verwendung der Fundtradition R. Bachs durch Sch. (99); denn die Annahme einer solchen eigenständigen Tradition ist „nicht ohne Bedenken“ (W. Zimmerli, Ezechiel, Neukirchen-Vluyn 1969, 346).

Die kritischen Bemerkungen können und sollen indes die Bedeutung und den Wert der Monographie Sch.s keinesfalls schmälern. Sch.s Verdienst ist es, unter bewußter Ausklammerung hypothetischer Koordinatoren (etwa: Amphiktyonie-Hypothese oder Annahme ursprünglich getrennter Pentateuchthemen) und kluger Berücksichtigung geographischer, geschichtlicher und religionsgeschichtlicher Elemente ein Mosebild gezeichnet zu haben, das der geschichtlichen Wirklichkeit wahrscheinlich näher kommt als die meisten bisherigen Entwürfe, die, durch die Hypothesen M. Noths bedingt, Mose in das eine oder andere Pentateuchthema einschließen. Man wird in Zukunft Mose aus keinem der großen Pentateuchthemen eliminieren dürfen, falls nicht noch überzeugendere Gründe hierfür beigebracht werden sollten als bisher. — Der Leser legt die Untersuchung Sch.s jedenfalls mit großer Bereicherung aus der Hand, auch wenn er dem Verf. bisweilen nicht oder nicht ganz folgen kann.

Fulda

Lothar Ruppert

Das Neue Testament. Übersetzt und kommentiert von Ulrich Wilckens. Beraten von Werner Jetter, Ernst Lange und Rudolf Pesch. — Hamburg / Köln-Zürich / Zürich: Furche / Benziger / Zwingli Verlag 1970. 928 S. Kunstleder DM 19,80.

Eine Übersetzung des Neuen Testaments stellt immer wieder ein Ereignis dar, auch wenn unsere Zeit nicht gerade Mangel hat an gut eingeführten und anerkannten deutschen Ausgaben. Vorliegende Übersetzung wird vom Verlagsprospekt hervorgehoben als „die erste kommentierte evangelisch-katholische Ausgabe“ und beansprucht so besondere Beachtung. Man weiß um das ökumenische Anliegen, das hiermit berührt wird. Schon seit Jahren sind diesbezügliche Unternehmungen im Gange, ausgelöst durch die von der katholischen Kirche Deutschlands, Österreichs und der Schweiz seit 1962 in Angriff genommene kirchenamtliche Einheitsübersetzung. Schon liegt neben gemeinsamen liturgischen Bibeltexten das Buch der Psalmen ökumenisch vor, der Römerbrief ist abgeschlossen und der Galaterbrief in fortschreitender Bearbeitung. Wer als Mitarbeiter an diesen ökumenischen Übersetzungen beteiligt ist, weiß, was die Aufgabe nicht nur an wissenschaftlicher Überlegung, sondern auch an einführender Rücksichtnahme auf die mit der Schriftdeutung zusammenhängende theologische Lehre und Verkündigung erfordert. Ulrich Wilckens, der bekannte evangelische Exeget, hat für den vorliegenden Band neben zwei evangelischen Theologen auch einen katholischen Exegeten, nämlich Rudolf Pesch, als Berater beigezogen. Genügt für ein solches Unternehmen bloße „Beratung“?

Man wird gewiß dem Vorwort zustimmen, in dem gesagt ist: „Die moderne Bibelwissenschaft hat die Schranken der Konfessionen weithin überwunden und ist so zu einem der wichtigsten Faktoren ökumenischer Verständigung geworden“ (8). Doch wird man angesichts der pluralistischen Aussage der modernen Exegese die Sorge nicht los, ob sie bei aller Bedeutung, die ihr zukommt,

imstande ist, die vermittelnde und verbindliche Grundlage ökumenischen Glaubensverständnisses zu geben. Der aufmerksame Leser wird durch die vorliegende Ausgabe in dieser Sorge bestätigt. Mit dieser Vorbemerkung wollen wir in keiner Weise die Verantwortungsbewußte, wissenschaftlich fundierte Art von Übersetzung und Kommentar in Frage stellen, sondern vor allem das Problem sichtbar machen, an dem die moderne Exegese und demgemäß die ökumenische Bibelarbeit trägt. Es sei versucht, im folgenden anhand von wenigen Beispielen – ohne ausdrücklich in Einzelkritik zu treten – die Ausgabe zu kennzeichnen.

Das Buch ist so angelegt, daß zur einzelnen Schrift des NT jeweils eine einleitende Information gegeben wird, woran sich ohne Zwischenüberschriften der Schrifttext schließt, aufgeteilt in Abschnitte, denen ein kleingedruckter Kommentar zugeordnet ist. Dabei wird zunächst in einer zusammenfassenden Notiz die Aussage des vorausgehenden Textes in wechselnder Hinsicht kenntlich gemacht, während anschließend in kurzen Anmerkungen, quellenkritische Hinweise und Sacherklärungen vorgelegt werden.

Einige Beispiele aus den Einleitungen: Die Zueignung von Mt, „wahrscheinlich gegen Ende des 1. Jahrhunderts“ entstanden, an Matthäus wird auf Papias zurückgeführt, dessen Zeugnis sich nicht auf das vorliegende Mt-Ev beziehen könne, sondern „höchstens auf eine Vorstufe desselben, etwa die vom Evangelisten benutzte Quelle der Spruchüberlieferung (Q)“. Diese Auffassung setzt zugleich voraus, daß Papias bezeuge, daß Mt „in hebräischer Sprache die Worte (Jesus) zusammengestellt habe, die dann jeder so, wie er es vermochte, ins Griechische übersetzte“. Mk ist „kurz nach 70 geschrieben“, Lk „20–30 Jahre später“, die Apg „am Ende des 1. Jahrhunderts“. Dabei wird die Überlieferung, die im Verfasser der beiden Schriften „Lukas, den Arzt, (Kol 4,14; Phm 24)“ sieht, als „sehr unwahrscheinlich“ bezeichnet, da der Verfasser der Apg „weder Paulus persönlich noch auch seine Briefe gekannt“ habe.

Zum vierten Ev wird gesagt: „Den Verfasser... kennen wir nicht. Eine spätere kirchliche Überlieferung sieht in ihm den Jünger Johannes, den wir aus den syn Evv als einen der vier vertrautesten Jünger kennen... Größere Wahrscheinlichkeit kommt einer Nachricht aus der ersten Hälfte des 2. Jahrh. zu: ein angesehener Christ in Ephesus mit Namen Johannes ist der Verfasser“.

Bei den Paulusbriefen vermißt man einen einleitenden Überblick über Person und Briefe. Röm wird als „eine Wiederholung des Galaterbriefes“ bezeichnet. Bei 1 Kor neigt der Herausgeber zu einer Verteilung auf ursprünglich zwei Briefe, wobei er 6,1–20; 10,1–22; 15,1–58 dem in 5,9 bezeugten Brief zuteilen möchte. Ebenso sieht er in 2 Kor eine Kompilation von vier verschiedenen Briefen, auch in Phil werden mehrere Briefe angenommen. Von Eph ist gesagt, daß er „als selbständige Arbeit eines Paulusschülers“ entstanden sei, der „unter Verwendung des ihm vorliegenden Kolosserbriefes und anderer verwandter Überlieferungen eine theologische Erbauungsschrift verfaßt habe“. Bei Kol wird die „paulinische Autorschaft“, wenn auch mit Vorbehalt, befürwortet. Paulus sei zur Zeit der Abfassung des Briefes in Ephesus in Haft gewesen. In der Einleitung zu 1 Thess liest man „Thessalonich“, während bei 2 Thess und 2 Tim 4,9 „Thessalonike“ steht, wie ähnlich „Makedonien“ (724) und auf der nächsten Seite „Mazedonien“. – Beispiele für eine nicht einheitliche Schreibung der Eigennamen. S. 11 ist zwar vermerkt, daß für die Eigennamen die „Loccumer Richtlinien“ zugrundegelegt seien, aber das ist nicht konsequent eingehalten, wenn man z. B. durchweg „Kapernaum“, „Passa“ u. ä. liest.

Die Pastoralbriefe, „nicht Briefe des Paulus, sondern Sendeschreiben eines Kirchenführers aus späterer Zeit“, werden in den „Anfang des 2. Jahrh.“ eingeordnet. Bei Phm wird eine Gefangenschaft des Apostels in Rom befürwortet, während der mit ihm eng verknüpfte Kol, wie oben gezeigt, mit einer „Haft in Ephesus“ verbunden wird. Jak, eine „Lehrschrift“ von einem „späteren christlichen Lehrer“, „darf nicht vor dem Ende des 1. Jahrh. angesetzt werden“. 1 Petr hat „wahrscheinlich ein uns unbekannter Christ aus der Gemeinde in Rom“ zur Zeit Domitians und Traians verfaßt. 2 Petr wird „um die Mitte des 2. Jahrh.“ angesetzt. Auch der Judasbrief wird dem 2. Jahrh. zugewiesen. Als Verfasser der Apk wird ein „hochangesehener Prophet“ angenommen, der für die Gemeinden Kleinasiens „ein Mann von außerordentlicher Autorität war“.

Der Übersetzungstext zeigt im Unterschied zu den modern gewordenen paraphrasierenden Übertragungen eine am

Grundtext bleibende Wiedergabe in sachlicher Formulierung, die sich bei einem stark wechselnden Sprachcharakter nicht scheut, gelegentlich Anleihe zu machen bei schon eingeführten guten Übersetzungen. Wiederholt sind herkömmliche Formulierungen, die in das deutsche Sprachgut eingegangen sind, unnötig ausgeschieden und ersetzt z. B. „Bactrog“ statt „Scheffel“ (Mt 5,15 u. a.). Eine besondere Aufgabe hat sich der Übersetzer gestellt, insofern er das von der Bibelsprache kaum zu lösende Wort „Fleisch“ fast durchweg zu umschreiben sucht. Dadurch ergeben sich Übersetzungen, die nicht nur gewunden sind, sondern auch den Sinn einer Aussage verschieben. Das fühlt man besonders Röm 8,3–9. Die Wiedergabe von „Fleisch“ mit „Selbstsucht“ ist kaum brauchbar. Der Übersetzer fühlte selbst das Ungenügende, wenn er im Kommentar den ganzen Text in wörtlicher Übertragung unter Verwendung des Wortes „Fleisch“ anführt.

Einige Proben ungewohnter oder fragwürdiger Formulierung seien vorgelegt: Mt 2,2 werden die „Magier“ als „Gelehrte“ (im Kommentar als „heidnische Gelehrte“) vorgestellt; Mt 5,3: „Selig, die arm in sich selber sind“; Mt 5,4: „Selig, die über Leiden klagen“; Mt 7,17 ist vom „morschen Baum; die Rede, in der Parallelstelle 12,33 richtiger vom „schlechten Baum“; Mt 7,29: „göttliche Vollmacht“, statt einfach „Vollmacht“; Mt 16,22 das Petruswort: „Gnade dir Gott, Herr“; Mt 18,7: „Wehe der Welt, wo immer Menschen zu Fall kommen“ (das Wort „Ärgernis“ ist an allen Stellen vermieden); Mt 18,21f sagt Petrus: „Ist beim siebenten Mal die Grenze erreicht? Jesus sagte zu ihm: Ich sage dir: Nicht beim siebenten, sondern beim siebenundsiebzigsten Mal!“ Will denn Jesus überhaupt eine Grenze setzen? Mt 21,32: „Johannes ist zu euch auf dem Wege der Gerechtigkeit gekommen“; Mt 23,11: „Größe vor anderen kann es bei euch nur geben im Dienst für andere“ (statt einfach: „der Größere unter euch soll eurer Diener sein“); Mt 27,12: „Das sagst du!“;

Mk 3,17: „Boanerges“, das heißt „Donnerkeile“; Mk 14,24: „Das ist mein Blut, vergossen für viele, um den Gottesbund zu bekräftigen“ (in der Anmerkung steht die wörtliche Übersetzung); Mk 15,19 ist „Kalamos“ mit „Rohr“ übersetzt, Mt 27,29 mit „Rohrstock“;

Lk 1,2 ist „Diener des Wortes“ wiedergegeben mit „Sachwalter der Verkündigung“; Lk 1,34: „Wie soll das geschehen können? Ich habe ja doch mit keinem Manne Umgang!“; Lk 2,51 anstelle des einfachen: „War ihnen untertan“: „Lebte in Unterordnung unter ihren Willen“; Lk 7,25: „Leute mit großem Lebensstil“;

Joh 3,30: „Er muß (wie die Sonne) zunehmen, ich (wie der Mond) abnehmen“ (die Übersetzung arbeitet zu viel mit Klammern, Ausrufezeichen u. dgl.); Joh 4,29: „der mir alles, was ich getan habe, auf den Kopf zugesagt hat“;

Apg 2,10 erscheint zweimal das Wort „Juden“, so daß der Sinn sich ändert; Apg 5,1 fehlt der Name „Sapphira“; Apg 6,1 müßte „Hellenisten“ stehen statt „Griechen“; Apg 13,38: „Rechtskraft des Gesetzes“;

Röm 6,17b ist unübersetzt als „Einschub von nachpaulinischer Hand“; ebenso fehlt Röm 7,25b, von dem die Anmerkung sagt: „Dieser Satz ist wahrscheinlich von einem späteren Leser an den Rand geschrieben worden und dann in den Paulustext selbst hineingeraten“; Röm 8,23: „die wir den Geist als Vorschub (auf die künftige Herrlichkeit) empfangen haben“; Röm 15,7: „Nehmt euch einander an“ (statt „nehmt einander an“);

1 Kor 1,20b: „Wo in dieser Welt könnte jemand mit Worten Recht behalten?“; 1 Kor 1,22: „Während die Juden Bestätigungen fordern“; 1 Kor 3,3: „Dazu seid ihr noch zu sehr in eurem Eigensinn befangen... eigensüchtige Leute, die sich sehr menschlich aufführen“; 1 Kor 3,6: „Ich habe gepflanzt, Apollos hat begossen. Aber Gott ist es, der die Saat hat aufwachsen lassen“ (eine „Saat“ wird nicht „gepflanzt“); 1 Kor 4,2: „Von Verwaltern wird ja überdies auch gefordert, daß man sich auf sie verlassen kann“ (gemeint ist, daß die Verwalter selbst Anspruch erheben, als verlässig anerkannt zu werden); 1 Kor 4,13: „Zu Sündenböcken für alle Welt sind wir geworden“; 1 Kor 7,28b: „nimmt künftige Nöte in Kauf“; 1 Kor 7,36: „Wenn einer gegenüber seinem Mädchen unehrenhaft zu handeln glaubt, weil er es anders nicht aushalten kann und es so einfach geschehen muß – so soll er tun, was er will“; 1 Kor 12,10 und 14,13.26 ist „Glossolalie“ umschrieben mit „Reden in himmlischer Sprache“.

Derartige, bei einer ersten Lektüre notierte Proben wollen nicht einseitig den im allgemeinen bemühten Stil der Übersetzung ins-

gesamt in Frage stellen. Doch sie vermögen den Eindruck, den man aufgrund des Vorworts erwartet, zu stören. Aus den weiteren ntl Schriften sei nur noch erwähnt der Kyrios hymnus Phil 2,6–11 mit der wenig glücklichen Formulierung 2,7: „hat sich dessen entblößt, um in ein Sklavendasein einzutreten, so wie es die Menschen leben, ihnen gleich“; dazu Hebr 11,1: „Glaube aber, das ist die Wirklichkeitsgrundlage für das, worauf man hofft, der Nachweis von Dingen, die man nicht sehen kann“.

Aus dem Kommentar seien vor allem einige für die ökumenische Theologie interessante Themen herausgegriffen.

Zu Mt 1,18–25 lesen wir: „Der Glaube an Jesus Christus als den Sohn Gottes bedurfte an sich nicht der Aussage von seiner wunderbaren Geburt (vgl. Röm 1,3f). Wo das Motiv auftaucht, klingt der Wortlaut der Weissagung Jes 7,14 an... So hat Mt in dieser Geschichte das überlieferte alte Bekenntnis von Jesus, dem Davidsohn und Gottessohn (Röm 1,3f) im Blick auf die Weissagung Jes 7,14 interpretiert“ (17f). Man vergleiche, was zu Lk (216) gesagt wird, besonders aber zu Mk 6,1–6 (149): „Hier liegt eine alte Überlieferung zugrunde, die die besondere Anschauung von der Jungfrauengeburt Jesu noch nicht kannte. Danach war Jesus ein Sohn Josephs und Marias, genau wie seine leiblichen Brüder und Schwestern. Und als seine Vaterstadt gilt ganz selbstverständlich Nazareth; von der Davidstadt Bethlehem als seinem Geburtsort ist hier nichts bekannt“. Zu Joh 1,13 (312) ist vermerkt: „Das Johannes-evangelium weiß von einer Jungfrauengeburt Jesu nichts (vgl. 6,42; 7,26–28)“.

Zu Mt 16,19 (76) ist gesagt: „Diese Vollmacht des Petrus ist freilich nicht allein ihm vorbehalten; sie ist der Gemeinde als Ganzes überliefert (vgl. 18,18; Joh 20,23)“. Nicht klar ist die Notiz zu Mt 19,10ff (85): „V 10–12 sind von Matthäus hinzugefügt“. Läßt Mt 21,8 wirklich und bewußt „Jesus auf die beiden Tiere aufsitzen“?

Mit Interesse liest man S. 148 zu Mk 5,21 (Erweckung der Jairustochter); „So sehr der Erzähler in dieser Geschichte Jesus als Herrn über den Tod in unvergleichlicher Kraft und Hoheit hervortreten läßt, so gehörte doch die Möglichkeit solcher Wunder zum allgemeinen Weltbild seiner Zeit. In der jüdischen und griechischen Umwelt sind ähnliche Taten mit entsprechendem Anspruch von anderen Wundertätern erzählt worden. Erst wir Heutigen können sie kritisch mit den biblischen Berichten vergleichen; und im Horizont unserer Welterfahrung gelten sie uns allesamt als unglaublich. Gleichwohl bleibt die religiöse Aussage auch heute zu hören und zu bedenken, auf die es den nachchristlichen Erzählern mit diesen Geschichten ankam: Der Glaube an Gott darf Vertrauen auf die Allmacht des Schöpfers setzen, daß er über alle Grenzen menschlichen Vermögens und Verstehens hinaus aus dem Nichts die Welt und aus dem Tode neues Leben zu schaffen vermag. Die biblischen Wundergeschichten sind darum allesamt Bilder solchen Glaubens“. Mit dieser Vorentscheidung sind alle späteren Aussagen zu Wundern Jesu zu werten, auch wenn die jeweilige Formulierung das zunächst nicht merken läßt, wie z. B. zu Lk 7,11–17 oder zu Joh 10,40–11,54. Es ist hier nicht der Ort für grundsätzliche Stellungnahme.

Zu Joh 2,1–12 ist gesagt: „Wahrscheinlich sieht der Evangelist in der ihm überlieferten Wundergeschichte einen symbolischen Sinn“. Zu Apg 5,1–11: „Diese Geschichte ist eine Lehrererzählung, die vielleicht einmal den Zweck hatte, Katechumenen den Ernst des Glaubens einzuschärfen“. Zur Bekehrungsgeschichte des Apostels Paulus Apg 9,1–19 ist vermerkt: „Lukas kannte diese Geschichte aus der Paulusüberlieferung der nachpaulinischen Zeit, die aus den schlichten Hinweisen des Paulus selbst (1 Kor 15,8–10; Gal 1,15); Röm 1,1) eine erbaulich-beispielhafte Erzählung... gestaltet hat“. Gerade die Apg ist in ihrem Kommentar reich an derartigen Auskünften über die Entstehung einzelner Berichte, meist mit negativen Akzenten hinsichtlich der geschichtlichen Grundlage.

Zum Römerbrief findet sich S. 499f wohl eine breite Erörterung über den Begriff „Gottes-Gerechtigkeit“, aber eine nur ungenügende Deutung dessen, was Paulus unter „Glaube“ versteht. Bei Röm 7 vermißt man ein klärendes Wort über das „Ich“ der Aussage. Wir müssen es uns versagen, weitere Beispiele vorzulegen.

Eine Frage nur noch: Ist es nötig, die biblische Stundenzählung nach unserer heutigen Uhr anzugeben? Dies geschieht allerdings nicht konsequent. Bei Joh 4,6 lesen wir noch die „sechste Stunde“, bei Apg 3,1 die „neunte Stunde“. Warum hat man für die Schriftzitate die schwer lesbaren „Kapitälchen“ verwendet?

Eichstätt

Josef Kürzinger

Seethaler, Paula: Die vier Evangelien. Eine praktische Lesehilfe. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1970. XX, 254 S. kart.-lam. DM 20.–

Dieses Buch, zuverlässig in der Auslegung, erwachsen aus der praktischen Bibelarbeit, kann seinen Kreis von Lesern gewinnen in Gruppen mittlerer Bildungsschichten: im Noviziat, in Missionsgruppen, in der Erwachsenenbildung. Dort wird es gute Dienste leisten. Die Verf. erläutert nacheinander die Abschnitte der Synoptiker und des Johannesevangeliums, allgemeine Einführungen in die einzelnen Evangelien sind vorangestellt.

Für eine zweite Auflage aber empfiehlt sich die Überlegung, ob nicht wenigstens bestimmte Abschnitte wie: Wundererzählungen, Passion synoptisch angeordnet geboten werden sollten. Für die moderne Unterweisung kann man heute auf synoptisches Arbeiten nicht verzichten. Es hätten sich dann auch unnötige Wiederholungen vermieden, zudem wäre die Besonderheit eines Evangelisten deutlicher zutage getreten. Auch die Einleitungen sollten übersichtlicher sein (Vorschlag: nach Christologie, Jüngerschaft usw. zu gliedern). Ein besonderer Absatz über traditionsgehistorisches Werden (Schichten; Sitz im Leben) dürfte heute auch nicht mehr fehlen. Die Verf. gibt zwar hin und wieder diesbezügliche Hinweise, die sich jedoch im Ganzen verlieren.

Zur Einzelauslegung: Die Perikopen werden im ganzen knapp und den Kontext berücksichtigend behandelt. Natürlich bleibt bei einem so umfassenden Werk nicht aus, daß die Auslegungen einmal zu knapp, einmal zu wortreich ausfallen. Zu kurz besprochen wurde m. E. etwa die bei Mk wichtige Perikope des geheilten Bartimäus. Es ist der Verf. entgangen, daß hier das beim Evangelisten im Zusammenhang mit den Leidensankündigungen aufklingende Thema des „Weges“ mündet. Der Geheilte folgt Jesus (zur Beschämung für die Jünger) auf „dem Wege“ nach (Mk 10,46–52). Dürftig ist die Auslegung besonders bei Johannes 19. Mit einem Satz werden Perikopen wie v. 25ff oder das für Johannes sehr wichtige Kreuzeswort „Es ist vollbracht“ erledigt. Joh 19,25ff muß unbedingt auf 20,11–18 hin beleuchtet werden (es ist ein Bogen); das Kreuzeswort in seiner Auffälligkeit sollte noch mehr unterstrichen werden (evtl. unter Hinweis auf Ps 22; Mt/Mk bringen den Anfang; Joh zitiert frei den Schluß des gleichen Psalms!).

Bei der Johannes-Einleitung fehlt der Hinweis auf die Konzentration des einen Jesustitels: „der Sohn“ und die Bemerkung, daß es bis zu Joh 20 (abzüglich der Abschiedsreden) nur für ihn den „Vater“ gibt. Diese Anmerkungen mögen genügen. Vielleicht wird die Verf., da sie jetzt selber ihr Buch in nötigem Abstand zu sehen fähig ist, zukünftig etwas mehr „Landschaft“ in ihr Werk bringen. Ihre hoffentlich zahlreichen Leser werden es ihr danken.

Münster

Helga Rusche

Atlas zur Kirchengeschichte. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. von Hubert Jedin, Kenneth Scott Latourette, Jochen Martin. Unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter bearb. von Jochen Martin. Mit 257 mehrfarbigen Karten, Plänen und Kartogrammen, zahlreichen Tabellen, Kommentaren und einem ausführlichen Register. – Freiburg – Basel – Wien: Herder 1970 83*, XXXVIII, 152 S. Lw. Subskr. DM 122.50

Die Notwendigkeit und Dringlichkeit eines umfassenden Kartenwerkes für die Kirchengeschichte, das den neuesten Stand der Forschung wiedergibt, steht ohne Zweifel fest. Der alte Heussimulert (Tübingen³ 1937) oder C. Streits Atlas Hierarchicus (Paderborn² 1929) sind, sobald man ins Detail geht, so unzuverlässig, daß sie oft mehr in die Irre führen, als weiterhelfen; zudem entsprechen sie unserer heutigen weltweiten und ökumenischen Problemstellung nicht mehr. Was erwartet man von einem wissenschaftlichen Atlas dieser Art? Er soll der Veranschaulichung dienen und einen raschen Überblick bieten. Er soll aber auch möglichst viele Einzelheiten in exakter, quellenmäßig nachgewiesener Detailforschung erfassen und zu einem Gesamtbilde auf solider Grundlage formen. Es ist wie bei einem Mosaik, nur noch viel schwieriger, weil nicht ein einzelner Künstler das Bild gestalten kann, sondern ein ganzes Team von Spezialisten erforderlich ist, um zuerst einmal die Steinchen zu entdecken und zu präparieren, bevor sie eingefügt werden. Die Leistung des Bearbeiters wird dadurch nicht geschmälert, daß man die Arbeit der Spezialisten hervorhebt. Auf ihr beruht die Zuverlässigkeit des Gesamtwerkes. Es ehrt den Bearbeiter, J. Martin, daß er trotz aller aufgewandten Mühe und Sorgfalt, die man ihm wahrhaftig bescheinigen darf, um die notwendige Begrenztheit des Unternehmens weiß; „denn

nichts offenbart Lücken in der Forschung deutlicher als der Zwang, Tausende von Einzelinformationen schwarz auf weiß festzuhalten“. So fällt die Lückenhaftigkeit im Grunde auf die Forschung zurück.

Es soll hier nicht unsere Aufgabe sein, diesen oder jenen Fehler im Detail herauszustellen; das hieße Eulen nach Athen tragen und Beckmesserei betreiben. — Nebenbei gesagt, haben meine Kontrollen, etwa an den Konfessionskarten Nr. 73 und 76, keine Irrtümer feststellen können. — Hier geht es darum, das Werk als solches vorzustellen. Neuartig ist die weltweite Ausrichtung, die nicht nur den gewohnten lokalen und nationalen, sondern auch den europäischen Rahmen sprengt und den ökumenischen Charakter dadurch unterstreicht, daß z. B. den orthodoxen Kirchen und den zahlreichen protestantischen Gemeinschaften ebensolcher Raum gewährt wurde wie der katholischen Kirche; dadurch gewinnt man zum erstenmal einen Überblick über die Geschichte des Christentums schlechthin und nicht nur einer Konfession. Dies war nur dank der Zusammenarbeit mit dem Ökumenischen Rat zu erreichen, wenn auch unter größten Schwierigkeiten angesichts der verwirrenden Vielzahl von christlichen Denominationen, die vielfach zahlenmäßig nicht zu erfassen sind. So stellen diese Karten wirkliches Neuland dar; angefangen von Karte 111 (Alt-katholische Kirche) bis 152 (Genese des Ökumenischen Rates der Kirchen) geben sie eine gute Grundlage für jedes ökumenische Gespräch ab, das nicht nur theoretisch und rein dogmatisch geführt werden soll, sondern den konkreten Hintergrund des Gesprächspartners mit ins Auge faßt. Dabei sind die schematischen Darstellungen sehr geeignet, dem Außenstehenden einen Einblick in die inneren Strukturen der verschiedenen Kirchen zu geben. Ist doch zumeist der Aufbau einer solchen Kirche schwer durchschaubar. So mögen Nichtkatholiken die Schemata der Kurie in Rom (108 und 109) ebenso dankbar begrüßen wie Katholiken etwa die schematischen Darstellungen der russisch-orthodoxen und der griechisch-orthodoxen Kirchen (110 und 133), die einem selbst bei einem Besuche im Lande oft rätselhaft bleiben. Höchst aktuelle Bedeutung haben die Schemata, die die nachkonziliaren Organisationsentwürfe innerhalb der katholischen Kirche zum Gegenstande haben (136/137); sie können im Unterricht und in der Erwachsenenbildung gute Dienste leisten.

Für den Kirchenhistoriker vom Fach sind die geschichtlichen Karten besonders wertvoll. Man kann sagen, daß sie durchweg alle, dem Stande der Forschung entsprechend, einen weit höheren Grad an Sicherheit aufweisen, als dies in früheren Kartenwerken der Fall gewesen ist. Das gilt für die von J. Martin hauptsächlich gezeichneten frühchristlichen Karten ebenso wie für die späteren. Ein wenig zu kurz scheinen mir die allgemeinen Übersichtskarten gekommen zu sein. So vermißt man die Darstellung Europas oder des Reiches, etwa in karolingischer Zeit oder im 11. Jahrhundert; diese Lücke ist besonders in der Reformationszeit spürbar, die mit nur einer Übersichtskarte allgemeiner Art vertreten ist (73).

Aus der Einzelforschung erwachsen und für die weitere Forschung im Einzelbereich gedacht sind die sehr sorgfältig zusammengestellten, recht zahlreichen Darstellungen einzelner kirchlich-religiöser Bewegungen des Mittelalters. Die Übersichten über die Klöster im Frankreich bis 788, über die Klosterreform der Cluniacenser (47ff), über die Verbreitung der regulierten Chorherren bis 1250, der Zisterzienser (52ff) und zahlreicher anderer Orden sind für den Historiker wertvolle Arbeitsinstrumente, weil sie sehr zuverlässig gearbeitet sind. Von der gewaltigen Bedeutung, die die Franziskaner und die Dominikaner im Mittelalter gehabt haben, kann man sich eine ungefähre Vorstellung machen, wenn man die Karten S. 58 und 59 genauer angesehen hat. Der Islam zu Beginn der Kreuzzüge (43), die häretischen Bewegungen im Hochmittelalter (57, vier Karten) oder die Geschichte des Kirchenstaates in vier Einzelkarten (33), die Kreuzzugsbewegungen (60) und die von Odilo Engels erarbeitete Karte über die Obedienzen des großen abendländischen Schismas, sie alle sind mit gleicher Akribie erstellt und kartographisch geschickt und übersichtlich dargeboten.

Dazu kommen die dem ganzen Werke vorangeschickten kurzen, einführenden Kommentare (13*–83*). Auf knappstem Raume enthalten sie in gedrängter Fülle nicht nur alle notwendigen Informationen, um die entsprechenden Karten voll ausschöpfen zu können, sondern geben darüberhinaus auch bisweilen eine Übersicht über die Bewegungen selbst, wie z. B. der Kommentar von O. Engels zum Schisma (48*–52*), der einer eigenen Abhandlung mit neuen Perspektiven gleichkommt. Den Löwenanteil an

diesen Kommentaren hat zweifellos wieder J. Martin. Daneben aber kommen Spezialisten wie E. W. Zeeden (mit zehn Beiträgen), M. Lacko S. J. (mit neun Beiträgen) und O. Engels (mit drei Beiträgen), um nur diese wenigen aus der Zahl der 70 Mitarbeiter zu nennen.

Insgesamt ist mit diesem Atlas kein Wunderwerk, aber ein ganz großer Entwurf eines Meisterwerkes gelungen, das man bei aller Selbstbescheidung, die die Herausgeber und Bearbeiter üben, als wissenschaftliche Leistung ersten Ranges bezeichnen kann. Wenn man mit einem solchen Unternehmen warten wollte, bis alles perfektionistisch dargeboten werden kann, käme es nie zustande. Darum nimmt man kleinere Unzulänglichkeiten gerne in Kauf. Dem Verlage Herder gebührt Dank auch dafür, daß er das Risiko nicht gescheut hat.

Freiburg i. Br.

August Franzen

Kunze, Konrad: Studien zur Legende der heiligen Maria Aegyptiaca im deutschen Sprachgebiet. — Berlin, Bielefeld: Erich Schmidt Verlag 1969. 220 S. (Philologische Studien und Quellen. Hrsg. von W. Binder, H. Moser, K. Stackmann. Heft 49). Kart. DM 29.—

Drei griechische Berichte bezeugen, daß sich — wohl in der 1. Hälfte des 6. Jhs. — eine Frau in die Jordanswüste zurückzog, wo ihr der Abt Zosimas begegnete. Um diesen dürftigen geschichtlichen Kern rankten sich geläufige Legendenmotive: Buße nach einem Sündenleben (Magdalena-Motiv!), Wandel über den Jordan, Schaukeln des Grabes durch einen Löwen, u. andere. Eine um 600 in Palästina entstandene griechische Vita läßt die Maria in Ägypten beheimatet sein, will auch ihren Todestag kennen (2. 4. 432). Seit her genießt sie als Maria Aegyptiaca liturgische Verehrung. Als nach dem Einfall der Perser in Palästina um 614 Vita und Kult mit den Flüchtlingen ins Abendland (Italien) kamen, erlebte die griechische Vita im romanischen Raum lateinische Übersetzungen. Diesen hat nun die vorliegende Arbeit erstmals eine sprachliche Darstellung der Legende im deutschen Sprachgebiet zugesellt.

Der Verf. will keine Geschichte der Verehrung dieser hl. Maria, sondern eine sprachliche Untersuchung der Legende bieten. Dabei stellte sich heraus, daß es nur zwei vollständige lateinische Übertragungen gibt: die Version M, eines unbekannten Verfassers (in Spanien) und die lateinische Übersetzung P, die Paulus Diaconus um 876 anfertigte. Ein aus diesen beiden Versionen zusammengesetzter Text (MLA) ist nur im deutschen Sprachgebiet seit dem 10. Jh. in 26 Hss., deren Abhängigkeitsverhältnisse der Verf. untersucht, anzutreffen, wurde jedoch in Frühdruk über ganz Europa verbreitet.

Die Legende wurde in Hymnen behandelt und in Predigten ausgenutzt (von Abraham a S. Clara, † 1709). Dichtungen (das „Väterbuch“ u. das „Märterbuch“) dienten dem Lobpreis Gottes und der Gottesmutter; erst seit dem 13. Jh. finden sich im deutschen Sprachbereich auch Dichtungen zur Verehrung der Maria Aegyptiaca. Gegen Ende des 14. Jhs. nahm die Legende den Weg in die ungebundene Sprache, vor allem in der „Legenda aurea“, wozu als deutsches Gegenstück die weitverbreitete Sammlung: „Der Heiligen Leben“ (Passional) trat.

Erwähnt ist die Legende in H. Schedels „Weltchronik“ und in der „Himmelsleiter“ (Scala coeli) des französischen Dominikaners Gobius. Als erster Deutscher schuf Eobanus Hessius († 1540) ein Gedicht über die Heilige in antiker klassischer Form.

Die „Magdeburger Zenturien“ teilen die Legende nach den „Vitae patrum“ zwar kurz mit, lassen jedoch jedes Wunder fort. Dies führte zu zahlreichen katholischen Gegenschriften. Georg Witzel († 1573) nahm eine versöhnliche Haltung ein. Der Karthäuser Surius († 1541) begegnet in seiner Sammlung „Heiligenleben“ der protestantischen Kritik durch eine philologische Bereinigung des Textes und wurde so ein Vorläufer der Bollandisten. — Die Barockdichter Bidermann († 1639) und Balde († 1668) haben Marias Reue als einziges Motiv herausgegriffen.

Aus dem deutschen Sprachgebiet liegen zwei lateinische dramatische Fassungen vor: ein zu Anfang des 17. Jhs. (vielleicht in der Steiermark) entstandenes Drama in fünf Akten, und ein Melodrama (1724), das erstmals das Gute im Herzen der Sünderin aufdeckt und ihren Sieg über das Böse durch Hinwendung zum leidenden Heiland darstellt, wie denn dieses Melodrama auch eigens als feierlicher Abschluß der Palmsonntags-Meditationen über die Leidensgeschichte gedichtet wurde. — Im 19. Jh. findet sich die Legende in zahlreichen unbedeutenden Fassungen in Heiligenkalendern und Erbauungsschriften. Von den Dichtern griff nur Goethe die Legende auf in der Schlußszene des Faust.

In einem umfangreichen Anhang (46 S.) stellt der Verf. neben einem Literatur-, Namen- und Sachregister die Hss. der lat. Übersetzungen nach Jahrhunderten und zum Schluß nochmals nach Fundorten geordnet zusammen.

Die vorliegende Arbeit ist der erste Versuch einer sprachgeschichtlichen Darstellung der Maria Aegyptiaca-Legende im deutschen Sprachgebiet. Der Verf. konnte aus der Erfassung die Entstehung und Sinnrichtung der Legende feststellen. Er hat die reiche, auch entlegene Literatur ausgenutzt und nach den Quellen gefragt; er hat über hundert griech. Hss. festgestellt, diese untersucht, verglichen und quellenkritisch gewertet. Die Arbeit leistet wichtige Forschungsbeiträge; sie betrifft Germanistik und Theologie und zeigt die innige Verflechtung von Literatur und Religion im Mittelalter. Der Verf. verbindet philologische Untersuchungen mit inhaltlicher Betrachtung und bietet so das Muster für die wissenschaftliche Untersuchung einer Legende.

Paderborn

Heinrich Schauerte

Janota, Johannes: Studien zu Funktion und Typus des deutschen geistlichen Liedes im Mittelalter. — München: Beck 1968. X, 307 S. (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, 23) br. DM 44.—

Die Untersuchung von J. ist eine von Hanns Fischer angeregte, leicht überarbeitete Tübinger Dissertation vom Jahre 1966. Sie will prüfen, in welchem Umfang und in welcher Funktion deutsche Lieder in Verbindung mit dem Gottesdienst des Mittelalters gesungen wurden.

Als Maßstab für die Zugehörigkeit zur Liturgie verwendet der Verf. die Definition der Liturgie durch Pius XII. und wandelt sie für das Mittelalter insofern ab, als er an die Stelle der päpstlichen Autorität die Autorität der Bischöfe setzt (5–32). Von den beiden Kriterien, die über die Zugehörigkeit zur Liturgie entscheiden sollen, Bezeugung in liturgischen Büchern und Übereinstimmung mit der bischöflichen Autorität, wird de facto nur das erste Kriterium wirksam. Der Hauptteil (33–244) prüft die Maßfeier, die Predigt, die Feste des Kirchenjahres und die Prozessionen auf die Stellen, an denen der Gesang deutscher Texte bezeugt ist, und sucht zu ermitteln, für welche Texte das angenommen werden kann und in welchem Verhältnis diese Texte zur Liturgie im vorreformatorischen Zeitalter gestanden haben. Dabei ergeben sich dann Differenzierungen, die der Schlußteil (245–273) zu einer „Typologie“ systematisiert (vgl. S. 271). Es folgen ein Verzeichnis der Abkürzungen (275–279), der abgekürzt zitierten Literatur (279–292), ein Register der lateinischen (293–295) und deutschen Liedanfänge (296–303) und (alphabetisch nach den Aufbewahrungsorten) eine Liste der zitierten Handschriften (304–307).

Für die eigentliche Feier der Messe läßt sich nach J. kein deutsches Lied als liturgischer Bestandteil nachweisen (34–64). Immerhin ist „Wir glauben in einen got“ als „Ausschmückung“ eines lateinischen Kredotropus bezeugt (47f und 52f) und so am liturgischen Vollzug beteiligt gewesen; daß der deutsche Text das Kredo nicht ersetzen sollte, ist selbstverständlich. Dagegen wird für die Predigt, deren Stellung innerhalb der Messe variabel war (64–71), mit einem deutschen Predigtlied gerechnet (71–74); als Erklärung dafür wird gesagt, daß „die Predigt offenbar nicht als streng liturgisch geregelter Gottesdienst verstanden wurde“ (76).

Deutsche Adventslieder sind nur in nichtliturgischen Quellen überliefert und zwar erst kurz vor der Reformation, ihrem Charakter nach durchweg Kontrafakta zu weltlichen Liedern (84–92). Unter den deutschen Übertragungen lateinischer Weihnachtsgesänge (92–106) fällt bei „Puer natus in Bethlehem“ auf, daß lateinische und deutsche Strophen miteinander abwechseln können, was doch wohl auf einen Mitvollzug der deutschen Strophen schließen läßt (vgl. 102f). Lieder der Meistersänger sind für ihre religiöse Gemeinschaft, nicht für die Liturgie bestimmt (106–109). Beteiligung deutscher Gesänge ist vereinzelt für die Prozession vor dem Weihnachtshochamt (118) bezeugt und vor allem für das „Kindelwiegen“ (109–150), das seit der Mitte des 14. Jahrhunderts wahrscheinlich von Frauenklöstern ausgegangen ist. In Seckau und St. Lambrecht kannte man deutsche Gesänge zur Palmprozession (153) und zur Trauermesse (157ff); auch hier folgt auf jede lateinische eine deutsche Strophe. Am Ende der Visitatio am Ostermorgen (170–187) wurden deutsche Lieder gesungen, schon früh und überall verbreitet „Christ ist erstanden“ (173ff); sie sind tatsächlicher Bestandteil der Liturgie, mindestens in gleichem Maße wie die Visitatio selbst.

Auf Gesänge zu Prozessionen und Wallfahrten geht ein eigener Abschnitt ein (220–244), über den hier nicht im einzelnen referiert werden kann. Am Ende steht der Versuch einer Typologie: Gemeindelied, Chorlied (von der Schola gesungen), „Konventikellied“ (Lieder religiöser Gemeinschaften wie der Devotio moderna) und Gemeinschaftslied (Lieder, die bestimmten religiösen Gemeinschaften, aber nicht der Gemeinde gehören). Wenig glücklich ist die Bezeichnung Gemeinschaftslied für Liedgut auch der Hofgesellschaft und der bürgerlichen Bildungsschicht, also einzelner Schichten.

Die Arbeit stellt mit großem Fleiß die deutschen Texte (durchweg nach dem Incipit) zusammen, für die ein Gesang bei der Liturgie erwogen werden kann, geht aber kaum einmal auf den Text

selbst ein (Ausnahme: 133ff, 159f). Aber gerade der Wortlaut der deutschen Texte ist von wesentlicher Bedeutung für die Frage nach der Art des Mitvollzugs durch die Gemeinde. So gibt die Untersuchung vorerst nur eine Bestandsaufnahme, die nach einer Weiterführung durch die Untersuchung der Texte verlangt. Dabei kommt es auch weniger darauf an, ob die Lieder einer juristischen Definition der Liturgie entsprechen, als vielmehr auf die faktisch bezeugte Teilnahme an der Liturgie, die durch den Brauch bestimmt war. Richtig ist sicher, daß an den Stellen der Liturgie am ehesten mit deutschem Gemeindegesang zu rechnen ist, die eine gewisse liturgische Offenheit hatten (wie Visitatio und Prozession). Auch die zeitlichen Unterschiede treten in der Untersuchung wenig hervor; und doch sind bestimmte Feste und Bräuche erst im Lauf des Mittelalters wirksam geworden. So bleibt nach dieser ersten Bestandsaufnahme für die Forschung noch viel zu tun.

Münster

Hennig Brinkmann

Stoevesandt, Hinrich: Die letzten Dinge in der Theologie Bonaventuras. Zürich: EVZ-Verlag 1969. XVIII, 395 S. (Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie Bd. 8), Lw. DM 28.—

Die vorliegende Monographie, eine in Göttingen eingereichte Dissertation, ist der Ausdruck eines überraschenden protestantischen Interesses an dem Werk des franziskanischen Hochscholastikers Bonaventura. Dieses Interesse wurde von Söhnen angeregt (VIII), der erst kürzlich wieder auf die Nachbarschaft der bonaventuranischen und lutherischen Theologie hinwies (in: *Mysterium Salutis I*, Einsiedeln 1965, S. 913f.), und durch eine Paralleltät des Hochscholastikers mit der Theologie K. Barths, der Stoevesandt sich verpflichtet weiß (2ff.; 12 u.o.). Die Arbeit schließt auch eine Lücke in der Bonaventuraforschung, da sie sich der eigenartigerweise sehr vernachlässigten Eschatologie des doctor seraphicus annimmt; ein mutiges Unternehmen, denn ein erster Blick auf den Sentenzenkommentar Bonaventuras scheint die Eschatologie eher als einen auch quantitativ peripheren Gegenstand im Gesamtwerk auszumachen, der zudem in einem für moderne theologische Fragestellungen sehr abweisenden Quaestionsgefüge ganz in der scholastischen Schulsprache formuliert ist. Der Verf. hat sich dieser Aufgabe in bewundernswerter Kenntnis der Texte auch des thematisch bedeutsamen Spätwerks, mit großem Einfühlungsvermögen und unverdrossener, überraschend vorurteilsfreier Bemühung, Bonaventura über die Jahrhunderte und vor allem über die reformatorische Zäsur hinweg ins Gespräch mit der modernen Theologie zu bringen, unterzogen.

In der Einleitung (1–15) skizziert der Verf., programmatisch vielleicht ein wenig zu bemüht, den Anstoß und den Verlauf seiner Untersuchung. Sie fragt nach der Eschatologie von der zweifellos für Bonaventura prägenden Christozentrik her, die sich nach Barth in der Verhältnisbestimmung von Versöhnung und Erlösung als dem Kriterium jeder christlichen Theologie darstellen und bewähren muß (13), ein wenn auch nicht origineller (ebd. Anm.), so doch richtiger Einstieg. Der auch später in anderen Zusammenhängen wiederholte Hinweis auf den Dissens zwischen scholastischer und reformatorischer Theologie (9) will dem katholischen Rezensenten ein wenig zu summarisch und vorgefaßt erscheinen, wird aber mit Bezug auf Bonaventura sofort wieder in Frage gestellt (ebd.), eine noble Art der Interpretation in optimam partem, die im Verlauf der Arbeit bei vielen anderen kritisierten theologischen Aussagen Bonaventuras geübt wird. Stoevesandt findet den notwendigen Verzicht, die Quellen der bonaventuranischen Eschatologie zu untersuchen, mit Recht schmerzlich, und vielleicht hätte eine genauere, den Rahmen der Arbeit allerdings sprengende Forschung nicht nur in Richtung auf Franziskus und Joachim manche nicht ganz vermiedene argumenta e silentio entkräften können. Durchaus angemessen ist das Lob, das der Verf. der großartigen Arbeit A. Gerkens (Theologie des Wortes, Düsseldorf 1963) hier und oft zollt.

Im 1. Teil (Eschatologie der Geschichte, 17–71) behandelt der Autor in Kritik der Position Ratzingers (Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura, München 1959), die er meistens positiv beurteilt, die besonders im Hexameronwerk Bonaventuras vertretene, ihm eigentümliche Auffassung von einer der Parusie vorausgehenden, innergeschichtlichen Endzeit. Mit Ratzinger hält er die in dieser Auffassung ausgesprochene Naherwartung für vorhanden und bedeutsam, billigt ihr aber gegen Ratzinger keine Durchdringungskraft für die gesamte bonaventuranische Theologie zu (35). Der Einfluß des Franziskus und des Joachim wird hier wenigstens gebührend herausgestellt, während Pseudodionysius und die von ihm stärksten beeinflusste bonaventuranische Mystik an dieser Stelle eine weniger vorurteilsfreie Beurteilung erfahren (50ff.) als im Anhang: die These von der oft behaupteten Ungeschichtlichkeit der Mystik bedarf doch wohl

näheren Zuschauens – besonders bei Bonaventura, aber sogar auch bei Pseudodionysius. Sehr nützlich ist die Überlegung über die bleibende theologische Bedeutung des Chiliasmus (58–67).

Der 2. Hauptteil umfaßt den bei weitem umfangreichsten Teil der Monographie (72–306) und behandelt „Die ewige Zukunft“ in der klassischen Unterteilung: Die Parusie (76–82) – Das Gericht (83–111) – Die Verdammnis (111–131) – Die Auferstehung (131–156) – Der Weltbrand. Kosmologisches in der Eschatologie (156–167) – Die Seligkeit (167–303). Eine Rezension kann das reiche Material, das der Verf. – hier besonders aus dem Sentenzenkommentar – vorträgt und kritisch würdigt und das er zudem immer auch auf moderne Fragestellungen hin durchsichtig macht, nicht wiedergeben. Man kann nur die enorme Kenntnis des bonaventuranischen Gesamtwerks, die große Literaturbeherrschung und die eigene theologische Kraft des Autors rühmen. Wo immer es ihm möglich erscheint, und es ist selbstverständlich nicht immer möglich (so z. B. nicht bei den kosmologischen Elementen der bonaventuranischen Eschatologie, bei der Lehre von der Verdammnis und auch sonst), interpretiert er in optimam partem. Die Fähigkeit, in zeitbedingtem Material bleibende Fragestellungen zu entdecken, imponiert.

Selbst auf die Gefahr hin, die durchgängige kritische Sorgfalt des Autors in ungerechten Verdacht zu bringen und die eigene Kritik nicht im einzelnen belegen zu können, mögen einige kritische Anmerkungen gestattet sein: Zunächst wird der vom Verf. sogar ausdrücklich erwartete katholische Einspruch gegen das, was er Synergismus und meritum-praemium-Lehre nennt (91ff.) – wie gern hätte man an manchen Stellen (etwa 93) aus dem Spätwerk, vor allem aus den Predigten „antisnergistische“ Zitate ergänzt –, gegen die meritorisch ausgelegte Lehre vom Zusammenhang von Natur und Gnade überhaupt und in der Seligkeitslehre (167ff.), gegen die Verhältnisbestimmung von geschaffener und ungeschaffener Seligkeit und gegen den als grotesk bezeichneten antithetischen Dualismus von Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit (79ff.) tatsächlich ausgesprochen werden müssen – erst recht und vor allem im Hinblick auf Bonaventura, dem selbst der Verf. die Richtung auf Lösungen zuschreibt, die im verwegenen bonaventuranischen Christozentrismus (230ff.) einbeschlossen sind, auch wenn nicht jeder sie für tragfähig genug hält. Man fragt sich bei manchen Problemen, welches jeweils andere Modell denn wohl einen geringeren Preis kostet als den, den Bonaventura zahlen muß (241ff. und 250ff.). Vielleicht hätte eine noch stärkere Berücksichtigung des Spätwerks manche nun doch nicht ganz vorurteilsfreien Einwände gegen Bonaventura fraglich machen können, keineswegs alle und sicher nicht die gegen die kosmologische Eschatologie und etwa die gegen die Lehre von der Verdammnis. Manche kontrovers theologische Fragen, hier noch vehement gestellt, scheinen auch in der nachbarthischen Diskussion schon überholt und manche Abgrenzungen auf beiden Seiten inzwischen durchlässiger geworden zu sein, eine fortschreitende Entwicklung, die sich bei Bonaventura durchaus neue Impulse holen und neue Wege erschließen könnte. Einiges wird dazu im Anschluß an den 3. Teil gesagt werden. Nicht selten wünscht man sich bei der Lektüre des hier vom Rezensenten unzulänglich und unzulässig verkürzt beschriebenen Hauptteils die Hereinnahme des Anhangs in diesen Teil, nicht nur um den strengen Vortrag einer ziemlich abstrakten Stoffmenge zu mildern, sondern auch aus sachlichem Grund: der franziskanische Gesichtspunkt wäre u. a. durchgängiger in den Blick gekommen (übrigens fällt im ganzen Buch der weitgehende Verzicht auf Benutzung der „franziskanischen“, meistens die Mystik betreffenden Sekundärliteratur auf, allerdings entschuldigt durch glückliche Ausnahmen und durch den oft unzumutbaren Stil mancher Bücher dieses Genres).

Im 3. Teil (Schöpfung–Versöhnung–Erlösung, 307–365) stellt der Verf. die bonaventuranische Eschatologie noch einmal zusammenfassend in den Zusammenhang der Gesamtheologie des seraphischen Lehrers, und diese notwendigerweise fragmentarische Skizze (309f.) ist der interessanteste Teil des Buches. Die Christozentrik in der Beziehung von Schöpfung und Versöhnung wird im Anschluß an Gerken beschrieben (311–315). In der Beziehung von Versöhnung und Erlösung, von Gnade und Glorie sieht Stoevesandt die Christozentrik dann schwer belastet durch die meritum-Lehre, die nur wenig durch die antizipatorische Lehre vom Hineinreichen der Glorie in das menschliche Handeln gemildert wird. Hier wird sich wieder der katholische Einspruch melden, nicht als wenn beide Linien nicht zu unterscheiden wären, wohl aber, weil beide Aussagen sich nicht ausschließen müssen, schon gar nicht bei Bonaventura, der vor Luther und vor Bajus über Natur und Gnade und Glorie nachdachte und die scharfe, heute nicht mehr reversible Auseinanderreißung der Bereiche nicht kannte. Er hielt das Gemeinte in seiner Christozentrik zusammen nicht dadurch, daß er die Gratuität der Gnade minderte, sondern dadurch, daß er in seinem Christozentrismus unter Voraussetzung der faktischen Heilsgeschichte – sola cruce – die Schöpfung wieder „unter Gott“ stellte, eine Position, die vielleicht nicht systematisch ausgebaut, aber doch erkennbar ist (331) und die vielleicht nur scheinbar „unbeleuchtet im Hintergrund steht“. Auch in einem anderen Punkt ist das Urteil des Verf. wohl zu hart: die von ihm beschriebene Interiorisierung und Individualisierung von Gnade und Glorie, wohl auch von einer uns ein wenig fremden Themenstellung provoziert, trägt vielleicht doch nicht die Konsequenz,

Bonaventura lege eine „eschatologische Anthropozentrik“ vor (333ff; 338). Auch hier übrigens mildert der Autor trotz des meritorischen Vorbehalts sein Urteil. Sehr wertvoll ist die Untersuchung der Metaphysik des Kreises von Egress und Regress bei Bonaventura (346ff.), die wirklich „Formprinzip des bonaventuranischen Denkens“ genannt werden kann. Ob ihre Herkunft von Pseudodionysius kompromittierend genannt werden darf, ist der neueren Pseudodionysiusforschung nicht mehr so gewiß wie dem Autor (347). Das Modell, das schon beim Areopagiten nicht ohne Hinsicht auf biblische Aussagen (Röm 11,36) und nicht ohne Hinsicht auf Jesus Christus beschrieben ist und das bei Bonaventura einfach nicht ohne Christus und ohne sein Heilswerk verstanden werden kann, ist geeignet, manche schmerzlich empfundene Frage nach-reformatorischer Theologie an Bonaventura befriedigend beantworten zu können (364).

Nur ganz kurz sei noch der Anhang erwähnt (Das Leben in der Erwartung, 366–379) mit einer Abhandlung über die bonaventuranische Mystik, die als Ort der eschatologischen Erwartung dargestellt wird, und der man gelegentlich im Hinblick auf die Spätschriften einen breiteren Raum bei Stoevesandt gewünscht hätte, fast ein ungehöriges Verlangen bei einem so umfangreichen und schönen Buch. Schon als Anhang jedoch ist diese Erörterung nützlich und scheint doch einen Teil des früher angemeldeten Mißtrauens (52ff) aufzuheben.

So läßt diese Monographie, die dem großen Theologen des Mittelalters einen so noblen Respekt bezeugt, kaum einen Wunsch offen. Man liest sie mit großem Gewinn und mit Dankbarkeit nicht zuletzt auch wegen der schönen Sprache, und man ist beim Lesen voller Freude, ein wichtiges Stück der bonaventuranischen Theologie neu entdecken zu dürfen.

Münster

Werner Hülsbusch

Henke, Norbert: Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues. – Münster: Aschendorff 1969. VIII, 132 S. (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, 3), Kart. DM 20.80

Henke greift wohl die quaestio vexata aller Erkenntnistheorie und Erkenntnismetaphysik auf, die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein. Was ist früher: das Sein oder das Denken? Wenn ersteres, bildet das Denken das Sein dann bloß ab im Sinne einer Imitation und Nachzeichnung? Wie soll man eine solche Nach- bzw. Abzeichnung verstehen? Läßt sie sich überhaupt als Erkennen auslegen? Wenn umgekehrt das Denken dem Sein vorausgeht, haben wir dann nicht die allem Idealismus immer wieder vorgehaltene Setzung des Seins durch das menschliche Ich, wobei letzteres als empirisches oder transzendentes Subjekt aufgefaßt werden mag? Das Sein ist, weil es gedacht wird! Kein geringeres Ziel als dieses anhand der Cusanischen Erkenntnislehre darzustellen, hat sich Henke vorgenommen. Mit seinen eigenen Worten wiedergegeben: „Mißt der Geist die Dinge, weil er als Abbild der urbildlichen Wahrheit selbst das Urbild der dinglichen Repräsentanz der Wahrheit ist? Oder gleicht er sich den Dingen an, wobei die Dinge das Urbild und das Erkennen notwendig ihr Abbild sind? Beidemale stehen Geist und Dinge in einem umgekehrten Stufenverhältnis“ (39¹⁸).

Die Arbeit selbst gliedert sich in drei, in ihrer äußeren Bemessung sehr unterschiedlich gehaltene Teile. Teil I (1–29) bringt einen allgemeinen historischen Überblick über die verschiedenen Bedeutungen des Abbildbegriffes im Erkenntnisprozeß, wobei etwa 4 geschichtliche Modelle vorgeführt werden: 1) der vorsokratische Sensualismus mit seinen von den Gegenständen ausgesandten „eidola“, die in die Sinnesorgane einströmen und dadurch Erkenntnis verursachen sollen; oder auch die Parmenideische Konzeption, nach der das unveränderliche Sein vom Denken in seinem An-Sich wiedergegeben wird. 2) das vor allem stoische Modell, wonach Erkennen Deckungsgleichheit zwischen Objekt und Erkenntnisbegriff besagt, wie sie in Zenons Definition der kataleptischen Vorstellung zum Ausdruck kommt: „Sie geht von einem realen Objekt aus und wird in einer diesem adäquaten Gestalt in der Seele abgeknetet und abgesiegelt, in einer Eigenart, wie sie ohne Bestand des Objekts nicht auftreten könnte“ (7). Beide Modelle machen das Wesen einer spezifischen Abbildtheorie aus, der Henke im destruktiven Zug seiner Arbeit zu Leibe rückt. Demgegenüber macht bei Platon die kritische Reflexion deutlich, daß sich weder hinsichtlich der Ideen noch der Sinnesdinge völlige Deckungsgleichheit im Erkennen erzielen läßt. Insofern überwindet Platon die spezifische Abbildtheorie, aber nicht das Abbilden im Sinne eines bloß anähnlichenden Erkenntnisprozesses (9f). Modell 3) läßt das autonome Subjekt sich den Gegenstand im Denken anverwandeln, weil es, selbst apriori als Immanenz der Transzendenz gedacht, diesen Gegenstand im Denken aus sich entfaltet (17). Unter dieser Umkehrung des gängigen Abbildgedankens erscheinen Plotin, Augustinus, auch der Aquinate, Wilhelm von Ockham und Meister Eckhart. Modell 4) des Abbildbegriffes zeigt die praktisch-technische Verwendung des Abbildgedan-

kens, in der sich Momente der spezifischen Abbildtheorie und eines apriorischen Vermögens des Geistes durchdringen. Als Repräsentanten dafür werden Aristoteles, Thomas und Boethius angeführt (18–29).

Teil II (30–43) bringt eine gedrungene Übersicht über Cusanus' Stellung zur überlieferten Abbildtheorie, die sich so resumieren läßt: vielseitige Verwendung des Abbildbegriffes, nämlich im Sinne eines sachbezogenen Denkens (31), im engeren Sinne einer spezifischen Abbildtheorie, wobei die Angleichung sowohl an das Sinnesding wie an die Wesenheiten eine Rolle spielt (30–37) und schließlich im weiteren Sinne eines Anähnlichungsprozesses (41f), wobei das Subjekt (nicht das äußere Ding) nicht nur als Ursache, sondern auch als Norm des Erkennens auftritt. Damit sind wir bei Teil III, dem eigentlichen Teil der Arbeit, angelangt (44–128).

Dieser Teil ist durch einen destruktiven und konstruktiven Zug gekennzeichnet. Die Destruktion richtet sich, wie bereits angedeutet, auf die sogen. spezifische Abbildtheorie, die vorsokratischen Sensualisten von Modell 1) und vor allem die Stoa von Modell 2) (8, 18). „Die grundlegende Annahme der spezifischen Abbildtheorie war eine adäquate Widerspiegelung des Gegenstandes durch das Subjekt. Ihr Hauptmerkmal war eine scheinbar eindeutige Gegenüberstellung von Erkenntnisobjekt und dem erkennenden Subjekt unter dem besonderen Anspruch einer kopierenden Imitation des Gegenstandes durch das Erkennen“ (44; vgl. 47, 57f, 63f, 69, 70, 103). Vorausgesetzt ist dabei ein spezifischer Gegenstandsbegriff, nämlich das Sinnending, das angeblich fertig gegeben und in dieser Weise Ursache der Erkenntnis sein soll (32, 45, 63, 103). Das Standardbeispiel für diese Art des Erkennens liefert das Bild vom Siegelabdruck im Wachs (32, 47, 70), welches Bild zugleich den Horizont für die übliche Auslegung des Satzes „nihil in intellectu, quod prius non fuerit in sensu“ abgibt. Beispiel wie Auslegung führen die naiv-realistische Abbildtheorie jedoch in die Aporie. „Wie kann ein Baum im Auge und dann im Bewußtsein deckungsgleich sein?“ fragt Henke mit Recht (47). M. a. W.: Die behauptete oder angestrebte Deckungsgleichheit gibt es gar nicht. Und legt man das genannte Prinzip in der naiv-realistischen Weise aus, warum dann noch eigens einen Intellekt annehmen?

Cusanus empfindet die Aporien der spezifischen Abbildtheorie, obwohl auch er sich nicht ganz davon freizumachen vermag (30ff). Aber er weiß zugleich um die Apriorität, Spontaneität und Autonomie der *mens*, die bei Cusanus in aller Brillanz herausgearbeitet wird, und damit ist die in der Abbildtheorie angenommene pure Rezeptivität des menschlichen Geistes überwunden. In der Darstellung dieser produktiven Attribute des menschlichen Erkenntnisvermögens durch die Stufen *sensatio-imaginatio-ratio-intellectus* hindurch kommt der konstruktive Zug im 3. Teil dieser Arbeit zum Vorschein. Henke hat sich hier erhebliche Mühe gemacht, um zu zeigen, wie die Spontaneität des Geistes bis in die *sensatio* hinabreicht – in der „Spannkraft des Geistes“ (46). Spontaneität und Autonomie des menschlichen Geistes erfahren dann ihre eigentliche Aufgipfelung in der Vernunft (*intellectus*). Dieser 3. und zentrale Teil der Arbeit enthält eine ganze Reihe trefflicher Beobachtungen, besonders über *ratio* und *intellectus* und ihr gegenseitiges Verhältnis, die eine noch ausführlichere Darstellung verdient hätten. Sie wären dann auch in ihrer Begründung einsichtiger geworden.

Kehren wir zur eingangs aufgestellten Frage zurück! Eine bloße Nachzeichnung oder Imitation des Seins durch das Denken scheidet für Cusanus aus. Sie verträgt sich nicht mit der Autonomie der Vernunft. Aber auch eine absolute Setzung des Seins durch den Geist kommt für Cusanus noch nicht in Frage (110¹⁸³), weil er die *mens humana* als Abbild der urbildlichen Wahrheit versteht. Damit schält sich ein sehr differenzierter Sinn von Abbildung und assimilatio in der Cusanischen Erkenntnislehre heraus: nämlich als bloß anähnlichende Bewegung an die Urbilder (115; vgl. 94f, 110¹⁸³) und letztlich an die urbildliche Wahrheit selbst (117; vgl. 96, 116), wobei man beides nicht als etwas der menschlichen Vernunft Äußerliches, sondern ihr Immanentes denken muß. „Wenn die Vernunft also zu ihrer Vollkommenheit gelangen will, gleicht sie sich nicht einem ihr gegenüber Äußereren an, sondern entfaltet das in ihr Angelegte, das sie selbst ist und das zugleich über sie hinausweist“ (118). Das ist der strikte Gegensatz zur sogenannten Abbildtheorie im spezifischen Sinn.

Ein paar kritische Anmerkungen. Läßt sich mit dem von Cusanus durchgängig festgehaltenen Assimilationscharakter unserer Erkenntnis Henkes Behauptung vereinbaren, daß der Geist dem Sein gegenüber stets irgendwie früher sein muß (93; 127)? Bezeugt nicht gerade der Begriff der *assimilatio* die Priorität des Seins vor dem Geist, so daß wir bei Cusanus noch die gleiche Situation wie bei Plotin haben, nach dem das Sein vor dem Geist zu denken ist (V 9, 8, 13). Die von Cusanus urgierte Produktivität des Geistes

erfährt dadurch keinerlei Beeinträchtigung, was man übrigens auch aus dem zitierten Kapitel Plotins für dessen *Nus* ersehen kann. Der geistphilosophische Ansatz des Cusanus braucht deshalb auch nicht die überlieferte Konzeption zu verlassen, daß das Sein das zuerst Gegebene sei (123), vorausgesetzt, man versteht Sein weder als Sinnlichkeit noch als bloßes *ens rationis* (*ens commune*). — Nach Henkes Cusanusinterpretation „vermag“ der menschliche Geist „die Grenzen seiner Subjektivität nicht zu überschreiten“ (117). Müßte man nicht vielmehr sagen: Er braucht sie auch gar nicht zu überschreiten, weil er bereits alles Sein in sich enthält. Aber gerade das in ihm Enthaltene, das zwar der Geist selbst ist, sprengt nun doch wiederum die Grenzen der Subjektivität, weil es die Anlage des Geistes auf das andere seiner selbst belegt. So ist der Geist einerseits in die Schranken seiner Subjektivität verwiesen, andererseits schon immer über sie hinaus. — Nicht glücklich scheinen mir die beiden folgenden Aussagen: die „prinzipielle Unerkennbarkeit der urbildlichen Wahrheit als solcher“ (118). Wie paßt das zusammen mit der Cusanischen Beschreibung der *mens* als einer *viva descriptio aeternae et infinitae sapientiae* (*De mente*, c. 5)? Oder will Henke bloß den Gedanken der *docta ignorantia* zum Ausdruck bringen, daß wir von Gott nicht wissen, was er ist, sondern nur, was er nicht ist. Das beinhaltet aber keine grundsätzliche Unerkennbarkeit Gottes. Sodann ist der Begriff der „partiellen Gleichheit“ bzw. Identität (94 u. öfters) dem Ähnlichkeitsdenken, auf dem Henke mit Cusanus aufbaut, unangemessen. Ähnlichkeit schließt die totale wie partielle Identität aus. — Ein empfindlicher Mangel der Arbeit besteht darin, daß die Auseinandersetzung mit der Literatur, abgesehen von einigen Arbeiten über Cusanus, fehlt. Denn hier werden ganz andere Ansichten über den Erkenntnisprozeß vorgetragen; die Ansicht von der *tabula rasa* und das Bild vom Siegelabdruck im Wachs prävalieren leider immer noch. Eine solche Auseinandersetzung mit der Literatur hätte das Wertvolle der Arbeit viel deutlicher hervortreten lassen, wie sie umgekehrt auch Henkes Position zu einer schärferen Ziselierung verholfen hätte. — Wünschen möchte man sich am Ende des Buches, wenn schon kein Namen- und Sachregister, so doch ein Register der behandelten Stellen. — Zu guter Letzt noch: Bei den 3 Thomasziten auf den S. 106–108 sind folgende Zitationsfehler unterlaufen: 106¹⁶⁴ fehlt hinter dem *aliquid* das „*prius*“; 108¹⁷⁴ fehlt hinter *quanto* „*enim*“; statt *quod* muß es zudem „*quo*“ heißen; 108¹⁷⁵ muß es statt *requiritur* „*recipitur*“ heißen. Alle Verbesserungen nach Pera und Saffrey.

Trotz dieser kritischen Einwendungen, die zudem eher zum Weiterdenken anregen als tadeln wollen, verdient der Versuch einer solchen Arbeit Anerkennung. Nicht nur, weil Cusanus und der Cusanusforschung damit ein Dienst erwiesen wird, sondern weil noch, wenn auch anhand von Cusanus, so doch über Cusanus hinaus, die Sachfrage gestellt ist, was Erkennen in Grund und Wesen ist: ein bloßes Abbilden der Dinge, wie es die Alltagsvorstellung suggeriert, oder ein schöpferisches Tun und eine Selbstbewegung des Geistes, die dennoch die Erkenntnis von Welt und Sein zum Gegenstand haben.

Trier

Klaus Kremer

Gutmann, Elsbeth: *Die Colloquia familiaria des Erasmus von Rotterdam*. — Basel und Stuttgart: Helbing und Lichtenhahn 1968. 210 S. br. Fr. 22.—

Elsbeth Gutmann macht in einem sehr sorgfältigen Vergleich der verschiedenen Ausgaben und der sie in ihren Änderungen, Erweiterungen und Präzisierungen motivierenden übrigen Schriften bzw. dazwischenliegenden Briefe deutlich, in welcher Hinsicht sich die Positionen des Erasmus abklären. Vor allem muß es als ein vorzügliches Ergebnis dieser klug abwägenden Untersuchung betrachtet werden, daß die Verf. in fast allem die gesellschaftliche Perspektive des Erasmus erkennbar macht. Es sind meist (vgl. bes. S. 24–26) Gesichtspunkte des sozialen Friedens und der sozialen Eintracht und Gerechtigkeit und nicht in erster Linie dogmatische oder allgemein-theologische und am allerwenigsten kirchlich-integralistische Motive, die Erasmus dazu bestimmen, von radikalen Positionen abzurücken bzw. die radikalen Konsequenzen zu kritisieren. Im Gegensatz zu den französischen und belgischen Erasmusforschern erweist die Untersuchung der Frau Gutmann geradezu, daß es abwegig ist, in den Stellungnahmen des späten Erasmus konservativ-kirchliche Beweggründe wirksam zu sehen.

Sie bleibt aber, wie sie selbst schreibt, nicht nur auf der Fährte von Preserved Smith (A Key to the Colloquies of Erasmus, Cambridge 1927). Sie bleibt keineswegs dabei, die Szenerie und das Personenregister der Colloquia anhand der Lebenszeugnisse im Bios des Erasmus zu verankern und die Personen zu identifizieren. Ihre Hauptaufgabe und Hauptleistung ist doch wohl, in der gewissenhaften und zuverlässigen Textgeschichte der Colloquia die Kontinuität im Leben und Denken des Erasmus aufzuweisen. Deshalb hat auch beispielsweise die Frage nach der „Philosophia Christi“, nach der Theologie des Erasmus und nach seinem Verhältnis zur Kirche den Vorrang. Soweit bietet Elisabeth Gutmann mit ihren behutsamen Untersuchungen eine wertvolle Ergänzung zu Auer und Kohls (Alfons Auer: Die vollkommene Frömmigkeit des Christen, Düsseldorf 1954; Ernst Wilhelm Kohls: Die Theologie des Erasmus, Basel 1966), besonders zu letzterem, der den „Realismus“ des Erasmus ebenso wenig angemessen berücksichtigt hat wie Barbara Könecker (Wesen und Wandlung der Narrenidee im Zeitalter des Humanismus, Wiesbaden 1966). Beide, obwohl schon seit 1966 zugänglich, hat Frau Gutmann nicht erwähnt. Was Kohls betrifft, ist das begreiflich, da er kaum über Auer hinausgeht. Andererseits hätte eine Auseinandersetzung mit Könecker gelohnt, zumal Frau Gutmann über das erforderliche „Geschütz“ verfügt.

S. 47 und 51 und sonst wiederholt noch stellt Frau Gutmann die Einsicht des Erasmus in die Relativität aller Erscheinungen fest. Sie hätte hier getrost einen stärkeren Akzent setzen dürfen und die begründete Abneigung des E. gegen jede Form von Selbstgewißheit und gegen allen Dogmatismus unterstreichen dürfen. Ihr Versuch, den Erasmus in der Konfrontation mit Nicolaus Cusanus zu erhellen, erweist sich als sehr fruchtbar. Sie bestätigt damit, was der Rezensent in seiner Erasmus-Monographie 1948 und Friedrich Heer in seiner „Dritten Kraft“ bereits vermerkt hatten.

Die Hauptideen der Colloquia berühren sich, wie die Verf. deutlich macht, „eng mit dem Kirchenverständnis des Erasmus“ (129). Es ist zweifellos ein großes Verdienst dieser Untersuchung, daß sie das Kirchenverständnis des E. gerade an diesem Werk aufzudecken versucht, dessen Erarbeitung, Überarbeitung und Erweiterung den Erasmus ja über eine geraume Zeit seines Lebens in Anspruch genommen hat. Es waren ja gerade die wegen seiner in den Colloquien offenbaren und versteckten „kritischen Gänge“ immer aufs neue akuten Anfeindungen, die ihn immer erneut zur Stellungnahme herausforderten. Alle bezogen sie sich mehr oder weniger auf seine Kritik an der Kirche. Seine Überarbeitungen und Erweiterungen wie auch besonders seine zahlreichen Apologien hatten es infolgedessen auch immer wieder mit dem Kirchenverständnis zu tun. Nur meinen wir, daß Frau Gutmann die gelegentlich zu beobachtende Entschärfung seiner kritischen Ausfälle überbewertet. E. hat ja doch, wie Frau Gutmann selbst sagt (110–111), seinen Standpunkt nicht wirklich ausgehöhlt. Darum aber sind auch sein Bekenntnis zur alten Kirche und zum Primat des Papstes mit größter Behutsamkeit zu interpretieren. „Die oft schillernde Unverbindlichkeit des Erasmus“ (Gutmann a.a.O. S. 49 A 27) bleibt bestehen, und sie gilt auch hinsichtlich der versöhnlicheren Äußerungen zu Papsttum und Kirche; denn für die Beurteilung des E. gilt nicht nur die theologische Argumentation, sondern auch die publizistische. Das will aber sagen, daß wir bei allem und jedem, was E. gesagt hat, seine äußerst gefährdete Position als „Häretiker“ und seinen Willen, sich nicht als Komplize einer Partei zu verkaufen, mit in Rechnung stellen müssen. Gerade das aber hätte Frau Gutmann stärker berücksichtigt können, als sie es getan hat.

Mit Recht stellt Frau Gutmann in ihrer Schlußbetrachtung „die breite Fülle der ganz auf den innerweltlichen Bereich beschränkten Erfahrung des Erasmus“ (192) fest. Diese Schlußbetrachtung bestätigt die oben vermutete Absicht der Verf., an den Colloquia vor allem die Einheit des Denkens bei Erasmus nachzuweisen, und zwar wie gesagt anhand der Textgeschichte. Unter dem Titel „Die Colloquia Familiaria des Erasmus von Rotterdam“ hätte man freilich noch etwas anderes gewünscht, was bisher Desiderat geblieben ist, nämlich eine literarische Formanalyse und eine Einordnung in die Tradition der lateinsprachlichen Literatur einerseits und der deutschsprachigen Literatur andererseits. Immerhin enthält die vorzügliche Untersuchung auch dazu zahlreiche verstreute wertvolle Beiträge, besonders in dem, was S. 185–191 über „Das Spiel“ gesagt wird. Wenn die Verf. immer wieder den Gegensatz von Sein und Schein als dominant hervorhebt (vgl. bes. S. 102), trifft sie damit sicher eine Grundkategorie erasmischen Denkens und erhärtet sie gerade durch ihre Untersuchung. Sie erhält aber hier um so größeres Gewicht (im Gegensatz zu all jenen, die E. schlicht in das Schubfach Spiritualismus einordnen wollen), weil Frau Gutmann die von „Askese und Eleganz“ bestimmte „Weltoffenheit“ des E. (161) gebührend erkennen läßt.

Störender Druckfehler S. 84: „sich selbst (treu) bleiben“.

Köln

Anton J. Gail

Westfälische Lebensbilder. Hrsg. von Robert Stupperich, Bd X. – Münster: Aschendorff 1970. IV, 187 S., 8 Tafeln (Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens, XVII A) kart. DM 26.–; Lw. DM 28.–

Dem 16. bis 19. Jahrhundert gehören die acht Persönlichkeiten an, deren Biographien in diesem Band, dem vorerst letzten übrigen, der „Westfälischen Lebensbilder“ dargeboten werden. Es handelt sich um Graf Johann von Hoya (1529–1574), Bischof der Fürstbistümer Münster, Osnabrück und Paderborn (W. Kohl), den münsterschen Arzt, Gelehrten und Ratsherrn Bernhard Rottendorf (1594–1671) (H. Lahrkamp), den aus Herford stammenden, in russischen Diensten tätig gewesenem historio-, geo- und ethnographischen Erforscher Sibiriens Gerhard Friedrich Müller (1705–1783) (W. Mölleken), den preußischen Schulreformer und Begründer der „Realschule“ Johann Julius Hecker (1707–1768) (H. G. Bloth), den durch seine Auseinandersetzung mit dem preußischen Staat in der Frage der Mischehen bekannt gewordenen Kölner Erzbischof Clemens August Freiherr Droste zu Vischering (1773–1845) (E. Hegel), den protestantischen Kirchenhistoriker an den Universitäten Bonn und Göttingen Karl Gieseler (1792–1854) (R. Stupperich), den Standesherrn und Agronomen Wilhelm Friedrich Fürst zu Salm-Horstmar (1799–1865) (E. Thiemann) und schließlich den aus Detmold stammenden „Dichter des Proletariats“ Georg Weerth (1822–1856) (E. Kittel).

Mit Ausnahme von G. F. Müller ist von jeder Persönlichkeit eine Abbildung beigegeben, die die durchweg ausgewogenen Darstellungen in nützlicher Weise optisch ergänzt. Bieten die jeder Biographie folgenden Hinweise auf Quellen und Schrifttum demjenigen eine Hilfe, der sich über die dargestellten Persönlichkeiten noch eingehender unterrichten möchte, so wird mit dem beigegebenen Personen-, Orts- und Ländernamenregister der Schlüssel gegeben, der eine Auswertung der Beiträge dieses Bandes auch über das Biographische hinaus ermöglicht.

Ein Verzeichnis der in Band I–X der „Westfälischen Lebensbilder“ behandelten Personen (samt Verfassern), das den übersichtlich und gefällig aufgemachten Band beschließt, weist gut 170 Namen auf. Darunter fehlen allerdings solche wie Franz Friedrich Wilhelm von Fürstenberg, Amalie von Gallitzin, Friedrich Harkort, Hermann von Mallinckrodt, Burkhard von Schorlemer-Alst, Jodokus Temme, Leo Benedikt Waldeck, Kaspar von Zumbusch, um nur einige zu nennen. Wenn es in einer Verlagsankündigung heißt, daß die „Westfälischen Lebensbilder“ mit dem vorliegenden Band als „vorläufig“ abgeschlossen gelten sollen, so wäre bei der damit ja wohl irgendwann und irgendwie vorgesehenen Fortsetzung darauf Bedacht zu nehmen, daß das 19. und 20. Jahrhundert stärkere Berücksichtigung fänden.

Münster

Alwin Hanschmidt

Willam, Franz Michel: Die Erkenntnislehre Kardinal Newmans. Systematische Darlegung und Dokumentation. – Bergen-Enkheim: Kaffke 1969. 97 S. kart. DM 16.80

In einem Gedicht von 1833 schreibt Newman: „Ich freue mich auf das kommende Zeitalter, das mit mir denken wird Wahrheiten ohne Heim, verachtet und totgesprochen, steigen wieder aus dem Grabe hervor.“ Willam glaubt, diese Zeit für Newman sei gekommen. Gadamer's Hermeneutik bringe Induktion und Deduktion, anknüpfend an Aristoteles, zusammen (35, 38ff). Seit Einstein sei mit dem Instinkt als Spezialerfahrung der Ansatz des induktiven Denkens neu entdeckt (20). In den exakten Wissenschaften sei die Konvergenz angehäufter Daten beweiskräftig geworden (19, 22f). Die Erfassung des Instinkts aber und der Konvergenz, die Vermählung von Induktion und Deduktion schließlich, das dokumentiert Willam im 2. Teil seiner Arbeit (46–93), dies alles kann als Newman's erkenntnistheoretisches Grundanliegen gelten. Also ist Newman's Zeit für Willam gekommen. Das angezeigte Buch wird zu einem Tribut an Newman. Der englische Konvertit wird zur katholischen Autorität für eine Zeit, in der das „image“ des Katholischen wenig zugkräftig ist. Wer Willam kennt (oder auch nur sein Roncalli-Buch), wird über diese Absicht nicht lächeln. Sie will ungerecht behandelte Denker rehabilitieren und sie will zeigen, daß christliches Denken nicht von vorgestern sein muß.

Letzteres zeigt Willam im 1. Teil seiner Arbeit. Was dort über die Prämissen der deduktiven „wenn ... dann“-Sätze gesagt wird (10f), erhellt in der Tat die Notwendigkeit der Pluralismen im Denken (33). Wer zugibt, daß abstrakte Deduktionen ihren Kontakt mit dem Leben nur finden, wenn man für deren Prämissen einen induktiven Beweis führen kann (14), der wird die Situationsbedingtheit auch aller abstrakten Lehrformeln erkennen. Das induktive Zusammendenken der Prämissen interessiert sich nun einmal nur für das, was die Spezialbegabung Einzeln in Erfahrung bringen kann und will (15f, 20, 33, 39f). Hängt aber personal-verantwortete Annahme einer deduzierten

Lehrformel von deren Prämisse, diese wiederum von den Spezialerfahrungen Einzelner ab, dann ist erklärt, warum – bis hinein in konfessionelle Bekenntnisformeln – geschichtlich bedingte Interessenslagen verschiedenartige Formulierungen hervorbringen müssen (29). Pluralismus ist keine Mode, sondern eine erkenntnistheoretisch begründbare Frucht des geschichtsbewußten Nachdenkens. Das gilt auch für die Einheit der Kirche, die für viele wirklichkeitsfremd werden muß, wenn sie nur in einem einzigen Lehr- oder Rechtsschema deduktiver Art vorgestellt wird. Es ist schade, daß der bescheidene Willam die Konsequenz des letzten Satzes nur andeutet (29). Hätte er sich als „jünger“ (31) Newman's einer solchen Konsequenz gestellt, wäre ihm Newman's Formel für die Einheit der Kirche „statt Einerleiheit – Mannigfaltigkeit in der Einheit“ ein Auftrag zum Weiter-Denken geworden. Die exakten Wissenschaften haben uns nicht nur das Konvergenzdenken erneut nahegebracht (wie Willam meint: 22f), sondern – über Newman hinaus – gefordert, die Bedingungen der verschiedenen Interessenslagen für einzelne Forschungsvorhaben exakt anzugeben. Die exakte Bestimmung der Bedingungen, unter denen jemand sich für eine bestimmte Induktion einsetzt, kann sich mit der transzendentalen Bestimmung der Hermeneutiker nicht zufrieden geben (38ff). Exakte Bedingungen sind erst dann bestimmt, wenn linguistisch, soziologisch, pädagogisch oder naturwissenschaftlich angegeben wird, wieso der transzendente „Horizont des Vorverständnisses“ nicht eine Einbildung, sondern wirklichkeitsgerechte Vorgabe der Induktion und damit lebensnäherer Deduktionsformeln ist. Wenn selbst Gläubige Glaubensbekenntnisse schon für Leerformeln halten, dann wird es Zeit, die Deduktion nicht nur in ihren Prämissen auf die Induktion zurückzuführen, sondern die je konkreten Bedingungen für die Induktion anzugeben. Diese Bedingungen aber liegen nicht in der allemal gültigen Logik zutage, sondern in den exakt-wissenschaftlich erhebbaren Interessen der Menschen von heute und morgen.

Abraham Tucker's, Newman's und Willam's Lehre vom „Skill“, also das wissenschaftliche Interesse am „Vorurteil“ geben Anlaß dazu, den exakt bestimmbaren Bedingungen dieses Interesses mehr Interesse zu schenken, als dies bei Hermeneutikern üblich ist. Für seinen Denkstoß in dieser Richtung gebührt Franz Michel Willam Dank.

Regensburg

Norbert Schiffers

Biser, Eugen: Glaubensvollzug. – Einsiedeln: Johannesverlag 1967, 113 S. (Kriterien, 8) br. DM 9.80

Das Problem der Glaubensbegründung ist für Verf. laut Vorwort und seinen sonstigen Veröffentlichungen heute in erster Linie der Vollzug des Glaubens. Nur das Gelebte und lebendig Verwirklichte kann überzeugen. Mit Strukturanalysen und begründeten Argumentationen ist dem Menschen lediglich bedingt geholfen. Mit den kartesischen Wahrheitskriterien der Klarheit und Eindeutigkeit geben wir uns nicht mehr zufrieden. Die theologische Glaubensbegründung muß die analytische Methode durch einen synthetischen Aufweis ersetzen. Wichtiger als „die den Glauben motivierenden Gründe und die aus ihnen gefügten Beweisketten“ ist die im Vollzug gewonnene Einsicht. Diese Gedanken des Vorwortes geben die leitenden Ideen der vier Abhandlungen an, die unter ähnlichen Titeln bereits anderwärts veröffentlicht sind und hier überarbeitet vorgelegt werden.

Der Verf. trägt darin eine neue Art von Glaubensbegründung vor, ohne sich freilich mit der traditionellen in ihren Anliegen auseinanderzusetzen. Es wird einfach pauschal ihr Ungenügen festgestellt.

Gemäß dem ersten Aufsatz „Die Signatur des Glaubens im technischen Zeitalter“ erleidet der Mensch durch die technische Machbarkeit der Welt eine in ihren Folgen nicht abzuschätzende Mechanisierung seiner personalen Reaktions- und Verhaltensweisen (11), was zu einem Übergang von der theoretischen zur praktisch-tätigen Grundhaltung (13) führt. Richtbilder fallen dahin („ein unsichtbarer Bildersturm“ 14). Damit geschieht ein „Verlust an personaler Eindeutigkeit“ (18). Macht, Erfolg, Ansehen (publicity), Luxus, Komfort sind der Prothesengott (S. Freud), dem gedient wird. Freilich werden in einer umfassenden Katharsis des Denkens mythische Restbestände ausgeräumt. Der Glaube setzt unter dem Schirm der technischen Entwicklung an einer Reihe von Erfahrungen an, „die das Antlitz der Gegenwart auf größere Sicht vermutlich mehr als selbst Atomtechnik und Raumfahrt bestimmen“ (23). „Anstelle von Landschaft, Volkstum und Sprache, (bildet) mehr und mehr die Gemeinsamkeit der Bildungsgüter, der Hoffnungen und Lebensziele den Boden der ‚Einwurzelung‘“ (23). Mit der Automation hängt ein Selbstverständnis zusammen, das stärker als das bisherige aus dem Willen zur personalen Integration lebt (24). Dem Menschen, der also nach intensiver Selbstergreifung ausschaut, bietet der Glaube „mit dem Hochbild der Gotteskindschaft den Weg zur Aktuierung seines – bei aller Betriebsamkeit doch unaufgerufenen – Daseins“ (25). Diese Antwort des Glaubens gilt dem Menschen, so meint Biser ähnlich wie Blondel, „mehr als jedes andere Kriterium als Erweis seiner göttlichen Herkunft und damit als Zeichen

der Glaubwürdigkeit“ (25f). Die sinnvolle Antwort auf die menschliche Lebensfrage führt den Menschen dann auch dazu, „das spontan erfahrene Einvernehmen im konkreten Fall der einzelnen Glaubensinhalte auch wirklich herzustellen“ (26). Kirche und die Letzten Dinge stehen im Mittelpunkt, in dem die Besinnung auf die Kirche ein Wandel des Verhaltens und das Eschatologische ein Wandel des Denkens herbeiführt. Bezüglich der Kirche befindet sich das Christentum auf der ganzen Linie im Begriff, „von einer mehr ‚ideologischen‘ Phase in die – ihm einzig angemessene – dialogische überzugehen und in dieser neuen Offenheit sich zugleich selbst in seinen noch unausgeschöpften Möglichkeiten kennenzulernen“ (30). Wenn die Gotteskindschaft die gültige Antwort auf die menschliche Existenzfrage ist, dann bedeutet das nicht, daß wir anderes als bisher werden, sondern daß das Menschsein anders werde.

In dem Aufsatz „Die Verstehtenstruktur des Glaubensaktes“ zeigt B. in biblischer Exposition, geistesgeschichtlicher Explikation und theologischer Analyse, daß der Glaube heil- und sinnvermittelnde Kraft ist, der neben seinem Gehorsamscharakter auch einen Wahrheitswert einschließt. B. bevorzugt als programmatisches Prinzip den augustianischen Gedanken von dem Glauben, der Verständnis sucht, dessen Rechtfertigung „unter dem problematischen Titel ‚Analysis Fidei‘ in die theologische Grundlagenthematik“ eingegangen sei (38). Die häufig beklagte Unlösbarkeit des Problems sieht B. mit Recht durch die eingesetzten Denkformen bedingt (39). P. Rousselot hilft darüber hinweg, der der synthetischen Kraft der Vernunft Rechnung trägt, die für den Glauben durch das Glaubenslicht erhöht wird. Wenn Rousselot diese synthetische Kraft freilich mit dem Wissen aus innerem Zugewiesensein (der ‚Sympathie-Erkenntnis‘) gleichsetzt, erscheint er doch noch zu sehr dem ‚vorstellenden Denken‘ verhaftet, als daß er eine vollgültige Lösung des Problems geben könne. „Dazu reicht kein noch so differenziertes Wissen um die Glaubensstruktur hin, sondern nur jener intellectus fidei, den der Vollzug (von mir gesperrt) des Glaubens vermittelt“ (41).

Die Verstehtenstruktur des Glaubens ist bedingt von der heilbringenden Wahrheit in der Person Jesu Christi, die erkannt und bekannt werden soll. Erkenntnis und Gehorsam stehen dabei in Spannung. Hierbei kann nur helfen die Klärung des Verhältnisses von Glauben und Verstehen. Für den Glaubensakt ist die Autorität Gottes kein Hindernis. Sie bedeutet vielmehr eine noetische Hilfe: „Ursprung eines Wissens, das sich anstatt von seinen Denkprinzipien her aus einem autoritativen Zeugnis begründet“ (44). Dieser Gehorsam des Glaubens schließt die freie Verantwortlichkeit nicht aus. Der Glaube lebt davon, „daß sich die auctoritas mit fortschreitendem Aktvollzug mehr und mehr zur veritas lichtet“ (46). B. will die rein wissenschaftliche Diskussion der Analysis Fidei überwinden, indem er die „zirkuläre Verstehtenstruktur“ (46) des Glaubensaktes (im Gegensatz zur linearen Erkenntnisstruktur) betont. „Das Glaubensmotiv muß mitgeglaubt werden, wenn der Glaube die rückbezügliche Form des Credere Deo Deum behalten ... soll“ (45f). Dieser Glaube ist ein mitgeteiltes Wissen, da der Glaubende immer in Kommunikation mit dem Zeugen bleibt. In diesem Medium der Person lebt der Glaube als ein spezifisch dialogisches Geschehen aus dem Geist der Liebe (50) in Vertrauen.

In dem Aufsatz „Glaubensbegründung als Wahrheitsgeschehen“ (53) müht sich B. um einen sachgemäßen Wahrheitsbegriff, von dem aus die Glaubensbegründung erfolgen kann. Man hatte bislang versäumt, die Glaubensurkunden nach ihren eigenen Denkmodellen zu untersuchen und entliehe sich das Denkmodell von der Philosophie. B. wirft der Theologie vor, einen „allgemein rezipierten Wahrheitsbegriff“ (57) unreflektiert zu verwenden. Der moderne Wahrheitsbegriff ist durch die Forderungen der Verifizierbarkeit und Intersubjektivität gekennzeichnet, also (seit A. Vico) durch die Vertauschung von verum und factum. In diesen Bannkreis des Faktischen ist nach B. die fundamental-theologische Glaubensbegründung geraten.

Zwar ist auch das Wahrheitsverständnis des Glaubens am Faktischen orientiert, dieses Faktische geht aber nicht voll im Historischen auf, da es in Gott seinen Seinsgrund hat. Die Faktizität reicht nicht aus, „ihre kerygma- und glaubensbegründende Funktion aufzuweisen“ (70). Die Wahrheit Christi ist nur im Zusammenhang mit dem Wort und der Person möglich. Die Wahrheit wird durch offenbarende Mitteilung „intersubjektiv“ hinzugebracht werden muß jedoch „die geschichtliche, schicksalhafte Betroffenheit der Existenz“ (74). Es geht nicht so sehr um die facta divina, „als vielmehr um den Gott, der durch derartige Zeichen die Authentizität des in seinem Namen Gesagten verbürgt“ (78). Die Fakten treten „in einen neuen Zusammenhang, der sie als Momente einer Selbstbegründung der Wahrheit erscheinen läßt“ (78). Von hierher strebt B. einen rechtverstandenen „Immanentismus“ an, wenn es gelingt, „das subjektive Moment der Konzeption ins Objektive zu übersetzen“ (80).

In seinem letzten Aufsatz „Der Dialog mit dem Unglauben“ hält er anders eine Begegnung mit dem Unglauben nicht für möglich als auf dialogische Weise, da die „biblischen Daten nur ein dialogisches Verständnis des Glaubens“ (85) rechtfertigen und jedes zientifische Glaubensverständnis ausschließen: Glaubenserkenntnis ist „zugleich die Tat der Person“ (87). Diese Dialogfähigkeit des Glaubens kann nur dann die

Ansprechbarkeit des Glaubens bewirken, wenn der Glaube in fruchtbarer Distanz zu sich selbst sich immer tiefer zu verstehen, immer wesentlicher auszusprechen versucht. Unglaube gibt es immer nur in Relation zu dem faktisch bestehenden Glaubensverständnis. Geht der Glaube aber über diese eine Position hinaus, so wird dem Unglauben mit dem Schwinden des Bezugspunktes seiner Antithetik auch diese selber fragwürdig. „Mehr als jede Gegenargumentation vermag daher der sich selbst überschreitende Glaube den Unglauben an seiner Antithetik irre zu machen“ (93). Die Spur der Gemeinsamkeit ergibt sich durch das „Moment des Glaubens im Unglauben“ (90), wie andererseits der Unglaube die Frage nach Gott und Welt auch bereits in einer Art Glauben vorentscheidet. In der gemeinsamen Mitverantwortung für die soziale Ordnung, Gerechtigkeit und den Frieden muß menschlich ein Sprechen miteinander erreicht werden, wobei man aber dann bereits in solchen Vorfragen „beim Thema“ ist, „weil in alledem, ob die Gesprächspartner sich dessen bewußt sind oder nicht, von Christus die Rede ist“ (96).

Man wünschte sich bei dieser anregenden Sammlung innerlich zusammengehöriger Aufsätze, die den Vollzug des Glaubens, nicht dessen logische Zergliederung als Ansatz nehmen, manchmal eine klarere Durchführung des Grundgedankens.

Kritisch sei zur Verteidigung der „traditionellen“ Glaubensbegründung Folgendes angemerkt: Die heutige praktisch-tätige Grundhaltung (13) an Stelle einer vorherrschend theoretischen, weshalb der Glaubensvollzug als Ansatz genommen wird, erfordert dennoch auch eine Begründung, die den Glauben im Faktischen verankert. Sicherlich geht das Faktische, etwa das Phänomen „Jesus von Nazareth“, nicht voll im Historischen auf: es ist nicht nur das Faktische, sondern der Faktische; dieser ist Verbum caro factum. Was mir an diesem so weitgefaßten Faktischen „zuerst“ begegnet, wenn ich meine Gedanken logisch ordne, mögen sie auch in dialogischer „Zufälligkeit“ und dialogischer Schwergewichtigkeit vorgetragen sein, ist das „historische“ Phänomen dieses weitzufassenden „Faktischen“ (Verbum caro factum). Dieses logisch Erste verlangt, daß ich an dem „Faktum“ das in den Blick nehme, was mir historisch oder sonstwie empirisch (z. B. die Kirche als eine der Vergesellschaftungsformen der Menschheit) als Phänomen begegnet. An diesem Phänomen sind dann jene Facta divina aufzuspüren, von denen das Vaticanum I (zwar in zeitbedingter Vorstellungsweise: „Wunder und Weissagungen“) spricht. Dabei mögen der im Dialogischen gewonnene Eindruck von der möglichen Größe des mir im christlichen Glauben angebotenen Gutes, der Gotteskindschaft oder ähnlichem, und die Klärung mancher zunächst unverstandener Einzelheiten, die ich von dem Zeugen hinnehmen mußte (der Weg von der Auctoritas zu einem Intellectus) usw. hierbei mithelfen. Der Vorgang der Glaubensbegründung mag „zirkulär“ sein, aber das gilt für das Psychologisch-Existentielle; er ist es nicht, wenn ich die beteiligten Elemente logisch ordne. Das aber muß ich, wenn ich eine wissenschaftliche Durchschau der beteiligten Elemente des Glaubensvollzuges gewinnen will (vgl. des Rezensenten Einführung i. d. kath. Theologie, Mr 21963, 101–105; ders. Fundamentaltheologie I, Mr 1968).

Deshalb behält das geschmähte „traditionelle Modell“ der Fundamentaltheologie seine Berechtigung. Die Durchführung muß freilich die „traditionelle“ Ausführung weit hinter sich lassen. Gegenüber einem solchen „traditionellen“ Modell, das in der Durchführung sich allen heute auftauchenden Fragen stellt, wäre eine „systematische“ Darstellung einer solchen Glaubensbegründung, die den Glaubensvollzug zum Anlaß nimmt, in Form eines abgewogenen, in allen einschlägigen Fragen überschaubaren Lehrbuches sehr erwünscht. Oder ist das vielleicht gerade aus dem Ansatz heraus nicht gut möglich? Der Student würde aber einen solchen Versuch vielleicht doch danken!

Freiburg / Br.

Adolf Kolping

Borucki, Bruno: Der wirkliche Gott und seine Offenbarung. – Regensburg: Habel 1971. 294 S., Lw. DM 19.80

Der Klappentext stellt den Verf. vor als einen „Mann lebendigen Kontaktes mit den Menschen, vertraut mit der theologischen Literatur von heute, (der) hier die Summe seines fundamental-theologischen und exegetischen Wissens im Blick zwar auch auf Fachtheologen, aber vor allem auf den orientierungswilligen intellektuellen Laien von heute (zieht)“. Nach einer gedrängten Abgrenzung von der „Existenztheologie“ (8ff), als deren konsequenter Ausläufer wegen der gemeinsamen kantischen Grundvoraussetzungen die „Gott-ist-tot-Theologie“ (25ff) angesehen wird, versucht der Verf., grundsätzlich im traditionellen Aufriß der Fundamentaltheologie (I. Der wirkliche Gott, II. Tatsache der Offenbarung, III. Das Glauben selbst), die Grundpfeiler des katholischen Glaubens in allgemeinverständlicher Sprache, aber doch in kritischer Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Theologie prägnant darzustellen.

Man wird diesen Versuch sowohl im Hinblick auf die intendierte Gemeinverständlichkeit als auch bezüglich der kritischen Absicht als mißlungen bezeichnen müssen. Zumindest die Diskussion der „verwildernde(n) Tendenzen“, die sich zwar „mehr innerhalb der protestantischen Theologie auswirken (mögen), ... aber, wenn auch weniger stark und radikal, auch in der katholischen Theologie zu beobachten (sind)“ (7), setzt zu einer gemäßen Beurteilung des Gesagten doch eine weit umfassendere Kenntnis der besprochenen Ansätze und ihrer transzendentalphilosophischen Grundlagen voraus, als man dies bei einem Nicht-Fachmann erwarten darf. Die Behandlung der Probleme selbst zeigt, daß die Versuche einer positiven Würdigung neuzeitlichen Philosophierens, wie sie auch im katholischen Raum besonders seit M. Blondel und J. Maréchal Eingang gefunden haben, vom Verf. (wohl bewußt) ignoriert werden. G. Siewerth wird zwar als einziger aus dieser Tradition herangezogen (18f), aber in einem Kontext, der diesen Autor eher dem neuscholastischen Philosophieren zu subsumieren scheint. Die Auseinandersetzung mit den Gegnern ist nicht nur oberflächlich, sondern enthält auch sinnentstellende Zitationen, z. B. das Kant-Zitat auf S. 20: „Auch „das Beten ... ist (dann nur) ein abergläubischer Wahn.“ Kant sagt an der betr. Stelle (Rel. inn. Grenzen d. bl. Vern., S. 302, zit. nach Ph. B. Bd. 45, S. 220f): „Das Beten, als ein innerer förmlicher Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen) ... Ein herzlicher Wunsch, Gott in allem unserem Tun und Lassen wohlgefällig zu sein, d. i. die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, sie, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben, ist der Geist des Gebets, der „ohne Unterlaß“ in uns stattfinden kann und soll.“ (In diesem Zusammenhang gibt Kant eine sehr schöne Exegese des „Vater unser“.)

Abschließend einige Beispiele aus dem positiv darstellenden Teil der Arbeit. Auf S. 73 steht unter dem Stichwort „metaphysisch – ontologisch“: „Ob Gott wirklich existiert, ist ohne philosophisches Denken und Schließen nicht zu beantworten ... Die katholische Theologie denkt metaphysisch, insofern sie metaphysisch Wirkliches anerkennt. Die evangelische Theologie ist heute weithin Existenztheologie.“ Unter der Überschrift „Formgeschichte, Redaktionsgeschichte“ liest man (134ff): „Wir bleiben uns bewußt, daß die Evangelisten nicht Geschichte im heutigen Sinn schreiben wollten. Sie sagen das zu Sagende in einer vielfach verschiedenen Form. Die ‚Formgeschichte‘ ist in den letzten fünfzig Jahren entwickelt worden ...“ Was weiter hierzu und sodann unter dem Titel „Redaktionsgeschichte“ folgt, ist ein sporadischer Rückgriff auf Probleme, die zur Blütezeit der Literarkritik abgehandelt wurden. Unter „Die Logik von 1 Kor 15“ folgt nach einer Zusammenstellung von Bruchstücken aus diesem Kapitel der Kommentar: „Die strenge Logik, mit der die wirkliche Auferstehung Jesu und die vernunftgemäße Begründung des Glaubens zusammenhängen, tritt hier noch einmal deutlich hervor. Ist Christus wirklich auferstanden, dann ist der Glaube an ihn und seine Sendung sicher begründet. Ist er nicht auferstanden, dann ist Glauben ein schrecklicher Irrtum. Daß er wirklich auferstanden ist, muß also erkennbar und feststellbar, d. h. historisch sicheres Faktum sein.“ (209)

Man möchte eine solche, gewiß aus einem seelsorgerischen Anliegen verfaßte Schrift lieber nicht in den Händen des Laien sehen. Sie trägt nur zur weiteren Verwirrung über die wirklichen Probleme bei, die weniger aus der neuzeitlichen Fragestellung als aus der Verhärtung konservativer Theologie erwachsen sind.

München

Hansjürgen Verweyen

Waldenfels, Hans: Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie. – München: Hueber 1969, X, 328 S. (Beiträge zur Ökumenischen Theologie, hrsg. v. Heinrich Fries, Bd 3) br. DM 29.80

Bei dem vorliegenden Werk handelt es sich um eine von Karl Rahner angeregte römische Dissertation, deren Text im wesentlichen im Frühsommer 1967 abgeschlossen wurde. Ihr Ziel ist eine theologische Entfaltung des Offenbarungsbegriffs, der der Offenbarungskonstitution des 2. Vatikanischen Konzils zugrundeliegt. Freilich darf man keine eigentliche Textkommentierung von dem Buch erwarten. Die Materialien der theologischen Kommission, die dafür unerläßlich gewesen wären, blieben dem Verf. offenbar unzugänglich, so daß er sich zu einem anderen Genus von Arbeit entschließen mußte: Er stellt den Konzilstext in den Zusammenhang der neueren theologischen Entwicklung und entfaltet deren Beiträge zum Offenbarungsproblem in lockerem Anschluß an die einzelnen Abschnitte des ersten Kapitels der Konstitution.

Voraus geht ein erster Teil „Theologiegeschichtlicher Durchblick“ (26–126), der die Entwicklung der Frage vom 19. Jahrhundert bis zur

Gegenwart skizziert, wobei sich der Verf. bewußt auf die französische und deutschsprachige Theologie beschränkt (21) und das Schwergewicht auf die Zeit seit 1940 verlegt (16). Aus dem 19. Jahrhundert werden J. S. Drey und J. A. Möhler analysiert; ein verhältnismäßig breiter Raum ist dem Beitrag Blondels gewidmet und auch die viel geschmähte „Manualientheologie“ wird in einem eigenen Kapitel nicht ohne eine gewisse Sympathie untersucht.

Der zweite Teil „Ergebnis und Aufgabe“ folgt in seinen sechs Kapiteln den sechs Abschnitten, in die das erste Kapitel des Konzilstextes aufgeteilt ist. Etwas außerhalb dieses Gliederungsprinzips steht Kapitel 1, in dem der Verf. die Frage nach dem philosophischen Vorverständnis anschnidet, von dem der Text geprägt ist; das gibt ihm Anlaß, ganz allgemein über die Rolle der Philosophie in der Theologie, die innere Grenze des Biblizismus, „die Wechselseitigkeit von Schriftverständnis und anderweitigem Vorverständnis“ zu reflektieren. Den Kernpunkt des zweiten Kapitels („Offenbarung als Begegnung“) bildet eine Analyse des personalen Charakters von Offenbarung; der dialogische Ansatz, dem W. bereits im ersten Teil erhebliches Gewicht gegeben hatte, wird nun mit Bultmanns Kerygma-Theologie und mit Ebelings Vorstellung von Offenbarung als „Sprachgeschehen“ konfrontiert und von da aus auch begrenzt. Als dritte Komponente bringt W. den „ästhetischen“ Ansatz von Balthasars Begriff der Herrlichkeit ins Spiel, in dem er zugleich den Blick auf die „wechselseitige Durchdringung von Wort und Tat“ (170) eröffnet sieht. Das dritte Kapitel, dem im Konzilstext die Behandlung der vorchristlichen Heilsperiode entspricht, nutzt Waldenfels zu einer Untersuchung des Verhältnisses von Offenbarung und Geschichte, wobei mit den Ansätzen von Bultmann, Moltmann, Pannenberg u. a. der ganze vielschichtige Problemnäuel aufgegriffen wird, der sich mit dem Wort „Heilsgeschichte“ andeuten läßt. Im vierten Kapitel werden Grundfragen der Christologie behandelt; neben den Entwürfen Rahners bestimmt hier das Werk Pannenberg weithin das Bild. Verhältnismäßig kurz ausgefallen sind die beiden letzten Kapitel, in denen der Zusammenhang von „Offenbarung und Glaube“ sowie von „Offenbarung und Lehre“ zur Diskussion steht; noch einmal wird hier die Grenze des Personalismus, die notwendige Sachlichkeit der Theologie betont, ohne daß darüber der Grundansatz beim Personalen preisgegeben würde. Ein kurzer Schlußabschnitt versucht, noch einmal die wesentlichen Gesichtspunkte des Ganzen zu unterstreichen.

Die Arbeit von W. ist ohne Zweifel, aufs Ganze gesehen, eine tüchtige Leistung. Er hat ein umfangreiches Material bewältigt und eine vielschichtige Synthese der neueren Debatte zum Problemkreis Offenbarung erstellt, die zugleich die offenen Stellen aufzeigt und zum Weiterdenken anregt. Von der Anlage des Ganzen her ergeben sich freilich auch Grenzen. Das gilt zunächst schon für den geschichtlichen Teil, dessen Stoffauswahl doch einigermaßen willkürlich ist. Kann man das 19. Jahrhundert wirklich auf Drey und Möhler beschränken? Waren nicht Newman einerseits, die römische Schule andererseits ebenso einflußreich? Aber selbst diese Begrenzung zugestanden, bleibt das Bild streckenweise trotz treffsicherer Urteile und guter Beobachtungen allzu skizzenhaft. Das war gewiß gar nicht zu vermeiden, wenn man den Bogen so weit spannte, aber damit war wohl wirklich etwas zuviel gewollt. Ähnliches gilt für den zweiten Teil. Im Grunde würde jedes einzelne Kapitel eine Monographie erfordern, ob man an die Frage der Heilsgeschichte, der Christologie, der Philosophie in der Theologie oder auch an Teilthemen wie Auferstehung, Heil der Nichtchristen, Schöpfung und Offenbarung denkt. Zu alledem wird Wichtiges gesagt, aber die Vielzahl der Fragen erlaubt es doch nicht, eine davon bis zum Ende zu verfolgen. Es bleibt weitgehend bei einem Überblick über die bestehende Diskussion und bei einem Aufzeigen der vielfältigen Fragen, die sie aufgibt. Wenn man sich statt dessen lieber einen engeren Anschluß an den Konzilstext erwarten möchte, durch den die Arbeit sicher auch an innerer Einheit gewonnen hätte, so wird man gerechterweise bedenken müssen, daß dafür zur Zeit der Abfassung des Buches die Quellen nicht verfügbar und so die grundlegenden Voraussetzungen nicht gegeben waren. Als Kompendium der neueren Diskussion im Bereich des Fragenkreises „Offenbarung und Geschichte“ hat die Arbeit ihren Wert, und zwar sowohl als vielseitige Information wie auch als mitdenkendes Zugehen auf die offenen Fragen.

Regensburg

Joseph Ratzinger

Baum, Gregory: Glaubwürdigkeit. Zum Selbstverständnis der Kirche. – Freiburg – Basel – Wien: Herder 1969. 280 S. (Ökumenische Forschungen. Kleine ökumenische Schriften, Bd 2) kart. lam. DM 14.80

Gregory Baums Buch „Glaubwürdigkeit“ hat das fundamental-theologische Problem zum Thema, das vielen Gliedern der Kirche Schwierigkeiten macht: „Kann man den Absolutheitsanspruch der

katholischen Kirche heute noch ‚glaubwürdig‘ vertreten?“ Die Antwort lautet: „Die kath. Kirche ist auch in ihrem Absolutheitsanspruch glaubwürdig, wenn sie im Sinn des Neuen Testaments eine Bedeutung hat, wenn sie die Vergangenheit zu erläutern vermag und wenn sie die Gegenwartserfahrung erhellen kann“ (224). Kraft der gesellschaftlichen Dynamik (Orts- und Universalkirche als gegenseitig unaufhebbare institutionelle Kräfte) und eines schöpferischen Verständnisses der Weitergabe des Evangeliums konnte und kann sich die Kirche als Macht erweisen, die Gottes Wort jeweils lebendig verkündet.

Ist Baum deshalb optimistischer Triumphalist? Im Gegenteil: An seinem Versuch gefällt die nüchtern-ehrliche Art, wie er Schwächen der Kirche unumwunden zugibt und faule Wege der Überredung zu vermeiden sucht. Auf weite Strecken hin ist das Buch eine Auseinandersetzung mit Ch. Davis, dessen Argumente nicht apologetisch widerlegt werden. B.s Apologie gilt schließlich auch nicht einer Kirche, die selbstgefällig bei ihrer vererbten gesellschaftlichen Gestalt bleiben soll, sondern seine unfehlbare und auch heute noch glaubwürdige Kirche ist die, die in einem Wandlungsprozeß zur „offenen Kirche“ und zur „Bewegung“ hin begriffen ist. Wenn man beide Tendenzen zusammennimmt, wird man dem Buch Mut und Ausgewogenheit bescheinigen dürfen. Ist es vor allem für amerikanischen Verhältnisse konkret, so dürfte es aber auch im deutschen Sprachraum die Fragen vieler interessierter Gläubigen beantworten helfen.

Den Theologen wird vor allem die Argumentationsweise dieser guten „Apologetik“ interessieren, dem theologischen Laien kommt die Allgemeinverständlichkeit dieser vernünftigen Darlegung entgegen. Bei dieser Argumentationsweise kann es auch nicht darauf ankommen, daß man jedem einzelnen Gedanken oder jeder Formulierung zustimmt, sondern daß die Richtung des Ganzen überzeugt. Der Rez. hatte vor allem Schwierigkeiten mit der Aussage, wir könnten von Kirche sprechen, „wenn und wo immer Menschen durch Gottes gnädige Führung zu Freunden werden“ (62). Er will nicht leugnen, daß das etwas mit der *res* des Sakramentes Kirche zu tun hat. Aber gerade weil die Kirche noch nicht das Letzte ist, gehört für den Rez. zu ihrer geschichtlichen Aufgabe und Effektivität das „ausdrückliche“ Glaubenszeugnis hinzu, sofern sie Zeugnis geben muß, daß alle Sinnhaftigkeit der noch nicht voll verwirklichten *res* in Christus gründet. –

Schließlich wird man sich hinsichtlich der fundamental-theologischen Begründungsweise fragen müssen, was B.s Argumentation mit der von ihm kritisierten *via historica* und der *via notarum* trennt. Sein eigener Weg schließt ja durchaus auch eine Phänomenologie (*notae*) der Kirche mit ein, sowie die Dimension des ganzen geschichtlichen Weges der Kirche. Der Unterschied liegt darin, daß B. keinen vom Glauben abstrahierten isolierten Beweis für sich allein für die Glaubwürdigkeit kennt, sondern alle Schwierigkeiten ehrlich mit in den Glauben hineinnimmt. In diesem Prozeß erhält die Vernunft den Glauben selbst, soweit ihrer der Glaube bedarf. Aber der Glaube läßt die Vernunft an ihrer eigenen Grenze andererseits auch nicht im Stich, sondern er gibt wirklich das Licht, in dem die Vernunft ihrer eigenen Grenze legitim inne wird, ohne daß Glaube und Vernunft letztlich entfremdet bleiben. Insofern befindet sich B. mit vielen Weggenossen auf einem erfolgversprechenden Weg zur Überwindung eines fundamental-theologischen Extrinsezismus.

Bonn

Wilhelm Breuning

Lash, Nicholas u. a.: Nennt euch nicht Meister. Die Autorität in einer sich wandelnden Kirche. – Graz – Wien – Köln: Styria 1968. 232 S. Lw. DM 14.80; kart. DM 9.80

Die Referate der Spode-House-Konferenz vom 11.–15. 9. 1967 behandeln unter verschiedenen Aspekten das Problem der Autorität in der Kirche. Sie haben, obwohl seitdem etwa drei Jahre vergangen und mannigfaltige Bestrebungen in der Kirche in Gang gesetzt oder auch intensiviert worden sind, nichts an Aktualität verloren. Die Beiträge sind zunächst aus der besonderen Lage der Kirche Englands zu verstehen, die stärker noch als die Kirche Deutschlands von einem Denken her geprägt ist, dem die *acies ordinata* der hierarchisch gelenkten Kirche als Ideal galt. Im Hintergrund der Ausführungen steht die Erfahrung einer fast „absoluten Autorität“ (11) sowie die Meinung, daß „in diesem Lande ... kaum etwas für einen wirklichen Versuch (spricht), die Kirche hinsichtlich der zur Diskussion stehenden Probleme zu befragen“ (93). Sie sind ferner zu verstehen aus dem berechtigten Verlangen nach einer Kirche, in der Autorität als eine „Autorität der Liebe und des Dienstes“ nicht nur behauptet, sondern auch erfahren wird.

Der Benediktiner Sebastian Moore umreißt das Problem (13–24) und fordert, daß die Kirche die Menschen überzeugen

und ihnen vertrauen müsse statt einen mechanistisch verstandenen „heiligen“ Gehorsam zu verlangen, der sich nicht nur als hohl erweise, der auch aus einem „totalitäre(n) und subeschatologische(n) Konzept der Herrschaft Christi“ entstanden sei (19). — Robert Murray, Konvertit und Jesuit, referiert über „Autorität und der Geist im Neuen Testament“ (25–55): das Kirchenbild der Vergangenheit sei vom „Modell einer sichtbaren Gesellschaft beherrscht“ gewesen (32) und habe in dem allzu menschlichen Verlangen Nahrung gefunden, „in der veräußerlichten Struktur und Leistung Sicherheit zu finden“ (36). Dem stellt Murray entschieden den neuen Bund nach Jer 31,31–34 als Gabe des Geistes gegenüber. Im Geiste allein habe die Autorität der Kirche ihren Grund (54). In Sprache und Argumentation erinnert Murray stark an John McKenzie „Authority in the Church“. — Peter Harris liefert einen Beitrag über „Das Lehramt in der Kirche“ (57–94) und fragt nach den Ursachen für die Wirkungslosigkeit der Verkündigung des Evangeliums. Er sieht sie im mangelnden Gespür für das Selbstverständnis des heutigen Menschen und seine Geschichtlichkeit sowie in der Problematik eines objektivistischen Offenbarungs- und Glaubensverständnisses. — Nicholas Lash versucht in seinem Beitrag „Priester oder Presbyter“ (95–128) das sakramentale Priestertum von einer Kirche her zu verstehen und zu begründen, die er nicht nur in ihrer Beziehung zu Christus sieht, sondern auch und gleichzeitig „in Beziehung zu jenem ganzen Prozeß der Weltgeschichte...“, deren Herr Christus ist und in der er im Geiste gegenwärtig ist“ (126f). — Theo Westow, der mit einem speziellen Werk über kirchliche Institutionen sein Lizentiat erhielt, gibt einen historischen Überblick über „die sich wandelnde Form der Institution“ (129–167) und äußert sich teilweise außerordentlich scharf über Entwicklungen der Kirche in vergangenen Jahrhunderten. — Der Niederländer Franz Josef von Beek, Studiendirektor der holländischen Jesuitenprovinz, ergänzt die theoretischen und historischen Vorlagen mit einem Bericht über „Die Praxis des Gehorsams und der Autorität in der holländischen Kirche“ (169–194), und John Dalrymple legt eine kritische und selbstkritische Betrachtung vor, die er „der Heilige Geist und die persönliche Verantwortung“ betitelt (195–226). Die Hinweise auf die Schriften des heiligen Johannes vom Kreuz zeigen auch demjenigen, der die hier vorgelegten Erwägungen nur mit Vorbehalten annimmt, daß die Autoren dieser Referate von einem großen Ernst, von der Liebe zur Kirche und vom Glauben an den in der Gesamtkirche wirkenden Geist getragen und sich auch der „Notwendigkeit einer strengen Selbstkritik“ (209) gegenüber ungeordneten Impulsen bewußt sind.

Die engagiert geschriebenen Beiträge dieses gut übersetzten Buches vermögen nicht nur ein verfestigtes Denken aufzulockern. Sie bieten auch reiches Material für die (in naher Zukunft vermutlich sich verschärfende) Diskussion über die „Demokratisierung der Kirche“. Gerade angesichts der zu erwartenden Auseinandersetzungen scheint der Beitrag von Theo Westow besondere Schwächen zu zeigen. Unbeschadet der Tatsache, daß es Anpassungen kirchlicher Strukturen an eine neue Situation auch aus Oberflächlichkeit und Opportunismus gibt bzw. gegeben hat, so muß doch der tatsächlich erfolgte Wandel der Strukturen im Laufe der Jahrhunderte als ein immer neu unternommener Versuch gesehen werden, bestimmte Zeitprobleme zu bewältigen, die man anders oder besser nicht lösen zu können glaubte. Ursachen des Wandels der Strukturen sind die sich ändernden geschichtlichen und gesellschaftlichen Situationen. Mögen frühere Versuche auch unzureichend gewesen sein und vor allem heute nicht mehr den Erfordernissen der Zeit entsprechen: erst dann, wenn man auch früheren Generationen das Recht auf (auch unzulängliche) Anpassungen an die jeweilige Zeit zuerkennt, wird man auch heute zementierte Formen zeitbedingter Entwürfe in Frage stellen und neue Konzeptionen entwickeln dürfen.

Bochum

Heinrich Missalla

McKenzie, John L.: *Autorität in der Kirche*. Paderborn: Schöningh 1968. 186 S. Lw. DM 11.80

Dieses Buch ist ein Versuch eines bekannten amerikanischen Exegeten nicht nur die Bibel, sondern auch die heutige kirchliche Autoritätspraxis historisch-kritisch zu analysieren.

Die Einleitung (9–25) will allgemeine Aspekte des Wesens der Autorität beschreiben. Der erste Teil legt dann die verschiedenen Texte des NT über die Autorität aus und kommt zu dem Ergebnis, daß das ntl Autoritätsverständnis als ein von christlicher Sendung und Liebe bestimmter Dienst sich grundsätzlich von den Herrschaftsformen weltlicher Autorität unterscheidet. Als Gabe des Geistes gehört sie zur ganzen Kirche und ist nicht Sache bloß einzelner Amtsträger, so daß Autorität eher demokratisch als absolutistisch verstanden wird. Im

Gegensatz zu Harnack sieht der Autor keinen Grund, in der frühen Kirche charismatische von hierarchischen Ämtern getrennt zu sehen (67f). Das NT bezieht sein Amtsverständnis nicht nur auf heilsgeschichtlich-immanente Begriffe sondern auch auf die damaligen Gesellschaftsverhältnisse, indem es die Amtsträger nicht in der Rolle der Herrscher, sondern der Diener sieht (29f, 33f, 52f, 61, 89). Ausgehend davon müßte die Kirche heute für die Konkretisierung ihrer Amtsauffassung neue Formen schaffen (90).

Im zweiten Teil des Buches reflektiert der Autor die gegenwärtige Autoritätspraxis. Als kritischen Maßstab nimmt er das NT, weil es allein ermöglicht, „die innere Selbigkeit und Kontinuität“ der Kirche in ihrem geschichtlichen Wandel festzustellen (20, 87, 126f). Im Laufe der Geschichte gab es Anpassungen der kirchlichen Führerschaft an die Autoritätsformen der absoluten Monarchie, des Feudalstaates und der Armee. Heute droht die Gefahr einer schlechten Anpassung an das Muster des Großunternehmens. Die Folgen einer solchen Anpassung sind mannigfaltig: die Beziehungen zwischen Amtsträgern und Kirchenvolk werden entpersonalisiert (97–99) und die Entscheidungsprozesse werden willkürlich (z. B. Geburtenkontrolle, 105–107); es gibt ein Übermaß an Verwaltung und Bürokratie (120–124), weil der Unternehmensgeist Einheit nur als äußere Gleichförmigkeit und unkritischen Gehorsam fordert (139–153). Solche Erscheinungen bedeuten eine Entfremdung der kirchlichen Autorität von ihrem eigentlichen Wesen, nach welchem sie nur dann göttlich genannt werden kann, wenn sie als eine vielseitige Tätigkeit des Geistes in der Gesamtkirche verstanden wird (113–115). Deshalb müßte es eine größere Freiheit dem Lehramt gegenüber für plurale theologische Richtungen geben (125–139). Das Prophetenamt sollte als wesentliche Funktion innerhalb und außerhalb der Amtskirche angesehen werden (153–163), und damit müßte auch die öffentliche Meinung vielmehr als bisher zur Geltung kommen innerhalb der Kirche (173–176). Nur durch eine solche Offenheit und gegenseitiges Vertrauen würden Amtsträger und Kirchenvolk das Ziel ihrer gemeinsamen Sendung in die Welt erreichen können, statt daß beide ihre jeweilige Eigenmacht krankhaft festhalten wollen (165ff).

Das Buch bietet keine systematische Darstellung der kirchlichen Autorität. Der Autor stellt unvermittelt das NT als letztes Kriterium hin, ohne die schwierige Problematik der Beziehung zwischen Schriftautorität und Kirchenautorität zu reflektieren. Er spricht von der Selbigkeit und Kontinuität der Kirche, ohne diese auf das Reich Gottes zu beziehen, als ob die Kirche mit ihrer Autorität nicht immer und überall eine im Hinblick auf das Reich Gottes sich aufhebende eschatologische Wirklichkeit wäre. Gänzlich fehlt eine Reflektion des Autors über seine eigene hier verwendete Methode der bestimmten Negation, so daß seine Kritik mehr die Figur eines Resignationsideals darstellt, nach welcher Kritik nur vergangene und gegenwärtige Fehlentwicklungen zum Gegenstand hat. Barth'sche Appelle an das NT oder an „das Geheimnis der Autorität“ (176–186) genügen nicht, der Kritik zukunftsbezogene Kraft zu geben. Dafür braucht man eine methodologische Besinnung auf die Interferenz von ntl und weltlicher Autoritätstheorie-praxis d.h. eine fundamentaltheologische Ausarbeitung der Freiheitsgeschichte der Neuzeit und die damit gegebene Aufklärungs- und Autoritätsdialektik.

Münster

Matthew L. Lamb

Dziasek, Franciszek. *Księga zycia Bozego*. Traktat dogmatyczny o łasce. — Poznań, Warszawa, Lublin 1969. XII, 735. br. zł 200.—

Vor uns liegt das imposant umfangreiche Lehrbuch eines polnischen Theologen, Franciszek Dziasek, Ordinarius für Dogmatik an der Erzbischöflich-Theologischen Hochschule in Posen. Der Titel des Werkes, das der Autor dem Posener Millennium widmet, trägt den Titel: „Das Buch des Gotteslebens. Dogmatischer Gnaden-traktat über die Gnade“. Dieses, den polnischen Theologiestudenten angebotene Kompendium, bildet bereits den vierten Teil Dz.s breit angelegter Dogmatik (I. „Schöpfer der Natur und Gnadenspende“, 1959; II. „Der göttliche Bote. Christologischer Traktat“, 1963; III. „Das erlösende Geheimnis. Soteriologischer Traktat“, 1963). Mehrere monographische Studien zur Gnadenfrage dürften unseren Verfasser eigens zur Arbeit an einer Gnadenabhandlung qualifizieren.

Das Werk Dz.s ist zu begrüßen. Seit Jahrzehnten gab es in Polen nur wenige Versuche, umfassende Dogmatik-Lehrbücher in die Öffentlichkeit zu bringen. Dabei darf die Handreichung Dz.s für sich die Eigentümlichkeit beanspruchen, auch auf katechetisch-didaktische Ziele ausgerichtet sein zu wollen.

Die allgemeine und das ganze Werk durchziehende Gliederung verfolgt den Plan, zuerst immer den Fragestand aufzureißen. Es wird gewöhnlich das entsprechende Einzelthema expliziert und begründet, sein geschichtlicher Hintergrund beleuchtet und auf die entsprechenden Irlehren hingewiesen. Diese Einführung endet mit der Theseformulierung samt theologischer Qualifikation, wonach kirchenamtliche Entscheidungen (manchmal in negative, positive und deprekative aufgeteilt) wiedergegeben werden. Dann wird der Schriftbefund und der Tra-

ditionsbeweis untersucht. Das Ganze mündet in theologisch-philosophischen Erwägungen, um letztlich in einem ästhetischen Exkurs auszuklingen.

Diese traditionelle Aufteilung des Traktates (mit der Vorrangstellung des kirchlichen Lehramtes) wirft besonders heute einige methodische Probleme auf u. a. brachte es jener Traktatenaufbau in den vergangenen Jahren mit sich, daß in den dogmatischen Schulbüchern tatsächlich die Kirche zur ersten und unmittelbaren Quelle der Theologie befördert wurde zuungunsten der wahrhaft erstrangigen Quellen von Schrift und Tradition. Die beiden letzteren wurden dann oft an die lehramtlichen Aussagen in Form von dicta probantia angehängt. Diese Denzinger- und Enzyklikentheologien haben sehr stark zu einer Erstarrung der Theologie beigetragen.

Dieser Vorwurf dürfte jedoch Dz. in keinem Falle treffen. Obwohl er nämlich den herkömmlichen Traktatenaufbau beibehält, weiß er gut über den eigentlichen Quellencharakter der Theologie. Unter dieser Hinsicht ist die Sorgfalt des Verf. in der Verwertung des Schriftgutes zu begutachten. Er führt die Texte der Schrift nicht nur reichlich an, sondern systematisiert sie vor allen Dingen thematisch und chronologisch und analysiert sie. Dasselbe ist über die Behandlungsweise patristischer Zeugnisse zu sagen.

Dz. spannt für seinen Gnadentitel einen weiten Bogen: „Das Ganze des theologischen Stoffes wurde im vorliegenden Werk so erfaßt, daß wenngleich diese Art und Weise nicht ganz originell, so doch auf jeden Fall neu ist.“ Denn „die Gnade wird sowohl in ihren strukturellen Dimensionen wie auch in ihren chronologischen Wirkungsweisen, und das vom ersten Augenblick des Heilsgeschehens an bis zu seiner Erlangung im Akte der seligen Anschauung erwogen“ (S. IX).

Eigene Prägung erfährt Dz.s Gnadentraktat dadurch, daß einige Themen besonders ausführlich behandelt werden. Zu diesen gehört das schwierige Problem des Heils ungetaufter Kinder. Eingehend werden die Fragen der Prädestination und Reprobation, genauer das gegenseitige Verhältnis zwischen den beiden Begriffen untersucht.

Dank der sehr zahlreichen Titel und Untertitel wirkt das Buch noch anschaulicher, obwohl manche Schlagzeilen seltsam klingen (z. B. 441). Eine Anzahl graphischer Darstellungen trägt der pädagogischen Ausrichtung, die das Buch anstrebt, Rechnung. Beachtenswert ist das Literaturverzeichnis (657–709), das einer breiteren Information dienen will: Es leuchtet ohne weiteres ein, daß diese Fülle, die natürlich auch nicht vollständig ist, vom Verf. nicht bewältigt und verwertet werden konnte (auffallend wirkt beispielsweise eine lange Reihe von Veröffentlichungen von K. Rahner, die im Werk selbst nicht konsultiert werden). Hervorzuheben sind die Bemühungen des Verf., an den Leser in zeitgenössischer polnischer Sprache anzukommen sowie fremdsprachliche Termini durch eigensprachige zu ersetzen.

Bei den rasanten Entwicklungen in der Theologie der letzten Jahre und einer Neigung eher zur kerygmatischen Darstellungsweise in der heutigen Gotteslehre liegt es jedoch Dz. offensichtlich daran, sich fest an klare Definitionen, kompakte Synthesen und an ein analysierendes Vorgehen zu halten, um so die Verbindung mit der Theologie der Vorzeit zu wahren. Solch eine Tendenz ist selbstverständlich löblich und noch lobenswerter, wenn sie die gegenwärtige Zeit und Situation nicht aus dem Blickwinkel verliert. M. Horkheimer macht mit Recht darauf aufmerksam, es sei zwar notwendig die Räder einer Uhr ständig in Ordnung zu halten, aber dabei zugleich höchstes Interesse für die Zeit, die das Maß der Räder ist, an den Tag zu bringen. Unser Autor hat sein Buch vor dem Abschluß des II. Vatikanum verfaßt, man kann ihm also nicht entgegenhalten, die letztgültigen Entwicklungen außer acht gelassen zu haben. Im Falle einer Neuauflage würde in dieser Hinsicht unbedingt ein Nachholbedarf anzumelden sein. Das Buch könnte dann auch beträchtlich gekürzt werden. Alle oft sehr langen Schriftstellen und lehramtlichen Äußerungen könnten einfach wegfallen, da der polnische Leser handgreiflich über diese Quellen verfügt und ihm meistens mit einem Schriftstellenhinweis schon gedient wäre: dafür könnte man sich noch eingehender mit der Interpretation und theologischen Durchdringung der Texte befassen. Darüber hinaus ließe sich das Werk mehr ökumenisch profilieren und zwar nicht im Sinne hinzugefügter Korrollarien – was der Verf. übrigens vermeidet –, auch nicht nach Art herkömmlicher Kontroverstheologie, die einfach differente Auffassungen nebeneinander registriert, sondern so, daß man in anderen Konfessionen nach Stimulanzien und Bereicherung katholischer Positionen Ausschau hält und so der Einheit entgegensteuert (etwa nach Art Künigs Rechtfertigungsbuch, das in Dz.s Band einmal flüchtig erwähnt wird). Wünschenswert wäre vielleicht auch die Aufteilung des Literaturindexes, d. h. daß man die Literaturhinweise um die einzelnen Kapitel gruppiert und sie diesen am besten voranschickt.

Diese Bemerkungen bedeuten keine Nörgelei am Schaffen eines hochverdienten polnischen Theologen. Möge sein Dienst und Verdienst reichlich lohnen! Den jungen Theologen wurde ein brauchbares Werkbuch in die Hände gegeben, ein Band der den Glauben stärken will. Das schönste, das man von diesem Buch behaupten und hervorheben kann, ist die Freude, die der Verfasser selbst am Glauben hat und die er weitervermitteln möchte.

Kraków

Alfons Skowronek

Maron, Gottfried: Kirche und Rechtfertigung. Eine kontrovers-theologische Untersuchung ausgehend von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1969, 288 S. (Kirche und Konfession. Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, Bd 15) kart. DM 30.–

M. betrachtet seinen „Evangelischen Bericht vom Konzil“ (Zweite Session, 66 S.; Dritte Session, 90 S.; Vierte Session, 84 S., Göttingen 1964/65/66 – Bensheimer Hefte, hrsg. vom Ev. Bund: 23, 26, 31) als Gegenstück zu den Konzilsbüchern des „gleichsam auf dem rechten Flügel ganz rechts“ stehenden M. Lackmann (ThLZ 94, 1969, 177) und gibt damit die extreme Einseitigkeit des eigenen „Berichtes“ selber zu. Dieselbe Einseitigkeit charakterisiert auch seine jüngste Veröffentlichung, in der es ihm – in Ausarbeitung früherer Ansätze (vgl. neben dem genannten Konzilsbericht: „Credo in Ecclesiam“). Erwägungen zu den Arbeiten des Zweiten Vatikanischen Konzils: MD 15, 1964, 1–7; Papst und Konzil. Nach der 3. Session des Zweiten Vatikanischen Konzils: MD 16, 1965, 1–6; Streiflichter und Erwägungen zur 4. Sitzungsperiode: Im Lichte d. Ref., Jahrb. d. Ev. Bundes IX, 1966, 51–68; Der römische Katholizismus nach dem Konzil. Grundriß einer Analyse: MD 17, 1966, 1–8; Das Zweite Vatikanische Konzil. Ereignisse und Ergebnisse. Ein Literaturüberblick: ThLZ 94, 1969, 171–186) – darum geht, ein „theologisches Urteil über dieses Konzil zu gewinnen“ (5).

Zu einem solchen hätten es nämlich, wie M. bei aller Reverenz vor dem Rang so mancher unter den zahlreichen Äußerungen zum Konzil sehr deutlich durchblicken läßt, auch die bisherigen evangelischen Betrachtungen – von den katholischen offenbar ganz zu schweigen – mitnichten gebracht. M.s Erklärung für diesen – wenn er zuträfe, allerdings höchst skandalösen – Befund: der Ausfall des in reformatorischer Sicht allein wesentlichen Blickwinkels. Das Konzil, meint M., werde vorwiegend unter ökumenischen, heilsgeschichtlichen, sozietheologischen oder anderen Perspektiven gesehen, wohingegen der Rechtfertigungsgedanke in auffälliger Weise fehle (ebd.; vgl. 153) – obwohl doch der Artikel von der Rechtfertigung „so etwas wie das einzig angemessene Handwerkszeug für die Theologie, ihr Geschäft als christliche Theologie richtig zu betreiben“ sei, „so etwas wie ein Kriterium und Prüfstein aller ‚christlichen‘ Lehre“ (250ff). Um also endlich zu einem wahrhaft ‚theologischen‘ Urteil zu kommen, legt M. diesen entscheidenden Maßstab an das Konzil an. Wobei er der Tatsache, daß dieses ‚Konzil der Ekklesiologie‘ das Thema Rechtfertigung kaum explizit zur Sprache bringt, wohl aber in den Aussagen über die Kirche implizit dazu durchaus Stellung bezieht, die Anweisung entnimmt, das Thema Kirche mitzubehandeln, ja an erster Stelle zu entfalten, – „um überhaupt einen Zugang zum heutigen katholischen Rechtfertigungsverständnis zu bekommen“, womit „zugleich die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Rechtfertigung in den Mittelpunkt“ rücke (6).

Es sei hier M. sogleich zugestanden: sowohl, daß in den bisherigen Stellungnahmen zum Konzil tatsächlich eine umfassende ausdrückliche Konfrontation mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre noch fehlte, wie auch, daß die Auslegung und Beurteilung der Konzilsaussagen im ausdrücklichen Bezug auf den *articulus stantis et cadentis ecclesiae* möglich und sogar notwendig ist – zumal eine diesbezügliche Relevanz der Texte des Konzils ja außer Frage steht. In diesem Zusammenhang verweist M. mit Recht auf den katholischen Theologen und Lutherkenner Albert Brandenburg, der unter den vom Konzil erfüllten Anliegen Luthers an erster Stelle die Rechtfertigung aus Glauben nennt (A. Brandenburg, Martin Luther heute – katholisch gesehen: FAZ Nr. 191 v. 19. 8. 1967; vgl. ders., Martin Luther gegenwärtig, Katholische Lutherstudien, Paderborn, 1969, 137ff, 146), welche Behauptung nachzuprüfen ihm, M., in der Tat zu gestatten ist (5f).

Aber ein Oscar Cullmann, ein Edmund Schlöcker, ein Ulrich Kühn – um nur drei besonders hervorragende evangelische Konzilskommentatoren zu nennen – würden sich doch wohl schärfstens gegen den Vorwurf verwahren, daß der Rechtfertigungsgedanke in ihrer Auseinandersetzung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil keine, oder wenigstens nicht die ihm gebührende, Rolle spiele und daher ihr Urteil das eigentlich theologische Niveau nicht erreiche. Im übrigen dürfte keinem ernsthaften Theologen „das Interesse an einer Rechtfertigungslehre des Konzils“ als solches „altmodisch“ oder unökumenisch“ erscheinen, wie M. befürchtet (5). Wohl aber erscheint dem Rez. – und er ist in diesem Punkte der mehrheitlichen Zustimmung nicht nur katholischer, sondern auch evangelischer Sachkenner gewiß – die als Maßstab angelegte Gestalt reformatorischer Rechtfertigungslehre durchaus „altmodisch“, sowohl im Vergleich zum gegenwärtigen Stand der Lutherforschung, der eine sehr viel differenziertere und vor allem problembewußtere Darstellung lutherischer Rechtfertigungslehre er-

forderte, wie im Hinblick auf deren gegenwärtige exegetische und systematische Problematik, die von M. wohl genannt (6, 153, 257, 259), nicht aber wirklich berücksichtigt wird; und ferner erscheint dem Rez. tatsächlich – und wiederum nicht zuletzt, wie er hofft, auch der *maior et sanior pars* gerade der Kontroverstheologen – die Art und Weise, wie M. im Lichte seiner Auffassung der Lehre von der Rechtfertigung die Aussagen des Konzils interpretiert, nämlich unter dem Aufgebot eines erstaunlich reichen Sachwissens und eines wahrhaft bewundernswerten Scharfsinns jeweils *in pes-simam partem*, als höchst „unökumenisch“ – unökumenisch und darüber hinaus in entscheidenden Partien falsch.

Zum Beweis dieser doppelten Behauptung müßte einerseits M.s Darstellung der reformatorischen Rechtfertigungslehre im einzelnen analysiert und andererseits seine Interpretation der Konzilsaussagen Punkt für Punkt überprüft werden – ein Unternehmen, das den gleichen Umfang erfordern würde wie die in Rede stehende Untersuchung M.s selber. Wir müssen uns auf das Wichtigste beschränken und nehmen 1. M.s ‚theologisches Urteil‘ über das Zweite Vatikanische Konzil zur Kenntnis, wenden uns 2. seiner Interpretation der konziliaren Ekklesiologie zu und deuten 3. wenigstens die Richtung an, in der M.s Maßstab seinerseits zu kritisieren wäre.

1. M.s ‚theologisches Urteil‘ über das Konzil kommt einer völligen Verurteilung nahe. Entsprechend seiner im Vorwort geäußerten Absicht, unter Verzicht auf eine im Rahmen seiner Arbeit nicht mögliche systematische Klärung des Verhältnisses von Rechtfertigung und Kirche jedenfalls „kontroverstheologisch vor Augen zu führen“, auf welchem Wege diese Frage nicht zu lösen sei, „ohne die paulinisch-reformatorische Rechtfertigungslehre gründlich zu zerstören“ (6), kommt er in der Tat zu dem Ergebnis, daß diese Rechtfertigungslehre mit der konziliaren Ekklesiologie auf keine Weise zu vereinbaren sei. Eben in dieser Unvereinbarkeit besteht der eigentliche katholisch-evangelische Gegensatz (250f). Von einer Annäherung der Konfessionen könne nicht wohl die Rede sein; vielmehr habe die konziliare Ekklesiologie – aufs Ganze gesehen und obwohl die theologische Entwicklung, wie M. widerwillig genug (vgl. 154–159) zugesteh, „im anthropologischen Bereich zu einer gewissen Ermäßigung der extrem gegenreformatorischen Positionen“ geführt habe (226) – die konfessionellen Gräben nur noch weiter vertieft (223, 226ff): „Nach dem letzten Konzil der römischen Kirche ist bei genauem Zusehen die Entscheidung noch eindeutiger als früher von uns gefordert: Kirche oder Rechtfertigung, Einheit oder Wahrheit“ (267). – Was hat es mit dieser von M. aufgestellten doppelten Alternative eigentlich auf sich? – Mit dieser Frage kommen wir zu unserem zweiten Punkt, zur M.schen Interpretation der konziliaren Ekklesiologie.

2. Mit der exklusiv formulierten Alternative: Kirche oder Rechtfertigung! will M. zum Ausdruck bringen, daß die konziliare Ekklesiologie einer genauen biblischen Rechtfertigungslehre nicht nur partiell in einzelnen Aussagen, sondern total widerspreche – total zwar nicht aufgrund ihres materiellen Sinnes im ganzen, wo sich vielmehr weitgehende Übereinstimmungen entdecken ließen, sondern im Blick auf ihren formalen Charakter als eines theologischen Maßstabs, im Blick also auf ihren theologischen Ort und ihr theologisches Gewicht: „Gewiß bestehen zahlreiche und gravierende Unterschiede sei es in der Ekklesiologie, sei es in dem Artikel von der Rechtfertigung. Dennoch gibt es nicht nur ‚Lehrunterschiede‘ jeweils in diesem oder jenem ‚Artikel‘, sondern die Rechtfertigung hier, die Kirche dort, meinen gewissermaßen das Ganze. Dieses Ganze hat – bei vielfacher Übereinstimmung im einzelnen – hier und dort ein anderes Gesicht... Im Katholizismus ist es die Kirche, die alle Aussagen, auch die über die ‚Rechtfertigung‘ und ‚Heiligung‘ bestimmt und formt; in der reformatorischen Christenheit ist es die Rechtfertigungslehre (oder sollte es doch sein!), die auch die Auffassung von der Kirche wie alle anderen Artikel ‚regiert‘. Die Rechtfertigungslehre ist dann nicht mehr und nicht weniger als eine ‚Kontrollformel‘ zur Prüfung jeder theologischen Aussage. Eben eine solche Kontrolle und Prüfung der Kirche wird – wie wir sahen – von der katholischen Theologie abgelehnt. Umgekehrt wird die ‚Rechtfertigung‘ in verkürzter und veränderter Gestalt der Kirche und ihrem Sein untergeordnet“ (251). Wobei das theologische Übergewicht der katholischen, insbesondere der konziliaren Theologie, ihre Funktion als Maßstab der Theologie, M. zufolge, die Lehre von der Rechtfertigung nicht etwa nur im Blick auf deren streng theologische Dimension – sofern es in ihr um die Gottheit Gottes geht –, sondern auch hinsichtlich deren anthropologischer Dimension – sofern es in ihr um den einzelnen Menschen vor Gott geht – beeinträchtigt. Gerade unter der letzteren Rücksicht konstatiert M. eine „durchgehende Verschiebung des Schwergewichts von der Anthropologie auf die Ekklesiologie“ (226).

Außerdem läßt sich natürlich in der Sicht M.s auf materiale Momente der konziliaren Ekklesiologie verweisen, die deren Gegensatz zur reformatorischen Rechtfertigungslehre zur Evidenz bringen: beides hängt seiner Meinung nach offenbar ganz eng zusammen und beides ist gemeint, wenn M. feststellt, „im ekklesiologischen Umkreis (!)“ würden „Positionen gesetzt, die eine deutliche Entfernung vom Rechtfertigungsverständnis der Reformation“ bezeichneten (ebd.). Im Blick auf diese materialen Elemente spricht M. von einem ‚ekklesiologischen Molinismus‘

(161f, 218, 225f) oder gar von einem ‚ekklesiologischen (Semi-) Pelagianismus‘ (88, 160 Anm. 34, 210f). – Wie kommt er dazu?

M. stellt mit Recht den Begriff des Sakramentes als Schlüsselbegriff der konziliaren Ekklesiologie heraus (passim; vgl. bes. das 1. Kap. „Ecclesia Sacramentum“, 13–60) – wenn man auch bedauern mag, daß M. demgegenüber die übrigen vom Konzil herangezogenen biblischen Bilder: Leib, Braut, Tempel, Weinberg usw., vor allem den Gottesvolkgedanken, ganz offensichtlich in ihrer theologischen Bedeutung für die Lehre des Konzils herunterspielt (vgl. 15ff). M. sieht auch richtig, daß unter systematischer Hinsicht die Lehre von der Kirche als (Ur-) Sakrament den Begriff der ‚Kirche‘ mit dem der ‚Einheit‘ wie mit dem des ‚Heils‘ verbindet, und stellt daher zutreffend fest: „Es sind also im wesentlichen zwei Momente an der Vorstellung von der Kirche als Sakrament festzuhalten: Die Kirche ist sacramentum unitatis und sacramentum salutis, Sakrament der Einheit und Sakrament des Heils. Beide Momente gehören ganz offensichtlich aufs engste und unlöslich zusammen und interpretieren sich gegenseitig. Die durch die sakramentale Kirche vermittelte Einheit ist Heil und das Heil ist eben der Anschluß an das Sacramentum unitatis“ (23f; vgl. 151f). Indes, was ist das für eine ‚Einheit‘, die die Kirche durch die Einigung mit ihr selber vermittelt? M. legt seiner Antwort den berühmten Satz aus dem ersten Artikel der Kirchenkonstitution zugrunde: Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis..., und schließt: „Unio cum Deo“ und „unitas totius generis humani“ werden also durch die Kirche als Sakrament bezeichnet und bewirkt. ‚Einheit‘ ist somit das eigentliche proprium dieses Sakraments, es verbindet die Menschen mit Gott ebenso wie untereinander, hat also ‚vertikale‘ und ‚horizontale‘ Erstreckung, ‚religiöse‘ und ‚soziale‘ Bedeutung“ (22). So weit so gut – aber nun behauptet M. und sucht diese seine zentrale These über 200 Seiten zu erhärten: erstens, daß die ‚vertikale‘ Erstreckung der vermittelnden Wirksamkeit der Kirche in der konziliaren Ekklesiologie bedrohlich schrumpfe, sofern hier die Kirche mehr oder minder mit Christus, mit Gott, identifiziert werde, und so die Einigung der Menschen mit Gott mehr oder minder zusammenfalle mit deren Anschluß an die Einheit, die sie selber in sich darstelle (vgl. hierzu bes. die Ausführungen über einen Passus aus der Kirchenkonstitution „von höchster Wichtigkeit“: Art. 8,1, unter der Überschrift „Una realitas complexa“, 24ff; 46f); zweitens, daß gerade die Konzeption der Kirche als (Ur-, Grund-, Ganz-) Sakrament einer solchen gefährlichen Identifikation Vorschub leiste (vgl. bes. 27, 47, 51f, 60, 254) – woraus sich im übrigen M.s Interesse erklärt, eben diese Lehre vom sakramentalen Charakter der Kirche als den Skopus der konziliaren Ekklesiologie nachzuweisen; drittens, daß damit auch die ‚horizontale‘ Erstreckung der vermittelnden Wirksamkeit der Kirche, die Einigung der Menschheit, ihren eigentlichen Sinn verliere, sofern an die Stelle einer inneren Einigung ‚in der Wahrheit‘ mehr und mehr die äußere Einheit bloßer Organisiertheit trete, allerdings in einem wahrhaft universalen Sinn und zwar um das Zentrum ‚Rom‘ herum, wobei „ganz deutlich altrömische Gedanken“ lebendig würden, nämlich der „Welt durch die Eingliederung in die wahre Einheit den Frieden (pax) zu bringen“ (149; vgl. 85f und die beiden Kap. 2 und 3 „Sacramentum Unitatis“ und „Unitatis Redintegratio“, 60–149, passim). Noch unverhüllt tritt dieser letztere Gedanke in dem o.g. Aufsatz „Der römische Katholizismus nach dem Konzil“ hervor: Nicht die „Frage nach der Wahrheit“, sondern die „Frage nach der Einheit in der Mannigfaltigkeit“ sei „die primäre Frage des Konzils“ gewesen, womit sich „auf dem Konzil eine fundamentale Verschiebung hin zur Einheit ereignet“ habe (ebd. 5); der Katholizismus habe „den gegenreformatorischen Weg verlassen, neben der Aufrechterhaltung der äußeren Einheit auch eine innere Einheit zu erzwingen“ (ebd. 3). Deswegen werde auch in Zukunft das Amt des Papstes nicht mehr so sehr „das Amt der Wachsamkeit über die Glaubenseinheit“ sein, als vielmehr „Dienst an der Einheit, deren stärkster Motor künftig in Rom zu finden“ sei. So habe denn der Papst bei seiner Begegnung mit der Vollversammlung der Vereinten Nationen Anfang Oktober „als Erbe der alten römischen Friedensstifter und als ‚Pontifex‘ vor der UNO“ gestanden, „als Repräsentant jener neuen geistlichen Friedensstadt, die allein nicht nur den Rahmen für eine universale Menschheitseinheit darstellte, sondern zugleich wie die Seele den Körper“ forme und belebe – deren Name laute: ‚Roma aeterna‘ (ebd. 6), nicht etwa, so dürfen wir ergänzen: ‚Gott alles in allem‘. Unüberhörbar wird hier – wie vor vier Jahrhunderten und unberührt vom Wandel der Zeit – der alte Vorwurf erneuert, daß das geistliche Rom der Sitz des Antichristen sei. – Damit wäre auch der Sinn der zweiten Alternative: Einheit oder Wahrheit!, geklärt.

Was soll man zu einer solchen Interpretation der konziliaren Ekklesiologie sagen? – Gewiß war das Vatikanum II ein ‚Konzil der Ekklesiologie‘, und zweifellos brachte es allein schon die Thematik mit sich, daß ekklesiologische Fragen stark in den Vordergrund gerückt wurden und damit – auch das sei M. zugestanden – eine an sich schon gegebene Neigung der gegenreformatorischen katholischen Tradition zur Überbetonung kirchlich-institutioneller Belange verstärkt zu werden drohte. Aber kann man denn sagen, daß das Konzil der Gefahr einer

„Ekklesiologisierung der Theologie“ – sit venia verbo! – im ganzen oder auch nur in einigen wesentlichen Punkten wirklich erlegen sei? Doch wohl kaum. Und sind nicht etwaige gefährliche Gewichtsverlagerungen von der nachkonziliaren Theologie – die wie die evangelische Theologie sich alsbald den in der Theologie selber (um von anderem zu schweigen) aufbrechenden Grundfragen des Redens von Gott (Stichwort: Gott-ist-tot-Theologie) stellen mußte – inzwischen gründlich korrigiert worden – ohne daß die konziliare Ekklesiologie hätte im eigentlichen Sinn desavouiert werden müssen? Man wird also die diesbezüglichen Warnungen M.s gern zur Kenntnis nehmen; aber sie sind doch im wesentlichen durch die Entwicklung schon wieder überholt. M. kann seine zentrale These, wonach vom Konzil die Ekklesiologie als „Mitte und Grenze“ der Theologie verstanden werde, natürlich nur indirekt zu erhärten suchen, wobei er nun wirklich keine Mühe scheut, sondern beinahe jeden Satz und jedes Wort der konziliaren Texte daraufhin abklopft, ob es nicht möglicherweise als Indiz für diese These dienen könne. Wiederum sei M. zugestanden, daß er manche Zweideutigkeit und Mißverständlichkeit, die dann M.s These nicht als ganz und gar willkürlich erscheinen lassen, zu Tage fördert, wofür ihm die katholische Theologie dankbar sein sollte. Aber als gelungen wird man den Nachweis dieser These nicht bezeichnen können. Im Grunde läuft M.s Argumentation hinaus auf einen Schluß von der Materialien auf die formale Unvereinbarkeit der konziliaren Ekklesiologie mit der Rechtfertigungslehre: der faktische materiale Widerspruch der konziliaren Lehre von der Kirche zur Lehre vom rechtfertigenden Gott und vom zu rechtfertigenden und gerechtfertigten Menschen beweise, daß sich die katholische Ekklesiologie prinzipiell der Rechtfertigungslehre nicht unter-, sondern überordne. – Wie steht es also um diesen materialen Widerspruch?

M. behauptet, in der konziliaren Sicht identifiziere sich die Kirche zu sehr mit Christus und mit Gott. Sein Hauptargument – und, jedenfalls in der Form, in der es von M. vorgebracht wird, zugleich ein alter theologischer Ladenhüter – ist sein Hinweis auf das konziliare – und allgemein katholische – Verständnis der Tradition und des Lehramtes, das ein wirkliches „Gegenüber von Schrift und Kirche“ nicht zulasse (vgl. 164–191; bes. den „Das fehlende Gegenüber von Schrift und Kirche“ überschriebenen Absatz 177f.). – Wie oft muß man noch wiederholen, daß es in dieser Frage nicht um das Gegenüber von Kirche und Schrift, oder besser: um das Gegenüber von Kirche und Wort Gottes geht, sondern um die Frage nach dem Ort, wo der einzelne die Schrift lesen und das Wort Gottes vernehmen kann. Das Konzil behauptet, daß dieser Ort die Kirche sei; daß der einzelne die Schrift nur dann recht lese, wenn er sich bewußt der Gemeinschaft der gläubig mit ihm Lesenden ein- und unterordne; daß der einzelne das Wort Gottes nur dann wahrhaft höre, wenn er sich bewußt der Gemeinschaft der gläubig mit ihm Hörenden ein- und unterordne (statt oft Gesagtes zu wiederholen, darf der Rez. verweisen z. B. auf die einschlägigen Ausführungen bei H. Fries, Sind die Christen einander näher gekommen?, in: Rahner-Cullmann-Fries, Sind die Erwartungen erfüllt? 67–132: 115–119 vgl. ders., Die Grundlinien der Theologie Luthers in der Sicht der katholischen Theologie der Gegenwart, in: Wandlungen des Lutherbildes, Studien und Berichte der Kath. Akademie in Bayern, Heft 36: 159–191; 174f.). – Es geht letzten Endes um das Wesen von Vermittlung überhaupt. Weiß M. nicht, daß „Vermittlung“ im ursprünglichen (Hegelschen) Sinn „Vermittlung zur Unmittelbarkeit“ besagt, und daß gerade alle kirchliche Vermittlung Vermittlung des einzelnen zur Unmittelbarkeit mit Gott sein will? Und niemand, der das Luthersche *Simul iustus et peccator* – mit Recht! – auch auf die Kirche als ganze bezieht, wende doch ein, daß das reine Wesen solcher „Vermittlung zur Unmittelbarkeit“ in der Kirche leider nirgends anzutreffen sei, um daraus das Recht abzuleiten, für sein Teil auf solche Vermittlung entweder ganz verzichten zu dürfen, oder sie doch höchstens nur nach eigenem Ermessen in Anspruch nehmen zu müssen! (Vgl. für die entsprechende exegetische Problematik E. Schweizer, Art. *σῶμα*: ThW VII, 1024–1091; bes. 1068: „Für Paulus ist es selbstverständlich, daß die sich beim Mahl [= Eucharistie] bildende Gemeinschaft, in der die Vielen zu Einem werden, zugleich Gemeinschaft mit Christus ist (→ III 805, 21ff.). V. [1 Kor 10,] 17 ist keine Unterbrechung im Zusammenhang, weil es für Paulus keine direkte individuelle Gemeinschaft des Menschen mit Christus gibt, sondern nur eine solche der Gemeinde, bzw. des einzelnen Gliedes innerhalb der Gemeinde“ [Sperrung vom Rez.]).

Wenn M. in diesem Zusammenhang weiterhin befindet, daß die Anwendung des Sakramentsbegriffes auf die Kirche einer unzulässigen Identifikation der Kirche mit Christus und Gott Vorschub leiste, so ist ihm rundweg zu widersprechen. Allerdings ist die Kirche der Leib Christi (1 Kor 10,16f!) – Wehrt sich nicht gerade E. Käsemann und seine Schule gegen jede „mystische“ Verdünnung dieser Identitätsaussage?: vgl. E. Käsemann, Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre; in: Exegetische Versuche und Besinnungen I, 11–34: 14). Insofern gehört Christus und der in ihm offenbare Gott tatsächlich zum Sein der Kirche selber, so daß man von dieser durchaus begründet als von einer „una realitas complexa“ sprechen kann. Wie will M. das eigentlich bestreiten? Zumal die hier gemeinte Zusammengehörigkeit und „Komplexität“ auch nach Meinung des Konzils und der

katholischen Theologie überhaupt – hier zeigen sich die Folgen der Unterbewertung des Bildes von der „Braut“ – ein echtes personales Gegenüber nicht aus-, sondern einschließt? Und sagt nicht das bekannte Wort Luthers, wonach der Glaubende mit Christus „ein Kuche“ werde, sachlich dasselbe? – Jedenfalls erweist sich von daher die entgegenstehende Auffassung M.s, wonach die Kirche mit dem Reiche Gottes – mit dem sie gewiß nicht schlechthin in eins fällt, was gerade auch der Begriff des Sakramentes zum Ausdruck bringt – nur so viel zu tun habe, „wie ein Baugerüst mit dem darunter emporstrebenden Turm“ (165) – wenn man will, ein „ekklesiologischer Nestorianismus!“ – als völlig unhaltbar. – Wenn die Kirche als ein, als das (Ur-, Grund-, Ganz-) Sakrament bezeichnet wird, dann soll damit gesagt sein, daß sie vermittels sichtbarer und hörbarer Vollzüge (Verkündigung, Spendung der einzelnen Sakramente und aller sonstigen Aktivitäten = *sacramentum tantum*) den einzelnen in jene Gemeinschaft, die sie als von Christus her vorgegebene immer schon ist, äußerlich und innerlich, d. h. nach allen Dimensionen des menschlichen Wesens, einbezieht (= *sacramentum et res*), um ihn so zur Unmittelbarkeit mit Christus, dessen Leib sie ist – und durch, in und mit Christus zur Unmittelbarkeit mit Gott – zu bringen (= *res tantum*). Im übrigen zeigt sich hier, daß die Sakramentsfrage im größeren Rahmen von „Vermittlung überhaupt“, deren Problematik eben schon angedeutet wurde, genauer zu erörtern wäre. Aber liegt es nicht auch so schon auf der Hand, daß die Rede vom sakramentalen Charakter der Kirche sich mit den besten Gründen auf Paulus berufen kann? (Nur in Klammern sei vermerkt, daß M. in seinen Ausführungen zum Thema „Kirche und Sakrament“ sich vor allem die Meinung W. Dantines, die dieser in dem gleichnamigen Aufsatz: MD 18 [1967] 41–47, vertritt, zueigen macht. Das gilt nicht zuletzt für die fragwürdige Identifikation des sichtbaren Gefüges der Kirche mit der „*materia des sacramentum Ecclesiae*“ [30]. Vgl. hierzu die völlig abwegigen Bemerkungen bei Dantine, a.a.O. 44).

Zu M.s Unterstellung schließlich, das Konzil huldige einer Idee von „Einheit“, die im Gegensatz zum Begriff der „Wahrheit“ stehe: Einheit oder Wahrheit!, erübrigt sich jeder Kommentar. So leicht darf man es sich nicht machen, wenn man als kontroverstheologischer Gesprächspartner ernst genommen werden will!

3. Wenigstens ganz kurz sei noch einiges gesagt zu M.s Maßstab, zu seinem Verständnis der Rechtfertigungslehre und deren ekklesiologischer Relevanz. M. gibt zu, daß im evangelischen Bereich hierüber nicht alle Theologen so denken wie er. So vertreten seiner Meinung nach etwa ein Albrecht Ritschl und, in jüngster Zeit, ein Peter Meinhold eine derart „verkirchlichte Rechtfertigungslehre“, daß von hier aus der Schritt hin zur Auffassung des II. Vatikanums „nur noch gering“ sein dürfte (257f.). Doch das rührt ihn wenig. Von der schweren Krise der protestantischen Rechtfertigungslehre, wie sie etwa im Verlauf der Tagung des Lutherischen Weltbundes 1963 in Helsinki unübersehbar zu Tage getreten ist, ist bei ihm zumindest wenig zu spüren. Das Kriterium der Rechtfertigungslehre erscheint ihm auf jeden Fall noch handfest, griffig und eindeutig genug, um mit seiner Hilfe die konziliare Ekklesiologie in Grund und Boden verdammen zu können. Aber wenn M. aus seiner Auffassung der Rechtfertigungslehre die ekklesiologische Konsequenz zieht, es komme nicht so sehr darauf an, daß das Volk Gottes auf seiner Wüstenwanderung zusammenbleibe, sondern es komme vielmehr darauf an, ob und daß das Volk Gottes – und sei es in kleineren Abteilungen – in der richtigen Richtung weiterwandere (266); und wenn er dem wörtlich hinzufügt: „Wer in der richtigen Richtung marschiert, mag sich dann (!) zusammen tun“ (267) – dann sollte er sich darüber klar sein, daß er sich für eine solche Auffassung wohl auf Friedrich Schleiermacher berufen kann, dessen „berühmte“, „vorläufige“ Formel aus der Glaubenslehre“ (250) er in der Tat beifällig zitiert: § 24: Man kann „den Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus vorläufig so fassen, daß ersterer das Verhältnis des einzelnen zur Kirche abhängig macht von Christo, der letztere aber umgekehrt das Verhältnis des einzelnen zu Christo abhängig macht von seinem Verhältnis zur Kirche“ (ebd. Anm. 8). Er sollte sich aber auch darüber klar sein, daß er hier keinesfalls Martin Luther als Gewährsmann nennen darf (vgl. z. B. W. Elert, Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens, Berlin 1954, 5–9; ebd. 7 Anm. 1 weitere Lit.). Für den exegetischen Aspekt sei hier nur verwiesen auf den schon o. g. Aufsatz von E. Käsemann: „Nach 1. Kor 12,13 werden wir in die Einheit des Leibes hineingetauft. Sie ist also nicht Ergebnis unseres Zusammenschlusses, sondern Merkmal des Christus... Offensichtlich fällt es modernem Denken schwer, sich diesen exegetisch ganz klaren Sachverhalt zu eigen zu machen“ (aaO. I, 14; vgl. ebd. 20; ferner II, 188, 192; vgl. auch den ebenfalls schon genannten Art. von E. Schweizer).

Soviel zu dem „theologischen Urteil“ M.s über das zweite Vatikanische Konzil. M. schränkt im übrigen sein Urteil ausdrücklich auf das Konzil ein, wenn er auch mit seiner Arbeit entscheidende Linien des „nachkonziliaren Katholizismus“ überhaupt erspäht haben will (6). Denn die katholische Kirche befinde sich in einer Zeit starken Wandels. Dieser Prozeß sei heute noch in vollem Gange, ein Ziel auch heute noch nicht in jeder Hinsicht erkennbar. Solche Umbruchzeiten gestatteten kaum „fertige“ Aussagen (ebd.).

Offensichtlich will M. nicht unbedingt eine Entwicklung ausschließen, die in Zukunft eine positivere Beurteilung der katholischen Ekklesiologie erlauben könnte – eine Entwicklung, die indes nach seinen Vorstellungen weniger über die konziliaren Positionen hinaus als vielmehr von ihnen weg und zur reformatorischen Position – wie er sie versteht – hinführen würde. In dieser Hinsicht setzt M. große Hoffnung auf Hans Küng, dessen Buch über die Kirche er „zu den bedeutendsten Veröffentlichungen der letzten Jahre“ zählt (264 Anm. 92) und dem er nur an „wenigen Stellen“ zu widersprechen sich genötigt sieht (84 Anm. 89) – wobei jetzt die Frage offen bleiben muß, ob man Küng mit Recht in einen solchen beinahe totalen Gegensatz zum Vatikanum II bringen kann, wie M. das hier versucht (man vgl. gegen M. nur die zahlreichen Stellen – s. Sachregister! – an denen sich Küng positiv auf das Vatikanum II bezieht!). Wie dem auch sei – M.s Verdammungsurteil über das Konzil selber bleibt von solchen möglichen Entwicklungen unberührt: Das Zweite Vatikanische Konzil hat „in der Frage der Rechtfertigung unverrückbare (!) Positionen gesetzt“ (222) – und zwar im Sinne einer Vertiefung der konfessionellen Gräben! „Sowohl formal in der Kirchen-Struktur der ‚Rechtfertigung‘ als auch in der materialen Füllung dessen, was der Katholizismus unter Rechtfertigung versteht, kann deshalb nicht wohl von einer Annäherung der Positionen gesprochen werden“ (223). – Dieser Verurteilung des Konzils durch M. sei eine Verurteilung gegenübergestellt, die Oscar Cullmann vor allem auf M. selber gemünzt zu haben scheint: „Freilich will ich damit nicht diejenigen als gute Ökumeniker empfehlen, die mit gleicher Einseitigkeit auf der Gegenseite nur das Trennende sehen. Auch diese Haltung verurteile ich radikal“ (Rahner-Cullmann-Fries, aaO. 63).

München

Reinhard Kösters

Langemeyer, Leo: Gesetz und Evangelium. Das Grundanliegen der Theologie Werner Elerts. – Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei 1970. 420 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, hrsg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut, Bd 24) Lw. DM 26.–

Als evangelischer Theologe freut man sich schon von vornherein über ein Werk, wie das von Leo Langemeyer. Man kann sich nur wünschen, daß – von beiden Seiten aus – noch zahlreiche ähnliche Forschungen unternommen werden. Vielleicht kann daraus sogar ein gegenseitiges Lernen und Helfen erwachsen, mindestens entsteht aber dadurch eine intensivere Kenntnis, ohne die eine Annäherung der getrennten Kirchen kaum zustandekommen wird.

Nach dem Lesen muß man L. bescheinigen, daß er sich um Objektivität nicht nur bemüht. Er erreicht sie auch. Zur allgemeinen Charakterisierung würde ich seine Darstellung eine behutsame nennen.

Nach seiner eigenen Erklärung geht es ihm darum, „das Thema Gesetz und Evangelium, wie es von der gegenwärtigen lutherischen Theologie gesehen wird, zu verstehen“. Diesen Anspruch darf man freilich nicht zu direkt nehmen. Tatsächlich liefert L. in erster Linie eine Monographie über Werner Elert, und zwar über sein Verständnis von Gesetz und Evangelium. Weil dieses Begriffspaar für Elert im Zentrum steht, ist die Studie L.s nahezu zu einer Gesamtdarstellung seiner Theologie geworden. L. gebührt der Ruhm, zum erstenmal Elerts theologisches Denken einigermaßen umfassend dargeboten zu haben.

Das gilt zunächst zeitlich. In geschickten Übersichten zeigt L. die Entstehungen und Wandlungen von Elerts Konzeption, weist er auch hin auf Wurzeln und Ursprünge dieses Denkens. In der Sache konzentriert er sich – wie vereinbart – auf das Thema Gesetz und Evangelium. Die Veröffentlichungen Elerts werden ziemlich umfassend aufgearbeitet. Einiges Wichtige, wie z. B. Elerts Arbeiten zur alten Kirche, bleibt beiseite, offenbar weil es vom Hauptthema zu weit ab lag.

L. will ja auch keine bloß historische Untersuchung über Elert bieten, er will einen Beitrag liefern zur sachlichen Auseinandersetzung um Gesetz und Evangelium.

Die Schwierigkeiten, denen L. damit gegenüberstand, darf man nicht unterschätzen. Elert ist nicht eigentlich Systematiker; die Macht der Glaubenserfahrung hat zu entscheiden, nicht die formale Stimmigkeit. Daher kann zwar nicht die Grunderfahrung, wohl aber ihre jeweilige Formulierung immer wieder preisgegeben werden. Das verursacht ständig gewisse Verschiebungen, von denen schwer zu entscheiden ist, wie weit sie in die Tiefe reichen. Die ganze Konzeption Elerts hat zwar ihre feste Richtung, ist aber nicht abgeschlossen, weist Spannungen auf. Auch hier wieder hat

es der Interpret nicht leicht zu entscheiden, welche dieser Spannungen sachlich notwendig ist und welche mehr eine Unfertigkeit ausdrückt. Wie ist dergleichen genau zu verfolgen, ohne sich in eine unübersehbare Vielfalt von Einzelheiten zu verspinnen? L. findet für diese Aufgabe einen brauchbaren Mittelweg.

Er wendet gewöhnlich eine Methode der Aufgliederung an. Durch das Aufzählen von mehreren Punkten wird das Untersuchte gleichzeitig zusammengefaßt und differenziert. Vorteil dieser Methode: Man erhält eine bessere Übersicht. Nachteil: Die Unmittelbarkeit, die Wucht Elertscher Gedanken kann dabei etwas abgeschwächt werden. Auch kann Wichtiges und weniger Wichtiges einfach in eine Reihe geraten. Streng scheidet L. zwischen Darstellung und Beurteilung. Die eigene Auseinandersetzung mit Elert ist in einen Schlußabschnitt verwiesen. Auch das dient natürlich der Klarheit. Trotzdem kann auch hierdurch ein gewisser Mangel entstehen. Elerts Gedanken könnten an Plastik gewinnen, wenn öfter gesagt würde, wo nach Ansicht des Verf. ihre Vorzüge oder Schwächen liegen. Wohl nicht zuletzt aus Bemühung um Objektivität überläßt L. solche Diskussion meist Stimmen aus der zeitgenössischen evangelischen Theologie und beschränkt sich selbst darauf, Elert gegen ungerechtfertigte Angriffe in Schutz zu nehmen.

Der reiche Inhalt dieses Buchs, seine zahlreichen interessanten Einzelbeobachtungen, können hier natürlich nicht annähernd referiert werden. Ich greife nur einige Hauptpunkte heraus.

L. untersucht zuerst Elerts „theologische Ausgangspunkte“, also seine Prinzipienlehre. Die verschiedenen richtigen Beobachtungen werden dabei vielleicht nicht immer mit der nötigen Kraft zusammengeholt.

Nicht formale Vorentscheidungen (z. B. zugunsten der Schrift oder einer kirchlichen Tradition oder des Dogmas) binden Elert zuerst, sondern gewisse Sachverhalte, gewisse Erfahrungen. L. spricht von „Christozentrik“, und er fügt hinzu, daß solche Christozentrik bei Elert immer nur im Zusammenhang mit Gesetz und Evangelium auftritt. Mit dieser Hervorhebung der „Christozentrik“ versucht L. gewissermaßen, den Duktus von Elerts Gedanken verlassend, gleich das eigentliche Prinzip zu nennen, welches die ganze Konzeption organisiert. Es muß aber beachtet werden, was ja L. selbst oft genug betont, daß Elert nicht zufällig in die Zweiteilung von Gesetz und Evangelium aufgliedert. Die wirklichen Erfahrungen sind zunächst die des Gesetzes, dann (in anderer Weise) die des Evangeliums. Erst am Ende mag sich dann als Letztes die Christozentrik zeigen, die tatsächlich alles ermöglicht hat. Elert will es gerade vermeiden, ein Prinzip an die Spitze zu stellen, wider die reale Erfahrung. Allerdings liegt, wie am Ende sichtbar wird, aller Erfahrung immer schon dies eine Prinzip zugrunde.

Christozentrik, so erklärt L. wieder mit Recht, schließt für Elert den Menschen nicht aus, sondern ein. Man könnte demnach (im Anschluß an L.) geradezu von einem zweifachen Ansatz Elerts sprechen: bei einem Objektiven, nämlich dem, was damals in Jesus war und geschah, und einem Subjektiven, nämlich dem Glauben, der dies aufnimmt. Beides ist aber nicht ohne einander zu haben. Christus, die historische Realität, die an ihm hängt, und alle theologische Deutung, die Schrift und Dogma bieten, all das haben wir lebendig nur in der tatsächlichen Erfahrung. Nur so gibt es einen Glauben und eine sinnvolle Theologie. Die Erfahrung des Glaubens erzeugt aber ihren Inhalt nicht aus sich heraus. Sie ist an jene objektive Wirklichkeit zurückgebunden, besonders an den „Bericht“ der Evangelien von Jesus Christus. Von daher kann Elert auch in breitem Umfang die theologischen Traditionen des Lutherums und auch der alten Kirche sich zu eigen machen.

Damit nicht genug! Zur gelebten Erfahrung gehört der ganze Umfang heutigen Menschseins. Dieses ganze Feld sucht Elert einzubeziehen und theologisch aufzuarbeiten mit Hilfe seines Begriffs des Schicksals bzw. des Gesetzes. Davon gleich mehr.

Soweit etwa der Ansatz Elerts, wie er sich aus den Ausführungen L.s leicht zusammensetzen läßt, wie er von L. am deutlichsten ausgeführt wird später auf den S. 119–122.

Daß Elert hiermit die Traditionen der älteren Erlanger Theologie und letztlich auch den Ansatz Schleiermachers fortführt, betont L. mit Recht. Schon von diesen Traditionen her ergeben sich übrigens gewisse Strukturen des Denkens.

Freilich: „Ob sich diese drei Dinge: nur Christus verkünden wollen, unbedingt am Bekenntnis festhalten wollen und in rechter Weise zeitgemäß sein wollen, miteinander vereinigen lassen?“ Gewiß bestehen hier Spannungen, über die Elert oft zu leicht sich hinwegsetzt. Mehrfach kann L. z. B. dem lutherischen Theologen ausgerechnet eine mangelhafte Berücksichtigung der Exegese nachweisen. Aber in irgendeiner Weise wird wohl jede Theologie jene drei Elemente zu verbinden suchen müssen.

Vielleicht wäre es dienlich gewesen, schon an dieser Stelle noch schärfer das Spezifische von Elerts Ansatz herauszuarbeiten, weil dann auch seine Probleme klarer hervorgetreten wären. Freilich müßten sich dieselben Sachfragen auch in den beiden anschließenden Kapiteln noch melden.

Sie behandeln den „Zorn Gottes“ (oder Elerts Begriff des „Schicksals“) und das „Gesetz Gottes“, das seinen Zorn bestätigt.

Elert verfährt induktiv. Von der realen heutigen Erfahrung ist auszugehen (ihre Negativität wird dann allerdings – wie gesagt – von Christus aufgefangen werden; insofern herrscht gleichzeitig auch ein deduktives Moment). Erfahren wird das „Schicksal“. „Ungefragt wird der Mensch geboren. Anfang und Ende, die über sein Leben verhängt sind, verfügen über sein ganzes Dasein. Mit der Geburt erhält er ungefragt das Angeborene, die Um- und Mitwelt.“ Schön zeigt L., daß Elerts Schicksalsbegriff die Vorstellung einer bloß kausalmechanisch determinierten Welt entkräftet und überbietet. „Das ist nun Elerts Urüberzeugung und Erfahrung...: Das Schicksal verfährt grausam mit dem Menschen.“ Das Schicksal ist feindselig und verstrickt uns, gerade in den mitmenschlichen Beziehungen, unweigerlich in Tragik. Die „Ordnungen“ (das Ich-Du-Verhältnis, Ehe, Familie, Volk, Staat, Beruf usw.) lassen sich nicht in ein sinnvolles Gefüge zusammenführen. Darin erweist sich unser universales Versagen, unsere Schuld. Das unheimliche Schicksal, das uns so in Schuld verstrickt, ist aber nicht eine für sich bestehende Größe, die uns von irgendwoher anfällt. In ihm steckt vielmehr der zürnende Gott. „In allem also, was das Schicksal dem Menschen zufügt und antut, begegnet Gott dem Menschen“, und zwar der verborgene Gott.

Von hier aus ergibt sich ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen Schicksal und Gesetz. Damit geraten wir an eine der problematischsten Stellen der Elertschen Theologie. Schicksal, so scheint es, ist Gegenstand der natürlichen Erfahrung. Das Gesetz Gottes aber, das seinen Zorn ausdrückt und das uns der Sünde überführt, gehört der speziellen Offenbarung Gottes an. Identifiziert Elert beides? Ist für ihn die Erkenntnis der Sünde eine natürliche Erkenntnis?

Richtig betont L. auch hier, daß Elert von der gelebten Erfahrung auszugehen bemüht ist. Nicht eine abstrakte Gesetzeslehre soll entworfen werden, sondern die Erfahrung, und zwar die des lutherischen Christen, soll beschrieben werden.

Es bleibt aber ein bestimmter Widerspruch, der sich durch das ganze Werk von Elert verfolgen läßt: „Zwei Aussagenreihen stehen widereinander. Der Mensch erfährt den Gotteszorn im Schicksal unmittelbar, oder er erkennt das Erlebte als Gottes Zorn erst infolge der Wortoffenbarung.“ Wie ist diese Doppelheit zu deuten? L. nimmt an, daß Elert „den Sachverhalt, da er viele andere Anliegen hatte, nicht genügend durchdacht hat“. Statt die Struktur dieses Widerspruchs selbst näher zu untersuchen, gibt L. nur einige Gründe an, die aber zu einer Erklärung kaum ausreichen.

M. E. kann Elert hier nur verstanden werden auf dem Hintergrund einer bestimmten Tradition. Deren Ursprünge liegen bei Theologen wie Baumgarten und Buddeus, ihre maßgebende Ausprägung fand sie (in verschiedener Weise) bei Schleiermacher und Hegel. Grundsätzlich aufgegeben ist hier die Differenz zwischen einem Bereich der Vernünftigkeit und einem anderen, eigenen, höheren Reich des heiligen Geistes und des Glaubens. Es gibt nur die eine Welt, nur die eine Vernunft, nur die eine Geschichte. Gewiß ist dann auch von einer Besonderheit der Offenbarung und der Kirche und des Glaubens zu reden. Diese Größen bilden aber fortan nicht mehr eine neue Welt neben und gegen die alte, sondern sind besondere Gebilde innerhalb der einen Menschheitsgeschichte. Dies ist der eigentliche Grund dafür, warum nach Elert auch die Gesetzesoffenbarung und die natürliche Erfahrung des Unheils zusammenfallen müssen. Weil Offenbarung und Glaube nicht eine neue Welt schaffen, sondern weil sie nur die eine, alte, neu sehen, darum muß die Gesetzeserkenntnis angeknüpft werden an die allgemeine Erfahrung des Schicksals.

Von hier aus sind verschiedene Anliegen Elerts näher zu verstehen. Die Anknüpfung an die natürliche Erfahrung ist nicht nur wünschenswert, sondern unbedingt notwendig. Weil der Glaube nicht einfach eine neue Welt schafft, darum muß er die eine, schon gegebene, aufnehmen, darum muß alles, was uns als wirklich begegnet, als gottgewirkt angenommen werden. In seiner Schlußbesprechung findet L. gerade für Elerts Schicksalsbegriff starke Sympathie. Hätte er diese Implikationen des Begriffs bemerkt, so wäre seine Zustimmung vielleicht etwas zurückhaltender ausgefallen. In diesem Zusammenhang dürfte Elert stärker an Hegel anknüpfen, als am Neuen Testament.

Von hier aus ergibt sich auch der erwähnte Widerspruch. Kein Theologe kann die Schwelle zwischen der Natur und der Gnade einfach übersehen. Ihr sucht auch Elert Rechnung zu tragen, indem er immer wieder zwischen der natürlichen Offenbarung und dem Gottesgesetz auch unterscheidet, in seinen späteren Arbeiten eher mit größerem Nachdruck. Beides bleibt für ihn auch immer je ein verschiedenes Thema. Die Differenz ist aber, wie jene ganze Tradition es nahelegt, nicht eigentlich eine materiale, sondern mehr eine der Art und Weise und des Grades. Vor allem hängen aber

bei derartigen Konzeptionen (unter dem Zwang des Monismus) immer Identität und Differenz wie Kehrseiten aneinander.

Am problematischsten wird die Sache durch die eigentliche Besonderheit Elerts, in meinen Augen durch einen weiteren Unglücksfall. Er vollzieht nämlich die charakteristische gleichzeitige Identifizierung und Differenzierung primär und eigentlich nur auf der negativen Seite, auf der Seite des Gesetzes. Auf diese Weise soll wohl einerseits Raum gewonnen werden für die Neuheit des Evangeliums, das nun Gesetz und Schicksalserfahrung scharf gegenübersteht, und andererseits kann Elert damit gerade die negativen Erfahrungen seiner Zeit besonders intensiv aufnehmen. Scheinbar reimt sich alles so gut: Vom Zorn Gottes wissen alle, Luther wie Schopenhauer, das Alte Testament wie Spengler. Kein Wunder, daß L. hierzu immer wieder anmerkt, damit werde doch wohl die natürliche Erfahrung allzu einseitig auf das Negative festgelegt. Gewiß gibt es in der menschlichen Erfahrung Grund genug zur Verzweiflung, aber das Natürliche als solches ist auch nach lutherischer Ansicht – wegen Gottes Erhaltungsgüte – niemals einfach als Böses zu qualifizieren (Man vergleiche dazu Concordienformel, Art. I). Daher verbietet sich eine einseitige Identifikation der natürlichen Erfahrung gerade mit dem Gesetz. Das Gesetz ist in seiner total verdammenden Radikalität, wie Luther vielfach betont, eine geistliche, eine „theologische“ Größe, keine natürliche.

Elerts Kombination von Schicksal und Gesetz, die überdies eine mehr oder weniger monistische Konzeption von Welt voraussetzt, hat auch die schwerwiegendsten Folgen für das andere große Thema seiner Theologie, das Evangelium. Zurück zu L.s Darstellung!

Elerts Auffassung des Evangeliums wird in zwei weiteren Kapiteln dargeboten, die m. E. gut gelungen sind.

Das Evangelium ist Freudenbotschaft: Selig die Armen! Es „bringt Versöhnung mit Gott. Aus dem rätselhaften, zornigen Gott macht es den nahen, segnenden Gott, und aus dem Sünder macht es den glaubenden Sünder... Das Evangelium bietet auch leibliches Heil an... Es schenkt Auferstehung und den Sinn der ganzen menschlichen Geschichte.“ Kurzum: „Das Evangelium wendet das ganze Dasein des Menschen, das Evangelium wendet das Schicksal.“

Christus hat das Gesetz erfüllt und hat uns vom Gesetz befreit. Er schenkt uns im Wort des Evangeliums die Sündenvergebung und Rechtfertigung und damit die Gemeinschaft mit ihm, die wir besonders im Abendmahl erfahren dürfen. Er ermöglicht den Glauben, der uns in Freiheit setzt.

Die Frage liegt nahe: Welcher Art Wirklichkeit sind diese ganzen Vorgänge? L. zeigt sehr schön, wie Elert einerseits bemüht ist, den Glauben nicht zu einem Besitz des Menschen werden zu lassen, und wie er andererseits aus dem Glauben nicht eine nackte Verheißung machen will, die in keiner realen Weise mehr unsere Wirklichkeit tangiert. Wieweit Elert diese Probleme im Rahmen seiner Vorstellungen und Traditionen freilich zu lösen vermag, das ist eine andere Frage. Das Schwergewicht dürfte m. E. doch mehr auf der Ungegenständlichkeit des Glaubens liegen, einer Ungegenständlichkeit, die Elert eher von Schleiermacher übernommen ist, als von Luther. Der Glaube verheißt nach Elert auch eine wirkliche Heilung der Welt, in erster Linie verleiht er aber einer sinnlosen Welt den alles versöhnenden Sinn. Er schafft kein neues Ethos (eine These, auf deren verhängnisvolle Auswirkungen während des Dritten Reichs L. hinweist), sondern er liefert das neue Motiv der Freiheit vom Gesetz. Die weitgehende Ungegenständlichkeit des Glaubens erlaubt es auch, die bleibende Sünde und den Glauben viel grundsätzlicher und enger ineinanderzuschieben, als das etwa bei Luther möglich wäre.

Nicht zuletzt diese Ungegenständlichkeit führt Elert zu seiner bekannten schroffen Ablehnung des „Tertius usus legis“ (der Ansicht, das Gesetz sei auch Anweisung an den glaubenden Christen). „Gesetz und Evangelium sind für ihn unversöhnlich geschieden... Elert führt zwei Gründe gegen die Lehre vom tertius usus legis an. Erstens: Das Gesetz ist nicht brauchbar für einen tertius usus legis, zweitens: Das Grundverhältnis zwischen Gott und Mensch ist nicht Befehl-Gehorsam, sondern Geschenk-Vertrauen.“ Der zweite Grund dürfte mehr der lutherischen Tradition entstammen. Heilsgewißheit gibt es nur dort, wo Freiheit ist vom anklagenden Gesetz. Der erste Grund ergibt sich aus Elerts Kombination von Gesetz und Schicksal. „Gesetz als Schicksalswirklichkeit kann nicht der Wille Gottes für den Wiedergeborenen sein“, – das allerdings nicht. Welcher dieser Gründe ist nun der eigentlich durchschlagende? L. stellt nur beide nebeneinander. M. E. führt bloß der erste Grund notwendig zur Eliminierung des tertius usus legis (und zu der eigentümlichen Verspannung von Gesetz und Evangelium, wie sie bei Elert vorliegt).

Gerade in diesem Zusammenhang führt L. eine instruktive Auseinandersetzung mit Elert (395–409). Es mag als eine allgemeine Regel gelten, wenn er feststellt: „Nicht die Betonung des Gesetzes zuungunsten des Evangeliums bildet die Gefahr, sondern ein zu enges Band

zwischen Gesetz und Evangelium.“ Von hier aus ergeben sich wichtige Bemerkungen zur neueren (protestantischen) Exegese des Alten Testaments (404): „Nicht das Gesetz allein, sondern die Verquickung von Bundesgedanke und Gesetz ist im Ursprung die entscheidende Frage.“

Elert sucht er nachzuweisen, daß auch er um einen *tertius usus legis* gar nicht herumkomme: „In der Gültigkeit der Schöpfungsordnungen für den neuen Gehorsam steckt eine Art *tertius usus legis*.“ Wird damit aber nicht vor allem die „natürliche“ Seite von Elerts Gesetzesbegriff aufgenommen und betont?

Langemeyer hat an eine ziemlich schwierige Aufgabe großen Fleiß, vornehme Behutsamkeit und manche grübelnde Reflexion gewendet. Eine straffe systematische Durchdringung ist vielleicht weniger gut gelungen. Vor allem wäre es dienlich, wenn klarer die verschiedenen Traditionsströme heraussträten, die in Elerts Theologie zusammengefloßen sind. Elert sollte zuerst an seinem eigenen Anspruch gemessen werden, lutherischer Theologe zu sein. Er wäre also zuerst zu konfrontieren mit Luther selbst. Von da aus ließe sich wohl schärfer zeigen, in welcher Weise Elert das lutherische und das idealistische Erbe kombiniert. Erst von da aus sind seine spezifischen Vorstellungen wirklich zu verstehen – und auch die großen Schwierigkeiten, die sich aus ihnen ergeben. Auch für eine Auseinandersetzung um die Sache „Gesetz und Evangelium“ wird der Rückgriff auf Luther selbst unumgänglich sein. Aber solche Einwände sind fast schon ungerecht gegenüber einem so begrüßenswerten Buch.

Heidelberg

Friedrich Beißer

Gründel, Johannes / Van Oyen, Hendrik: Ethik ohne Normen? Zu den Weisungen des Evangeliums. – Freiburg: Herder 1970. 136 S. (Kleine ökumenische Schriften, Bd. 4) DM 13.50

Hier wird die erweiterte Fassung von Vorträgen vorgelegt, die 1969 an der Universität Mainz gehalten wurden. J. Gründel fragt genauer als es der Buchtitel tut: Gibt es für den Christen eine Moral ohne Normen?

Nach fast achtzig Seiten zügiger Darlegung kann er feststellen: Von einer repressiven oder das Humanum hemmenden Moral ist der Christ frei. Will man aber personale Bindung, und damit Glaube, Vertrauen und Liebe als „Norm“ werten, dann gibt es für die christliche Sittlichkeit recht verbindliche Maßstäbe.

Diese Aussagen werden deutlich fundiert, indem aufgezeigt wird, wie die Aussagen der katholischen Moraltheologie gefunden und begründet werden, wobei die Struktur dieser theologischen Wissenschaft aufscheint.

Zu Beginn seiner Darlegung wertet J. Gründel das Wort von der „Krise der Moraltheologie“ als einen Allgemeinplatz – und tut gut daran. Denn mindestens seit zwanzig Jahren müht man sich intensiver um die Geschichte und Methode der Moraltheologie. Somit ist korrekter von einer Erneuerung der Moraltheologie zu sprechen, die, wie Gründel bemerkt, mit einer rationalen Methodendiskussion anhebt und neu auf die Quellen zurückgreift. Das Wort „Krise“ ist dann wohl nur noch berechtigt, um auf das Mißtrauen hinzuweisen, das sich gegen früher allzu genau gewußte Normen wandte und wendet.

Es wird dargelegt, was der Terminus „Norm“ nach heutigem Verständnis in der Ethik besagen kann und was er nicht besagen kann. Im biblischen Bereich sollte eher von „Weisungen“ gesprochen werden, weil hier nichts aufgezwungen wird, vielmehr mit einer Zielausrichtung dem Menschen vorgelegt wird.

Der zweite Abschnitt über die Quellen moraltheologischer Weisung stellt vor, was die Bibelwissenschaften von der Eigenart der sittlichen Botschaft des AT und NT herausgearbeitet haben. Gefragt wird, wie weit in Herrenwort und Praxis der Jüngergemeinde unabdingbar Verbindliches vorgelegt wird oder wie weit die biblische Ethik als eine situative Ethik eine „Entscheidungshilfe“ von damals mit Hinweischarakter für heute anbietet.

Bei den Überlegungen, wie die menschliche „Natur“ Ausgangspunkt für die Findung sittlicher Weisungen sein kann, verwendet sich auch Gründel dafür, wegen der Vorbelastung des Terminus „Natur“ und um der Entscheidungs- und Handlungsbezogenheit des Seins und der Werte im ethischen Bereich lieber von „Strukturen menschlichen Verhaltens“ zu sprechen.

Wegen der zeitlichen Nähe der Ausführungen (Januar 1969) zur Enzyklika „*Humanae vitae*“ wird betont, daß in Fragen des sittlichen Naturgesetzes der von der Kirche verkündeten Offenbarungslehre eher eine kritische Funktion zukommt, sie also sagen kann, was nicht mit der Offenbarung vereinbar ist. Bei positiven Aussagen müssen statt Gehorsamsforderungen Begründungen gegeben werden.

Als bedeutsam für die induktive Beweisführung für sittliche Weisungen wird im anthropologischen Bereich die normative Kraft faktisch gelebter Überzeugungen und nicht schon eine normative Kraft des Faktischen anerkannt.

Im dritten Teil, der sich mit der Eigenart moraltheologischer Beweisführung befaßt, spricht Verf. von Voraussetzungen der Ethik und Moraltheologie, die im Bereich des Glaubens und der natürlich-sittlichen Erkenntnis heute neu befragt werden. Auf die Perspektivität und die Pluralität sittlicher Vorstellungen wird hingewiesen und die Konvergenzargumentation Newman's als bedeutsam hervorgehoben.

Im letzten Abschnitt, der sich bemüht, die Struktur einer christlichen Ethik aufzuzeigen, tritt Gründel dafür ein, daß die fünf theologischen Bestimmungen des Menschen auch den Inhalt der ethischen Weisungen prägen: Schöpfung, Begnadung, Fall, Erlösung und endzeitliche Ausrichtung (von Begnadung spricht G. nicht eigentlich). Daraus lassen sich Charakteristika aufzeigen, die den christlich-gläubigen Entwurf einer Ethik von der innerweltlichen Ethik unterscheiden. Dabei dürfte das personal-responsorische Moment das wichtigste sein, mit dem auch die Radikalität gegeben ist. Gründel bejaht die Tendenz, von einer Gesetzesethik zu einer Liebesethik zu kommen, was darin begründet ist, daß der Christ gerufen ist, vom Gesetz weg zur Liebe hin zu reifen.

Da die Ergebnisse der neueren Diskussionen kritisch gesichert werden und der Autor selbst auch kritische Fragen stellt, können noch einige Überlegungen angeschlossen werden. Etwas unbesehen wird das Zurückbleiben hinter der radikalen Forderung Jesu im konkreten Leben als Kompromiß angesprochen (31). Vielleicht wäre es besser, das Gemeinte als Noch-nicht-können, als notvolles Zurückbleiben angesichts der Einladung zu beschreiben. Denn Kompromiß ist wohl in diesem Sinne keine ethische Kategorie. Im zwischenmenschlichen Bereich gilt der Kompromiß; doch auch hier ist er nicht – entgegen anderen Meinungen – an sich eine ethische Größe sondern ein gesellschaftliches Verhalten, das dann weiterhin auch unter ethischer Beurteilung steht.

Es kann weiter gefragt werden, ob man so bereitwillig, wie es geschieht, die Voraussetzungen der Ethik und Moraltheologie als „Aporien“ bezeichnen sollte (55ff). Werden nicht gerade die Konvergenzargumentationen, für die sich der Verf. an anderer Stelle einsetzt, gerade für die im Glauben angenommenen Grundlagen der Moraltheologie bedeutsam? Es wird nicht jeder gewillt sein, „Freiheit“ als eine Aporie der Ethik anzuerkennen. Ethische Beweise sind, da sie so nahe am Menschen sind, z. T. *sui generis*, was den Gewißheitsgrad angeht. Nur wenn Vorstellungen von notwendigerweise mathematischer oder ähnlich zwingender Argumentation eingebracht werden, wird gegenüber sittlichen Werten eine leicht agnostizistische Haltung durchscheinen, wie sie sich im angeführten Artikel von R. Schlette, Aporien der Ethik, in: Wort und Wahrheit 24 (1969) 336–345 anmeldet, der hier zitiert wird.

Wenn von den anthropologisch bedeutsamen Daten der außertheologischen Wissenschaften gehandelt wird (49–54), sollte gefragt werden, ob nicht den psychologisch-anthropologischen Erkenntnissen eine besondere Bedeutung innerhalb der induktiven Beweisführung zukommen müßte. Läßt doch die Beachtung der personalen und sittlichen Wachstums- und Reifungsgesetze von einem manchmal zu starr verstandenen sittlichen Naturgesetz zur Anerkennung der Dynamik im sittlichen Leben aber auch in der sittlichen Weisung gelangen, welche S. 34–49 so betont werden.

Von besonderer Bedeutung ist, daß Gründel für die auch inhaltliche Eigenständigkeit einer christlichen Ethik plädiert und deren Proprium nicht nur in einer „christlichen Intentionalität“ und im kulturellen Verhalten sieht. Da andere Tendenzen sich lautstark melden, wirkt die vorgelegte Besinnung klärend.

H. v. Oyen arbeitet in seinem Beitrag: „Die goldene Regel und die Situationsethik“ mehr historisch als systematisch. Dabei wird eine Reihe von Problemen angerührt und thetisch beantwortet, die im interkonfessionellen Gespräch bedeutsam werden.

Münster

Hans Kramer

Ziegler, Josef G.: Vom Gesetz zum Gewissen. – Freiburg: Herder 1968. 248 S. (Quaestiones disputatae 39) kart. lam. DM 26.–

„Die Aktualität der vorgelegten Überlegungen ist offensichtlich“ schreibt der Mainzer Moraltheologe Josef G. Ziegler, die Gedanken seines Werkes „Vom Gesetz zum Gewissen“ zusammenfassend (227). Er versah das Buch, das als Nr. 39 in der Reihe der Quaestiones disputatae erschien, mit dem Untertitel: Das Verhältnis von Gewissen und Gesetz und die Erneuerung der Kirche. Die Bemerkung des Autors über die Aktualität ist in Bezug auf Inhalt und Sprache ebenso berechtigt, wie der Untertitel angebracht ist. Man wäre geneigt unter dem lapidaren Titel: „Vom Gesetz zum Gewissen“ schwerste und diffizilste moraltheologische Erörterungen zu erwarten, weil nämlich B. Schüller zwei Jahre vorher eine grundlegende und die Fundamente kritisch sichtende moraltheolo-

gische Untersuchung über „Gesetz und Freiheit“ veröffentlichte und weil nach jahrhundertelangen Abhandlungen „De lege“ sowie infolge der immer noch anhaltenden Naturgesetz-Diskussion die Ohren geschärft sind, dazu noch, weil die anthropologische Frage nach dem, was das Gewissen ist, kann und soll, brennend aktuell ist, wie die neueren Veröffentlichungen zum Thema „Gewissen“ deutlich machen. Aber eben diese Grundlagen will Ziegler in seinem Buch nicht neu erarbeiten. Im dritten Teil des Buches liegt sein Schwerpunkt.

Kurz wird im ersten Teil die Auskunft der Hl. Schrift, d. i. des Paulus, eingeholt über das Gewissen und das Gesetz (18–33), um dann im zweiten Teil des Buches, der „Theoretische Erklärung“ überschrieben ist, überzugehen in „kursorische Ausführungen“ (50) über Wissens-anlage, Wissensentfaltung und Wissensentscheid (34–50); das zweite Kapitel dieses Teils (51–115) ist dem Gesetz gewidmet, dessen Struktur und Interpretation zur Debatte stehen, worauf das neue Gesetz des Evangeliums besprochen wird.

Die so gegebene „kurze theoretische Besinnung“ (114) führt nun im dritten Teil mit dem Titel: „Praktische Erläuterungen“ zum eigentlichen Anliegen des Autors: Der Wissensbildung und Wissensbetätigung, welche nach seiner Ansicht die Hauptelemente in der Erneuerung der Kirche sind (116–243).

Es soll darin „helfende Anleitung zur verstärkten Wissensbildung und Wissensbetätigung“ gegeben werden. Wer wäre nicht der Meinung, daß dies Anliegen nicht nur legitim sondern brennend ist! Ziegler nimmt sich dessen in einer lebendigen vortragsnahen Sprache an, welche auch manchmal Deftigkeiten nicht scheut (z. B. 96, 203). War sich der Autor bewußt, daß sich bei der „Theoretischen Klärung“ die „Hauptlinien und Hauptergebnisse des derzeitigen Forschungsstandes nur summarisch aufzeigen“ ließen (34), so greift er im Praktischen Teil, wie schon vorher eingestreut (44, 60, 61, 66–76, 90, 94), eine große Anzahl kritischer Problempunkte im Leben der Kirche auf, welche zur Erneuerung aufgefordert ist. Hier ist zweifellos in guter Weise die alte – wenn auch oft geschmähte – Lebensnähe der Moraltheologie erreicht. Dies aber nicht auf die Art der klassischen Kasuistik, die ihre Prinzipien schon auf die Handlung bezogen entwickelte und zu der bekämpften Loslösung der Handlung vom handelnden Subjekt führte. Wenn es auch nur kurz zusammenfassend aufgezeigt wird, so stützt sich das Werk doch auf die Schrift und die allgemein rezipierten Daten der Tradition und der moraltheologischen Forschung. Vornehmlich aber werden die Einsichten und pastoralen Aussagen des Vatikanum II als Ausgangspunkt genommen, um Weisungen in Konfliktlagen der sich umorientierenden Kirche zu geben. Der Satz: „Das ist konziliares Denken“ (182) könnte als Motto über dem ganzen Buch stehen.

Wenn dann Art und Maß der Weisungsvollmacht der kirchlichen Lehr- und Hirtenautorität bedacht werden – dazu das Amt der theologischen Vermittler – und wenn gefragt wird, wie zu hören und zu gehorchen sei, dann werden gute, zeitgemäße Vorschläge für den Gesetzgeber gemacht (z. B. 60), wie man sie inzwischen in journalistischer Art gewöhnt ist, nicht aber in der hier geübten, ethisch begründeten Form. Es kann bei dem Engagement des Autors nicht ausbleiben, daß manches kirchliche Rechtsgebot, vor allem aber ärgerniserregende Publikationen kirchlicher Rechtsvertreter, die sich Einfluß zu schaffen wußten, in ihrer ethischen Ungereimtheit wie in ihrer polemischen Großzügigkeit in der Wahl der Argumente von Ziegler benannt und mit guten Gründen widerlegt werden (65, 163, 194, 201 Anm., 218). Zu Recht stellt sich der Moraltheologe zu Kanonisten wie K. Mörsdorf und J. Neumann in den Bemühungen, das Kirchenrecht und seine Einzelweisungen von den Grundlagen her neu zu bedenken.

Es ist fast schon eine psychologische Leistung, am roten Faden von Wissensbildung und Wissensbetätigung eine solch große Anzahl von allergischen Krisenpunkten in der kirchlichen Öffentlichkeit zu benennen und trotz der Entschiedenheit der begründenden Argumentation nicht dem Unmut freien Raum zu lassen. Das gilt für die Liturgiereform (61), die Gesetzgebung zu bekenntnisverschiedenen Ehen und die religiöse Kindererziehung (66–76), das Fastengebot (80), die Beichtpraxis (81), die Empfängnisregelung, die Mischehe, den Zölibat (153–158), die Wissensbetätigung des Theologen (177–198), und das gilt von den Erwägungen zur Habilitation von Laientheologen als Modellfall (215–226).

Grund für seine hoffnungsvolle Einstellung findet der Autor in den vielfältig ausgeschöpften Dokumenten des Konzils samt ihren repräsentativen Kommentaren. In seiner Arbeitsweise macht der Autor deutlich, daß die Rezeption des Konzils längst noch nicht

gelingen ist und weiter gefördert werden muß. – Vielleicht ist es eine besonders glückliche Fügung, daß das Manuskript des Buches, das so optimistisch viele „heiße Eisen“ angeht, vor Erscheinen von „Humanae vitae“ abgeschlossen war. Spätere Erörterungen der angeschnittenen pastoralen Fragen stehen unter dem Druck, daß wir „mit der Enzyklika leben müssen“ (R. Hofmann). Die seitdem neu erlebte Spannung zwischen den Befehlenden und zum Gehorchen Aufrufenen in der Kirche, weiterhin wie diese Spannung vom Gesetzgeber und gewissenhaft Hörenden aufgefangen werden kann und wie sie an mancher Stelle als theologisch ungerechtfertigt abgebaut werden muß, das ist das immanente theologische Thema von Zieglers Buch, wenn es auch leider nur S. 209ff in der vollen gewünschten Deutlichkeit benannt wird.

Wird der an den pastoralen Problemen vorrangig Interessierte manche Einzelfrage mit dem Autor ausdiskutieren wollen – es ist zu wünschen, daß seine Anstöße weiter wirken – so würde der Moraltheologe gerne an manchen Punkten in das Gespräch mit dem Autor eintreten, z. B. wenn er „Sittlichkeit“ definiert (45) oder eine „Tugend der Religionsfreiheit“ zu benennen sucht (83–86). Wegen der ihm selbst bewußten Kürze seiner moraltheologisch fundierenden Ausführungen würde der Autor um manche Erläuterungen gebeten, etwa wo bei der Darstellung der Paulinischen Lehre zwischen sittlichem Bewußtsein und Gewissen zu unterscheiden ist. Würde nicht eine Erörterung zum Thema Wissens-anlage und Wissensbildung, die mehr die heutigen anthropologischen Kenntnisse rezipiert, eine noch bessere Grundlage für das Folgende geben? (Die Ergebnisse der Arbeit von Th. Münker, R. Hofmann und W. Heinen z. B. sähe man gerne eingebracht.) Eine abschließende Stellungnahme zu der vor einigen Jahren geführten Diskussion um die Epikie wäre dem Autor im Rahmen seines Anliegens (62–64, 125f) sicher möglich gewesen. Zu Gebot und Rat könnte und sollte bald mehr noch als bei B. Schüler gesagt werden.

Doch es sollte hier kein systematisches Werk zu den Grundlagen schreiben werden, sondern modellhaft, aber nicht beiläufig, diskutierte und diskutierbare Probleme aufgegriffen werden. Als Diskussionsbeitrag will das Buch im „Dienst der notwendig gewordenen innerkirchlichen Bewußtseinsänderung“ stehen (243) auf dem Weg, den die Kirche von der Vorbetonung des Gesetzes zum Gewissen nimmt. Man wird es dem Autor zu danken wissen, daß er dazu beiträgt, die Beziehungen zwischen Gesetz und Gewissen neu zu bestimmen, und anleitet, gemäß den neuen Ortungen die Akzente in der Praxis des kirchlichen Lebens neu zu setzen.

In einer Neuauflage würde man gern die Druckfehler S. 47, 115, 239 verbessert sehen. S. 89 wäre der Zitatverweis nachzutragen.

Münster

Hans Kramer

Rotter, Hans: Strukturen sittlichen Handelns. Liebe als Prinzip der Moral. – Mainz: Matthias Grünewald 1970. 92 S. (Veröffentlichungen der Universität Innsbruck 32, Studien und Arbeiten der Theologischen Fakultät III) kart. DM 19.80

Zu diesem schmalen Bändchen, das eine Habilitationsschrift der Universität Innsbruck enthält, ist schon andernorts bemerkt worden, daß es sein Thema mit den vielschichtigen Hintergründen nur kursorisch behandelt (vgl. H. B. Meyer SJ in: ZKTh 92 [1970] 362f). Der Verf. spricht zunächst über das Methodenproblem in der Moraltheologie. Es folgen Erörterungen über Sittlichkeit und Nächstenliebe sowie Sittlichkeit und Erkenntnis; nach den Überlegungen zur Theologie der Liebe werden Folgerungen für die Methodenlehre gezogen. Es geht vor allem darum, Anregungen aus dem dialogisch-personalen Denken der modernen Philosophie aufzunehmen. Damit will der Autor zur scholastischen Tradition eine weiterhelfende Alternative bieten. Es bleibt zu fragen, ob dieser Gesprächspartner noch vorzufinden ist und ob nicht im heutigen Gespräch um die Moraltheologie, ihre Methode und ihr Grundprinzip stärker die psychologisch-anthropologischen Erkenntnisse eingebracht werden müßten. Die so thetische und knappe Darlegung läßt nicht deutlich erkennen, ob mit ihr ein gangbarer neuer Weg gewiesen ist.

Münster

Hans Kramer

Jung, Carl Gustav: Mysterium Coniunctionis. Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie. Unter Mitarbeit von Marie-Louise von Franz. Gesammelte Werke Bd 14. Erster und zweiter Halbbd. – Zürich-Stuttgart: Rascher 1968. 324 und 488 S. Lw. DM 82.–

Seit Josef Schattauer als erster katholischer Theologe in der Linzer „Theologisch-praktischen Quartalschrift“ (93, 1940, 239ff) einfühlsam auf C. G. Jungs Forschungen über alchemistische Symbolik aufmerksam

machte, sind genau dreißig Jahre vergangen. Inzwischen hat sich herausgestellt, daß das damalige Kurzreferat seinem Verfasser auch nachträglich noch einen theologischen Instinkt von nicht alltäglicher Vorurteilslosigkeit bescheinigt.

Die Beschäftigung Jungs mit der Alchemie, deren frühe Ergebnisse er zunächst auf den Eranos-Tagungen zu Ascona von 1935 und 1936 vortrug und danach in den jeweiligen Jahrbüchern dieser Symposien veröffentlichte, um sie später in doppeltem Umfang eigens herauszubringen (vgl. C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, Zürich 1952), können nämlich sowohl für die systematische wie für die praktische Theologie einen beträchtlichen Bedeutungsgrad beanspruchen. Hinzu kommt noch der Umstand, daß Jung nach diesen Publikationen dem Opus der Alchemisten die letzten 25 Jahre seines Lebens fast ausschließlich gewidmet hat, was nach langen und mühsamen Studien seinen Niederschlag in mehreren einschlägigen Werken fand (vgl. dazu Mircea Eliade, C. G. Jung und die Alchemie, in: *Schmiede und Alchemisten*, Stuttgart o. J., S. 234f).

Das Fazit seiner geduldigen Untersuchungen hat J. schließlich in „Mysterium Coniunctionis“ gezogen. Er selbst hat dieses Buch als sein letztes bezeichnet (I. Hbbd, S. XI). Als es erschien, war er 80 Jahre alt und rundete damit seine Lebensleistung auf imponierende Weise ab.

Dem Außenstehenden, der mit den Grundanschauungen der Jungschen Tiefenpsychologie nicht sehr vertraut ist, muß die Beschäftigung mit dem reichlich abstrus anmutenden Vorstellungsmaterial der Alchemisten ziemlich abwegig vorkommen. Sie scheint sich höchstens durch ein historisches Interesse von merkwürdiger Versponnenheit wenigstens einigermaßen zu rechtfertigen. Jedoch, bereits 1942 hat J. in „Paracelsica“ betont, er sei sich „schon lange bewußt“ gewesen, „daß die Alchemie nicht nur die Mutter der Chemie“ sei, „sondern auch die Vorstufe der heutigen Psychologie des Unbewußten“ (Paracelsica, Zürich-Leipzig 1942, S. 177). Diese überraschende Beziehung aufgedeckt und bis in ihre verwirrend vielfältigen Verästelungen verfolgt zu haben, stellt das eigentliche Verdienst des Zürcher Meisters auf dem Gebiet der Alchemie dar. Die Erforschung ihrer fast unüberschaubaren Variationen, die nach Form und Inhalt dem nüchternen Menschen des technisch-naturwissenschaftlichen Zeitalters auf den ersten Blick wie eine völlig überholte Spielerei erscheinen müssen, gehört bei näherem Zusehen ohne Zweifel zu den Großtaten der empiristischen Wissenschaften unseres Jahrhunderts, das an Leistungen von Weltformat an sich schon nicht arm ist.

J.s Anschauungen über die Zielstrebigkeit der Werdeprozesse im seelischen Gefüge des Menschen sind der alchemistischen Devise des „solve et coagula“ derart eng verschwistert, daß sich für seine „Komplexe Psychologie“ laut Wolfgang Hochheimer ohne weiteres „der einzigartige Begriff der ‚Spagirie‘“ anbietet, „der in der antiken Naturphilosophie, in den Lehren und Praktiken der Hermetiker und Alchemisten im Hellenismus, in der Renaissance und andernorts vorkommt“. (W. Hochheimer, *Die Psychotherapie von C. G. Jung*, Bern-Stuttgart 1966, S. 15.) Schon der erste Tiefenpsychologe, der sich der Alchemie zuwandte, der mit außerordentlichem Spürsinn begabte Freud-Schüler Herbert Silberer, hatte als „Zentralidee“ des opus alchymicum die Prozedur „der Zusammenfügung oder des Zusammenwirkens zweier Dinge“ herausgestellt (H. Silberer, *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*, Darmstadt 1961, S. 79 [unv. photomech. Nachdr. d. 1. Aufl. v. 1914]). Das entspricht genau der Auffassung Jungs, der Silberers Priorität als Forscher auf diesem Gebiet übrigens öfters eigens unterstreicht (vgl. *Psychologie und Alchemie*, S. 108, 316, 317; Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, in: *Ges. Werke Bd 7*, S. 241; Die Psychologie der Übertragung, in: *Ges. Werke Bd 16*, S. 338, Anm. 28; vor allem in: *Mysterium Coniunctionis* 2. Hbbd, S. 336 und: *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, Zürich-Stuttgart 1962, S. 207, 208). In „Mysterium Coniunctionis“ betont er nun, daß die auf energetischen Phänomenen beruhende Gegensatzstruktur der Psyche (1. Hbbd, S. XV), wie sie sich vornehmlich in der Gegensätzlichkeit von Bewußtsein und Unbewußtem zeigt, genau den Gegenstand der alchemistischen Naturphilosophie ausmacht. Diese Vorgängerin der modernen Chemie bedient sich dabei einer solchen Bilderfülle, daß sie sich „als ein wahres Schatzhaus der Symbolik“ erweist, „deren Kenntnis für das Verstehen der neurotischen und psychiatrischen Vorgänge ungemein hilfreich ist. Umgekehrt aber wird dadurch die Psychologie des Unbewußten auch anwendungsfähig auf jene Gebiet der Geistesgeschichte, wo Symbolik in Frage kommt“ (ebda, S. XVII).

J.s Bestreben geht nun dahin, zwischen dem Selbstwerdungsprozeß auch des normalen menschlichen Individuums einerseits – er hat ihn Individuation genannt und zum zentralen Ziel seiner psychologischen Anstrengungen erhoben – und den symbolischen Ausdrucksformen der ars alchymica andererseits unleugbare Entsprechungen aufzuzeigen. Da es angesichts des Symbolreichtums der Alchemie völlig ausgeschlossen ist, die in „Mysterium Coniunctionis“ niedergelegten Erkenntnisse des Antipoden Freuds über derartige Zusammenhänge auch nur flüchtig zu behandeln, muß es notgedrungen mit knappsten Andeutungen sein Bewenden haben. Ein tieferes Verständnis dieser äußerst schwierigen Materie läßt sich zudem nur durch ein längeres Studium mit gebührendem inneren Nachvollzug gewinnen. Wie in all seinen alchemistischen Traktaten so liefert Jung gerade auch in „Mysterium Coniunctionis“ einen besonders deutlichen Beweis dafür, daß seine „Komplexe Psycho-

logie“ weitgehend Projektionspsychologie ist (Diesen ihren Grundcharakter betont auch W. Hochheimer, *Über Projektion*, in: *Psyche* IX, 1955/56, 294). Daher stellen die Beschreibungen, welche die Adepten über das opus magnum geben, seiner Meinung nach Äußerungen über die seelischen Werdeprozesse dar, deren Ziel die Ganzheit des Menschen ist, die sich nur per coniunctionem der ihm innewohnenden Gegensätze erreichen läßt.

So behandelt der erste Halbband von „Mysterium Coniunctionis“ (unter I. S. 1–42) zunächst „die Komponenten der Coniunctio“. Ihnen schließen sich (gemäß II. S. 43–95) „die Paradoxa“ insofern folgerichtig an, als die Alchemie wegen ihres beständigen Umganges mit den psychischen Gegensätzen und aufgrund ihrer Vereinigungstendenzen eine spezifische Vorliebe für die paradoxe Sprache besitzt. Den größten Raum aber nehmen die „Personifikationen der Gegensätze“ ein (III S. 96–284). Es sind dies: Sol, Sulphur, Luna und Sal, wobei besonders das letztere eine außerordentlich weitschichtige Erörterung erfährt, die erstaunliche Zusammenhänge zutage fördert.

Der zweite Halbband wendet sich sodann ausführlich zwei ganz spezifischen Personifikationen der alchemistischen Gegensatzproblematik zu. Die erste, „Rex und Regina“ (IV. S. 1–139), war bereits in „Psychologie und Alchemie“ gestreift worden (ebd. S. 320, 392, 489) und ist der Hauptgegenstand von „Die Psychologie der Übertragung“ (Nunmehr in: *Ges. Werke*, Bd 16, S. 173–345). Rex-Sol und Regina-Luna bilden „die klassische Syzygie, welche einerseits Gold und Silber..., andererseits ein himmlisches Paar bedeutet...“ (134). Ihre „Krönung, Apotheose und Hochzeit bedeuten die auf höchster Stufe möglich gewordene Gleichsetzung und Gleichberechtigung von Bewußtsein und Unbewußtem, eine erlösende coincidentia oppositorum“ (138).

Ebenso wie Rex und Regina „gehört auch das Urelternpaar zu jenen Gestalten, durch welche die Alchemie ihre Gegensatzsymbolik ausdrückt“ (140). Deswegen spricht das nächste Kapitel (V. 140–223) von „Adam und Eva“, wobei allerdings sehr bemerkenswert erscheint, daß Adam „unvergleichlich häufiger erwähnt wird als Eva“ (140). Er wird „als erster Adept“ bezeichnet (157–167). In ihm liegt, „eine Gegensätzlichkeit von Grund auf, nämlich der Widerspruch zwischen körperlicher und geistiger Natur, welcher schon früh empfunden wurde“ (170). „Der ‚alte Adam‘“ (176–178) entspricht dem primitiven Menschen in uns und hat etwas mit dem Archetypus des Schattens zu tun (183). Andererseits entspricht „Adam als Ganzheit“ (179–185) dem Archetypus des Menschen, personifiziert als solcher die „Idee des Homo-Maximus“, in der „sich wiederum das Obere und das Untere der Schöpfung vereinigt“ (185).

Im letzten Kapitel (VI. 224–334) behandelt J. dann das eigentliche Thema seiner Altersstudie: „Die Konjunktion“. Warum es auch zuvor ständig anklang, wird dadurch verständlich, daß alle Ausführungen bislang Vorbereitungen auf dieses zentrale Bestreben der Alchemie darstellten. Außerdem sind die Vereinigungsbemühungen der Adepten und die Selbstverwirklichungsbemühungen der „Komplexen Psychologie“ als Synonyme zu betrachten. „Als die erste Stufe der Konjunktion, bzw. Individuation“ haben die Alchemisten „mit Recht die ‚unio mentalis in superatione corporis‘“ verstanden (241), d. h. sie intendierten die Herstellung eines Wesens, das eine totale Gegensatzvereinigung garantierte. „Es mußte geistig sowohl wie stofflich, lebend so wohl wie unbelebt, männlich wie weiblich, alt wie jung und (vermutlich) moralisch neutral sein. Es mußte vom Menschen geschaffen und zugleich als ein ‚increated‘ die Gottheit selber sein (‚Deus terrestris‘)“ (242). Das Hauptsymbol der zweiten Stufe ist dann die sog. „chymische Hochzeit“, die sich in der Retorte vollzog“. Sie besagt die nach der superatio corporis anvisierte „Wiedervereinigung der geistigen Position mit der Körpersphäre“ (l. c.). Dieses alchymische Matrimonium erlangt seine unerläßliche Bedeutung dadurch, daß „erst von hier aus die vollendete coniunctio erreicht werden“ kann, „nämlich die Vereinigung mit dem, ‚unus mundus‘“ (246), worunter „die potentielle Welt des ersten Schöpfungstages“ zu verstehen ist, „als noch nichts in actu, d. h. in der Zwei- und Vielzahl war, sondern nur Eines“ (313). Damit ist dann die dritte und Endstufe der Konjunktion erreicht.

In der chymischen Hochzeit, der alchemistischen Version des archetypischen Hierogamos, erkennt und gestaltet der Adept also meditativ die psychophysische Einheit des Selbst, das „Grund und Ursprung der individuellen Persönlichkeit“ (l. c.) bedeutet, und auf eben der Basis dieser „unbeschreiblichen und überempirischen Ganzheit“ (316) erwartet und erhofft er die „unio mystica mit der

potentiellen Welt" des unus mundus, der „in der Tat... der Hintergrund unserer empirischen Welt zu sein scheint"; denn „zweifelloso beruht die Idee des unus mundus auf der Annahme, daß die Vielfältigkeit der empirischen Welt auf der Grundlage einer Einheit derselben beruhe, und daß nicht zwei oder mehrere prinzipiell geschiedene Welten zusammen existieren oder miteinander vermengt seien" (317 und 318). Psychologisch ausgedrückt, handelt es sich bei dem mysterium coniunctionis des von den Alchemisten in symbolischem Vorgriff auch „caelum", „medicina universalis", „Alexipharmacum", „medicina catholica", „balsamum" oder „elixir vitae", „vivus lapis" genannten Selbst mit dem unus mundus um eine „Synthese des Bewußtseins mit dem Unbewußten" (318. 319. Hvhg. v. J.). Die Eröffnung des psychologischen Aspekts aber bedeutet die Weiterführung der alchemistischen Bemühungen, indem sie auf den Stand moderner Erkenntnismöglichkeiten erhoben werden.

So besteht das Endergebnis der Forschungen J.s über das Opus der Alchemisten darin, daß er die Symbole, die „dort in den Stoff projiziert erscheinen", in den Träumen seiner Patienten wiederzufinden glaubt, nur mit dem Unterschied, daß sie im letzteren Falle „als psychische Symbole verstanden sind. Das arcanum chymicum hat sich also in ein psychisches Ereignis umgewandelt, ohne etwas von seiner ursprünglichen Numinosität eingebüßt zu haben" (324). Dieses neue Wissen hat die moderne Tiefenpsychologie freigelegt. J. hält diese Errungenschaft besonders deswegen für „einen beträchtlichen Fortschritt", weil dadurch „eine große Veränderung" eingetreten sei; „denn aus der Selbsterkenntnis", die mit dieser über die unbewußten Projektionen der Alchemisten hinauslangende „Wendung ins Psychologische" zwangsläufig einhergeht, „ergeben sich gewisse ethische Konsequenzen, die nicht nur Gegenstand des Wissens sind, sondern auch auf praktische Ausführung drängen" (l. c. und 325. 326). Daher „können wir heute sehen, wie der gesamte alchemistische Gegensatzprozeß ... ebenso gut den Individuationsweg eines einzelnen Individuums darstellen kann" und die Möglichkeit bietet, „den Individuationsprozeß in seinen hauptsächlichsten Aspekten zu beschreiben" (336. 337).

Wenn wir nun die Frage stellen, was all das eigentlich mit Theologie zu tun habe, dann lassen sich mehrere Bezugsstränge von beträchtlicher Tragweite aufzeigen. So ist vorab z. B. auf das historische Faktum zu verweisen, daß Christentum und Alchemie fast anderthalb Jahrtausende hindurch, vom Zeitalter der Gnosis – laut Reinhard Federmann (Die königliche Kunst. Eine Geschichte der Alchemie, Wien-Berlin-Stuttgart 1964, S. 22) „besteht kein Zweifel daran, daß die Alchemie, ihrer ganzen Mentalität nach, gnostischen Ursprungs ist" – bis hinauf zu Goethes „Faust", sich ständig berührt haben. Man denke nur an Albertus Magnus (vgl. ebd. 115–131: Der chymische Ofen im Kloster). Es kam sogar insofern zu gegenseitiger Befruchtung, als die Alchemisten bei ihrem Streben nach umfassender Ganzheitskenntnis „irgendwie alle Anblicke des menschlichen Daseins" in ihr Opus einbezogen, also auch die Offenbarungswahrheiten des Christentums, „die dem vordchristlichen Altertum verborgen" waren, während der christlichen Theologie für ihr Eindringen in die Glaubensinhalte durch die alchemistische Symbolik „etwas wie ein natürlicher Spiegel", nach Art der biblischen Gleichnisse, zur Verfügung stand, „der über die Betrachtung der Natur zur wahren Gnosis führen konnte" (Titus Burckhardt, Alchemie. Sinn und Weltbild, Olten-Freiburg 1960, S. 22 und 19).

Ferner: da wir es beim opus alchymicum offenkundig, wie schon das Endstadium der Konjunktion, nämlich die unio mystica mit dem unus mundus, beweist, mit natürlicher Mystik zu tun haben (vgl. z. B. 2. Hbbd, S. 117 und „Psychologie und Alchemie" S. 512, Anm. 1; hierzu besonders erhellend: T. Burckhardt, a.a.O., S. 26–29), ist der Theologe, der die tiefenpsychologische Wiedererweckung dieses auch anthropologisch höchst bedeutsamen Phänomenkomplexes, seinem Rang entsprechend, zur Kenntnis nimmt, ernstlich gehalten, diese spezifischen Ausdrucksformen den wesenseigenen Äußerungen der christlich-personalen Mystik gegenüberzustellen, zumal die Alchemie christliche Elemente in überreichem Maße und oftmals recht bedenkenlos in sich hineingesogen und für ihre eigenen Bedürfnisse relativierend zurechtpräpariert hat. Das daraus entstandene Amalgam, das J.s „Komplexe Psychologie" für die Moderne neu konstituiert hat, ist infolgedessen, auf Kosten des Wesensgehalts christlichen Offenbarungsgutes, derart von Verschleifungen und schillernden Verwischungen durchzogen, daß dem Theologen die äußerst diffizile Aufgabe gestellt ist, hier fach- und sachgerecht zu differenzieren, d. h. für unser empirisch-naturwissenschaftliches Zeitalter eine ähnliche Klärungsarbeit zu leisten wie z. B. Irenäus von Lyon für die patristische Epoche, nur daß solche Erörterungen wegen des Einblicks in die psychologisch-anthropologischen Hintergründe und Zusammenhänge dieser Phänomene wie ihn der Fortschritt der historischen und empirischen Wissenschaften nunmehr ermöglicht, heutzutage

weit konzentrierter unternommen werden können und auch auf einer viel höheren Ebene naiver Glaubenspathik erfolgen müssen als dazumal (Gerade wegen des nunmehr zur Verfügung stehenden Materials bleibt dennoch der Satz des Irenäus aus „Adversus haereses" I, sub fine, erst recht bestehen: „Adversus eos [sc. die Gnostiker] victoria est sententiae eorum manifestatio").

Weiterhin: durch den Erweis wesentlicher Übereinstimmung zwischen ihren Erhebungen und alchemistischer Bildpraxis stößt die Tiefenpsychologie Jungers Observanz in eine theologische und pastorale Lücke von beträchtlichem Ausmaß und verhängnisvollen Auswirkungen hinein. Speziell auf die theologische hat Alois Mager vor über 25 Jahren hingewiesen, wenn er damals bemerkte, „wie wenig an sich die theologischen Grundlagen der Mystik noch geklärt sind..." und daß Theologie und Ascese daher gezwungen seien, „sich mit ihr grundsätzlicher zu befassen und ihr im theologischen Lehrplan neben den bisherigen Fächern einen ebenbürtigen Platz einzuräumen" (A. Mager, Mystik als seelische Wirklichkeit. Eine Psychologie der Mystik, Graz-Salzburg 1946, S. 402). Leider sind wir darin bis heute nicht allzu viel weiter gekommen. Das ist deswegen so bedauerlich und gefährlich zugleich, weil es hier nämlich keineswegs nur um die außergewöhnlichen Formen christlicher Mystik geht, sondern um die Realität alltäglicher Glaubenserfahrungen, die eben nicht, wie fast durchgehend seit der Übermächtigung der Bemühungen Sillers, Hirschers u. a. durch die Neuscholastik, als vage Futilitäten zu betrachten und zu behandeln sind. So steht die pastorale Praxis den mehr oder weniger gereinigten Glaubenserfahrungen lebendiger Gläubiger, in denen sich die gleiche imaginative Grundlage rührt wie bei den Alchemisten, immer noch ziemlich hilflos gegenüber. Vor allem aber blockiert sie, und zwar seit Generationen bereits, den Erwerb solcher, nunmehr vom Glauben durchwalteten Erfahrungswissen personalen Charakters viel eher, als daß sie ihn fördert. Es ist sehr wahrscheinlich, daß der horizontale Umtrieb, der seit geraumer Zeit permanent gefordert wird, diesen Ausfall an innerer Glaubenslebendigkeit unbewußt verhüllen soll. Andererseits ist jedoch nachdrücklich zu betonen, daß gerade echte Glaubenserfahrungen sich stets in verstärkte Sozialbezüge umzusetzen pflegen, während die Alchemie „mit ihrer ‚unpersönlichen' Betrachtung der seelischen Welt dem Wege der Erkenntnis, der Gnosis, nähersteht als dem Wege der Liebe" (T. Burckhardt, a.a.O., S. 29).

Damit ist nun zugleich auch auf den grundsätzlichen Mangel der „Komplexen Psychologie" J.s hingewiesen, die mit ihrem Individuationsbegriff zentrale Realitäten des menschlichen Seelenlebens aufgedeckt hat, die ob ihrer anthropologischen Allgemeinbedeutung nicht mehr übergangen werden dürfen, wenngleich ihr Verhältnis zum christlichen Daseinsvollzug erst noch klarer zu bestimmen ist, als das bislang geschah. Wie verhängnisvoll sich das pastorale Ödem der Vernachlässigung einer wirklichkeitsgesättigten Anleitung zu personaler Glaubensunmittelbarkeit bereits ausgewirkt hat, lehrt z. B. das Hippie- und Gammellertum der Gegenwart, dessen fehlgeleitete Sehnsüchte u. a. auch diesen Ausfall durch eine allbeseligende coniunctio mit dem unus mundus über das Mittel der Psychopharmaka wettzumachen suchen. Zumal in dem postalchemistischen Säkulum unserer vielberedeten Leistungsgesellschaft bleibt insbesondere den zahlreichen ursprünglichen, noch auf menschliche Wesensganzheit ausgerichteten und infolgedessen reich veranlagten Naturen z. T. kaum ein anderer Ausweg, wenn unsere Pastoral ihnen die wahrhaft beglückende Lösung weiterhin so kläglich wie bisher vor Augen stellt: die exemplarische Konjunktion (sic!) von Glaubenswirklichkeit und Vollmenschlichkeit, um aus dieser Symbiose heraus elementar zu leben.

Weichs

Johannes Tenzler

Winter, Gibson: **Grundlegung einer Ethik der Gesellschaft.** Sozialwissenschaft, Ethik und Gesellschaftspolitik. – Mainz: Kaiser/Grünwald 1970. 303 S. (Gesellschaft und Theologie, Abt. Sozialwissenschaftliche Analysen. Nr. 3) kart. DM 24.–

Der Titel der Originalausgabe „Elemente für eine Sozialethik; sozialwissenschaftliche und ethische Perspektiven des Sozialprozesses" gibt den Inhalt des Werkes treffender wieder als der Titel der deutschen Übersetzung „Grundlegung einer Ethik der Gesellschaft". Der Verf. will eine Einführung in die Probleme einer Ethik der Gesellschaft bieten (13 u. ö.), indem er einige in den USA erarbeitete Hauptrichtungen der Sozialwissenschaft kritisch entfaltend, wesentlich erweitert, vertieft und präzisiert, was in Kap. 4 („Das Wesen der sozialen Welt": 101–134) seinen konzisen Niederschlag gefunden hat, auf das hin und von dem her die Kapitel 1–6 zu würdigen sind. Der Leser wird dabei nicht nur mit den bedeutsamen soziologischen Auffassungen in Amerika bekannt gemacht, sondern kann auch die kritische Weiterentwicklung bzw. Einordnung eben dieser Theorien in einen umfassenderen Horizont verfolgen, den der Verf. mit Hilfe der phänomenologischen Methode durch eigene wissenschaftliche Analysen eröffnet und im ‚Wirk-Bezug' gegeben sieht. In ihm erblickt er das Apriori der Sozialität, worin Einheit ihm zum „Schlüsselbegriff" (123) wird für alles, was

in der sozialen Welt Bedeutung hat. Diesen Horizont auch nur umrißhaft zu skizzieren, so verlockend das wäre, kann in einer Besprechung – leider – nicht vorgenommen werden. Diese seine Konzeption verlangt ein gründliches Studium, nicht nur weil sie mit Hilfe in der amerikanischen Soziologie intensiv erörterter Termini und Kategorien, die in der deutschen Übersetzung noch öfters in englischer Sprache beige druckt werden sollten, gezeichnet wird, sondern darüber hinaus Neuland erschließt, das bis zur Freiheit vorstößt und den sozialen Determinismus überwindet.

Relevant für eine Rezension in der ThRv ist auch Kap. 7 („Eine Ethik der sozialen Welt“: 225–261), worin die ethische Bedeutung der in Kap. 4 analysierten Sozialität, die in einem konzisen Resümee noch einmal dargeboten wird, hervortritt, und das Verhältnis von Sozialwissenschaft und sozialem Reflexion skizziert wird. Der Verf. vermag daraus die grundlegenden Normen des Sozialen – allerdings nur nach ihrer Formalität – zu explizieren, die „in dieser wesentlichen Struktur der Sozialität impliziert sind“ (237). Im Wir-Bezug sieht er den Logos und das Ethos für die soziale Wirklichkeit. Er entwickelt es aus der Kernstruktur der Sozialität, sieht im Wesen der sozialen Welt die Basis für eine Sozialethik (10); daraus eruiert er die Normativität der Gegenseitigkeit, welche in der Liebe besteht. Von der in der Kernstruktur angezeigten Normativität unterscheidet er abgeleitete Strukturen, in denen die Gerechtigkeit normative Kraft besitzt, die aber in der Liebe ihr letztes Kriterium hat (242). Man muß das ganze Kapitel mit seinen Subtilitäten und Differenzierungen bedächtig studieren, um die Wahrheit und Gültigkeit der so konventionell klingenden Normen zu erkennen. Der Verf. ist der Meinung, daß sozialwissenschaftliche Ergründung und biblische Tradition sich hier gegenseitig bestätigen und er öffnet so den Zugang zur theologischen Dimension, welche des Verf.s letzte Intention ist (vgl. 11). Von dieser ist jedoch nur andeutungsweise die Rede (vgl. 232; 259; 287); es wird dafür sozusagen nur das Vorfeld erarbeitet. Sein Begriff von Theologie wird nirgendwo so deutlich, daß die Hinführung zur theologischen Dimension schon Konturen gewänne.

Im Schlußkapitel (262–295) wird die Komplementarität von Sozialwissenschaft und Sozialethik um der situationsgerechten Verwirklichung der Sozialität willen als erforderlich aufgewiesen.

Das Buch ist in 3 Teile gegliedert: „Das Problem der Sozialwissenschaft“ (21–97); „Eine Wissenschaft von der sozialen Welt“ (101–222); „Ethik der Gesellschaft“ (225–295). Seine Lektüre stellt hohe Anforderungen. Jedes der 8 Kapitel bietet neben der Überschrift zugleich ein willkommenes erstorientierendes Resümee. 7 beigegebene Tafeln fassen schematisch an passender Stelle den diffizilen Kontext zusammen. Einige festgestellte Druckfehler sind belanglos. Im Namensregister sollte bei Schroeder W. 237 vermerkt, bei Voegelin E. 42 durch 147 ersetzt werden. Das begrüßenswerte Sachregister verhilft zum umsichtigen Studium ohne davon zu dispensieren.

Übersetzern und Verlag ist zu danken, das vorliegende Opus dem deutschsprachigen Forschungsbereich zugänglich gemacht zu haben. Viele Einsichten aus amerikanischem soziologischem Denken könnten der Erarbeitung einer Sozialtheologie höchst dienlich sein. Der Rezensent sieht in dieser Veröffentlichung eine 1. thematische Parallele zu seinem Entwurf einer Sozialtheologie (Sozialethik, München 1959), den E. Przywara als „thomastische Soziologie“ gewürdigt hat. Winters Opus könnte ein bedeutsamer Impuls zu weiterer Diskussion dieser Thematik werden, die – nach W. Dreier – noch nicht in Gang gekommen ist.

Mainz

Ludwig Berg

Bertrams, Wilhelm S. J.: *Quaestiones fundamentales iuris canonici*. – Roma: Libreria Editrice Università Gregoriana 1969. 686 S. Lit 8000.–

Der Verf., Kanonist an der Päpstlichen Universität Gregoriana, Konsultor der päpstlichen Kommission für die Neuordnung des kanonischen Rechts, Peritus des Vaticanum II und Mitglied (!) der ersten Bischofssynode 1967, legt unter einem ziemlich anspruchsvollen Titel eine Sammlung verschiedener Aufsätze aus den Jahren 1944–1969 vor. Die Beiträge (in lateinischer, italienischer und deutscher Sprache) befassen sich in einem ersten Teil mit Fragen der philosophischen und theologischen Grundlegung der kirchlichen Rechtsordnung (Seinsethik und Naturrecht, Ethos des Kirchenrechts), sodann in Teil II mit der Struktur der Kirche (charismatisch-institutionelle Verfassung), im dritten Abschnitt mit der Hierarchie (Primat-Episkopat, Kollegialität), in Teil IV mit dem sogenannten Subsidiaritätsprinzip und schließlich mit Spezialproblemen (Exemption der Ordensleute, Zölibat). Alles in allem gesehen

also ein thematisch gewichtiger und auch formal gut durchgearbeiteter Band.

Es bleibt allerdings zu fragen, ob diese Aufsatzsammlung nicht auch das Schicksal so manch anderer teile, trotz oder gerade wegen der hohen Zielsetzung des Autors einen etwas zwiespältigen Eindruck zu hinterlassen. Eine derartige Publikation bleibt ja meist ein zweischneidiges Unterfangen, vor allem, wenn Teilbeiträge fünfundzwanzig Jahre zurückliegen, fünfundzwanzig Jahre zumal, in denen sich allerhand in Kirche und Welt gewandelt hat. Der Verf. stellt zwar sich und seine Disziplin, die ihm so manche wertvolle Anregung rechtsphilosophischer und rechtsdogmatischer Art zu verdanken hat, in immer wieder überraschender Originalität dar, doch will nicht recht einleuchten, weshalb die aufgezeigten Entwicklungslinien („evoluto in conceptione auctoris“, S. 5) nicht bis in die Gegenwart hinein weitergezogen werden.

Die Explosion der modernen Theologie scheint fast spurlos an diesen „Quaestiones fundamentales iuris canonici“ vorbeigegangen zu sein, was sich unter anderem im Schweigen über anerkannte theologische Autoren von heute manifestiert. Im übrigen hätte man auch gerne Fragestellungen wie „Demokratisierung der Kirche“, geistliches Amt oder Ökumene angegangen gesehen. Ebenso vermißt man etwa in der dringend notwendigen Auseinandersetzung um die Rechtsgestalt der Kirche, bei der der Verf. mit viel Liebe sein Bild der „structura interna – externa“ (260–298) zu zeichnen sucht, einen Hinweis auf ein wirklich praktikables und justiziables Recht des Volkes Gottes. Gerade auch wenn man der Auffassung von der Kirche als einer „societas perfecta“ nahesteht (46, 53, 100), könnte man sich nach dem Verbleib der menschlichen Grundrechte in eben dieser Gesellschaft fragen und daraufhin zur Kritik am derzeitigen System sowie zu den entsprechenden Postulaten durchstoßen.

Für den Leser des Jahres 1971 wäre die Stellungnahme eines so einflußreichen Kanonisten, der gleichsam auf sein wissenschaftliches Lebenswerk zurückblickt, zu der angesprochenen Problematik vielleicht interessanter gewesen als die vom Verf. seinen „Quaestiones fundamentales iuris canonici“ zugerechneten „Scholastikergelübde der Gesellschaft Jesu“ (668–675).

Münster

Horst Herrmann

Fappani A. – Goffi T. – Ondei E.: *La polemica divorzista in Italia*. – Brescia: Queriniana 1970. 153 S. kart. Lit 1500.–

Das vorliegende Buch gibt einen geschichtlichen Überblick über die seit über hundert Jahren unternommenen Versuche, die Scheidung im katholischen Italien einzuführen (vgl. dazu etwa das Buch „Così annulla la Sacra Rota. Divorzio di classe nell'Italia clericale“ von M. Mellini, Roma 1969). Es ist in einer echten, wenn auch manchmal übertrieben erscheinenden Sorge um den Bestand von Ehe und Familie in der besonders gelagerten gesellschaftlichen Struktur dieses Landes geschrieben. So ist auch die von aktueller Polemik getragene Absicht verständlich, das katholische Eherecht ohne Abstriche durchzuhalten. Die beiden Aufsätze im Anhang von E. Ondei „Stato e Chiesa di fronte al divorzio“ und von T. Goffi „Il divorzio nella valutazione cristiana“ erheben denn auch nicht den Anspruch, in die theologische und kanonistische Diskussion um die Unauflöslichkeit der Ehe, wie sie sich etwa im deutschen Sprachraum findet, wegweisend einzugreifen.

Nachdem der italienische Staat nun seit kurzem unter besonderen Umständen eine zivilrechtliche Scheidung ermöglicht, ist das Buch allein für einen begrenzten Leserkreis von historischem Interesse. Die Tagesereignisse haben sein Anliegen hinter sich gelassen.

Münster

Horst Herrmann

Grosse-Jäger, Hermann: *Eucharistiefeier für Kinder*. Ein Werkbuch für Eltern, Kindergärtnerinnen, Priester und Lehrer zur Vorbereitung der Eucharistiefeier für Kinder vom 5.–8. Lebensjahr. – Düsseldorf: Palmos 1969. 154 S. Balacron DM 12.80

Da Professor Dr. E. J. Lengeling (Münster) im Vorwort auf die Erfordernisse eines solchen Buches vor allem in Sicht auf das Vaticanum II hinweist und der Verf. in der Einleitung den phänomenologischen Ansatz (Unbehagen gegenüber verschiedenen Formen und Weisen der Meßfeier mit Kindern) aufzeigt, setzt letzterer sich weiters in fünf ausführlichen Kapiteln mit dem Gesamtproblem der Kindermesse (11–76) auseinander. Diesem ersten, mehr theoretischen Teil, läßt der Verf. den ein Werkbuch rechtfertigenden praktischen Teil (mit Textvorschlägen, Liedern, kurzen Predigt-skizzen...) folgen. Es ist daher verständlich, daß vor allem Praktiker dem Buch eine gute Empfehlung bescheinigen.

Doch sollte man nicht vergessen: Gerade die Praxis bedarf gründlicher Untersuchung und Basierung durch die heute zur Diskussion stehende Theorie. So wollen auch die Theoretiker zu Wort kommen. G.-J. meistert dieses Anliegen souverän. Er skizziert nämlich anfangs (Kap I, S. 11–25) in knappen „Traktaten“ die Fragenkomplexe „Liturgie und Kindermesse“. In einem ersten von drei Themenkreisen beleuchtet er die „Entwicklung der Meßfeier“ grundsätzlich, wobei er vor allem den

Ausgangsstand seiner Arbeit, die Doppelgeleisigkeit in der Kindermeßfeier (z. B. Erwachsenentext wird leise gelesen, der Kindermeßtext von einem Lektor vorgebracht) klar absteckt. Weiters bietet G.-J. die Bestimmungen der Konzilskonstitution über die hl. Liturgie (1963), welche die Messe als „Tun aller Versammelten“ charakterisiert und ein so geübtes Doppelgeschehen ablehnt. Kritisch setzt sich der Autor dann auch mit „der neuen Situation, die neues Bedenken fordert“ (15–25) auseinander. Ausgehend von der Schwierigkeit gemeinsamer Gottesdienstfeiern (verschiedene Altersstufen, unüberschaubare Menge; Eltern-Kind, Konflikt...) verweist der Verf. zugleich auf folgenschwere Nachteile der „Nur-Kindermesse“ hin. („... es darf keine Isolierung geben“; „Fortführung des Taufkatechumenats“; Dreher: „... der gute Erwachsenengottesdienst ist der beste Kindergottesdienst...“). Eine Vielzahl an Fragen mit einer großen Streubreite an Ansichten also.

Wie versucht sich nun G.-J. aus diesem fatalen Zweifrontenkrieg herauszumanövrieren? Das Zauberwort heißt: „Kindermesse als Gruppen-Gottesdienst“ (19). Bestimmt keine absolute Neuheit – aber der Verf. versteht es, eine Menge von Gründen und Bedingungen für diesen Ansatz gesammelt darzubieten, Kriterien (Kindes- und Altersgemäßheit, Vorbereitung, Fassungsvermögen...) aufzuzeigen und methodische Konsequenzen durchzudenken. Unter diesem Aspekt „formt“ G.-J. „die Ordnung eines Gruppengottesdienstes für Kinder“ (22–25), wobei er eher die Ausrichtung nach einem Erwachsenengottesdienst (als nach einer differenzierten Kinderfeier) im Auge hat.

Diesem Standpunkt entsprechend entwirft in der Folge der Verf. sehr subtil die „Eucharistiefeier für fünf- bis achtjährige Kinder“ (Kap II, S. 26–34). Der Inhalt in Schlagworten: Einiges zum Alter der Kinder (psychologisch: Grundbefindlichkeit...); Gründe für den Status dieser Feier (theologisch: Das Verhältnis des Kindes zu Gott – Kinderglaube – und zum Sakrament im Gesamtrahmen der rel. Erziehung); „Kinder-Eucharistie“ im Rahmen der Gottesdienstplanung einer Gemeinde (Rel. pädagogisch-methodische Erwägungen: Wie oft, zu welcher Zeit, mit wem...?).

Am ausführlichsten allerdings wird das Kapitel III: (35–46) „Strukturelemente einer Meßfeier für Kinder“ behandelt. Zweifelloso ist es schwierig von der Erwachsenenfeier her treffsicher auch kindgemäß wirklich passende Schwerpunkte zu setzen. G.-J. stellt sich daher sehr gezielt einem Wagnis: (fast in Widerspruch zu Kapitel I und II). Er läßt die Feier auf Eigenerfahrungen und Eigenansätzen aus der Kinderwelt basieren. Dieser kühne Wurf hat insofern reichen Erfolg gebracht, als diese Ideen zur Arbeitsgrundlage der Kommission für Kinderliturgie im deutschsprachigen Raum wurden (bereits in der empfehlenswerten Broschüre „Gottesdienstfeier für Kinder“ Deutscher Kat. Verein – München 1970 literarisch fixiert). In den einzelnen Teilschritten dieses Kapitels begegnet der Verf. dann einzelnen „Elementen der Feier“. Er seziiert diese nach Inhaltsfragen, Schwierigkeitsmomenten, Problemen des Vorverständnisses, nach pastoralen Anliegen usw. um jeweils abschließend zum „Geeignetsten für die Eucharistiefeier mit Kindern“ zu kommen.

Vorwiegend organisatorische Probleme werden im Kapitel V (Der Raum: Teilnehmerzahl? Gliederung und Einrichtung? Größe und Auswahl? S. 65–69) und VI (Die Eltern und Katechumenathelfer: Mitwirkung, Kontakte und Gesprächskreise, Übernahme liturgischer Funktionen mit und durch die Elternschaft) besprochen. Soweit der Inhalt.

Wie schon erwähnt, stellt dieses Werk einen entscheidenden Schritt zur Lösung der aufgezeigten Themenkreise dar. Entscheidend deshalb, weil G.-J. das Verständnis des Kindes in der jeweils bestimmten Alters- und Entwicklungsstufe zum Ansatz erwählt hat und daher von vornherein „nicht über die Köpfe der Kinder hinweg“ (Tilman) redet. Leider bleiben hierbei aber einige andere Probleme offen wie z. B.: der Versuch eines nahtlosen In-Eins-Setzens von Erwachsenengottesdienst und Kindermeßfeier. In diesem Fall mischt er eine Vielzahl von Meinungen zu einem vielschichtigen Ganzen, wobei man die sonst so klar verfochtene eigene Linie vermisst. Hier wäre zweifellos der Weg, den Lelubre/Laurentin in ihren „celebrations“ – „Einführung in die Kinderliturgie“ – anbieten, günstiger, obwohl dort fehlende Methodik den angestrebten Erfolg in Frage stellen.

Aus einigen solcher Ungereimtheiten rekrutieren ungewollte Akzentverschiebungen und echte Mängel im praktischen Teil. Stellvertretend für viele seien nur einige allgemeine Merkmale aufgeführt: zu abstrakte Sprache in Gebetsbeispielen; antiquierte Formulierungen; häufig rein deduktives Entfalten von Perikopen in den Predigtsskizzen...

Den gewiegten Kenner kinderliturgischer Probleme, den emsigen und pflichtbewußten Praktiker, den heißhungrigen und hilfesuchenden „Interessenten“, den engagierten katech. Berater usw. wird dieses Werk nicht nur vorzüglich über den Stand der heutigen Entwicklung informieren, sondern auch darüber hinaus eine echte Orientierung für künftige Theorie und Praxis bieten.

Graz

Albert Höfer

Laurentin, André und Dujarier, Michel: *Catéchuménat. Données de l'histoire et perspectives nouvelles.* – Paris: Éditions du Centurion 1969. 437 S. (Publications de l'Abbaye de Saint André. Vivante Liturgie 83) kart. FF 25.75

Da Jahrhunderte hindurch die Praxis der Kindertaufe vorherrschte und Taufe und Glaube, Taufe und Bekehrung voneinander getrennt waren, konnte der Blick auf den inneren Zusammenhang von Glaube und Taufe verlorengehen. Was Taufe und Sakrament sind, bestimmte man von der Kindertaufe her. Inzwischen hat man wieder die Erwachsenentaufe als Vollform der Taufe sehen gelernt. Dazu hat unter anderem die Erneuerung des Katechumenats während der letzten 15 bis 20 Jahre in Frankreich und in anderen Ländern beigetragen. Sie hat wesentliche Themen wie: Glaube und Sakrament, Bekehrung, Liturgie und moderne Mentalität, Verantwortung und Engagement der Christen in den Blickpunkt gerückt. Das im folgenden vorgestellte Werk bietet eine erste systematische Darstellung aufgrund der jüngsten Erfahrungen mit dem erneuerten Katechumenat in Frankreich und in Dahomey/Westafrika und aufgrund historischer Forschungen über den altchristlichen Katechumenat. Sein Titel, der im Deutschen etwas blaß mit „Katechumenat in Geschichte und Gegenwart“ wiedergegeben werden könnte, läßt auf einen Zusammenhang zwischen dem altchristlichen und dem erneuerten Katechumenat schließen.

Die Verf. haben nicht die Absicht, die „gegenwärtigen Erfahrungen“ mit dem erneuerten Katechumenat darzustellen und „unmittelbar praktische Anregungen“ (288) zu geben. Vielmehr wollen sie aufgrund der Geschichte des altchristlichen Katechumenats und der neuen Erfahrungen „die konstitutiven Elemente des Katechumenats“ (13f) herausstellen und damit „ein Arbeitsinstrument“ (288) für „verschiedene Realisierungsmöglichkeiten“ (14) bieten.

Ende der fünfziger Jahre haben die Verf. in einer der Katechumenatsgemeinschaften von Paris zusammengearbeitet. Beide haben über Themen aus der Patristik gearbeitet, Dujarier z. B. über die Patenschaft der Erwachsenen in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche (Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Église. Recherche historique sur l'évolution des garanties et des étapes catéchuménales avant 313. = Parole et Mission 4. Paris: Les Éditions du Cerf 1962. 451 S.) Beide nehmen, zwar in verschiedener Weise, auch weiterhin an der Arbeit des Katechumenats teil: Dujarier in Dahomey, Laurentin als Arbeiterpriester in Paris. Ihr Werk ist also aus ständiger Konfrontation von Praxis und Reflexion erwachsen.

Auch das Werk selbst stellt in mehrfacher Hinsicht eine Konfrontation dar. Die neuen Problemstellungen und Erfahrungen werden mit denen des altchristlichen Katechumenats konfrontiert. Dabei wird deutlich, daß die geschichtliche Entwicklung damals und heute umgekehrt verläuft: damals zum Verschwinden des Katechumenats, heute zu seinem Wiederaufleben. – Die Autoren vergleichen den Katechumenat in einem altchristlichen Land (Frankreich) mit dem Katechumenat in einem Land mit junger Christenheit (Dahomey). Dabei werden dieselben Grundstrukturen sichtbar. Die Unterschiede liegen in der andersgearteten Situation der Kirche und in der verschiedenen Mentalität der Menschen. Hier werden Perspektiven künftiger Zusammenarbeit erkennbar. – Die institutionelle Kirche wird konfrontiert mit der Mentalität verschiedener Kulturen und mit der Mentalität des modernen von der Technik geprägten Menschen. Das bedeutet nicht nur eine Kontestation der institutionellen Kirche, sondern auch bestimmter Formen des Katechumenats. – Die einzelnen Teile des Werkes stehen in einer gewissen Spannung zueinander. Dujarier hat die beiden ersten Teile verfaßt, Laurentin das erste Kapitel des zweiten Teiles und den dritten Teil. Obschon die Verf. ihre Texte ausgetauscht und überarbeitet haben und obschon sie bemüht waren, persönliche theologische Einstellungen zurücktreten zu lassen, bleibt dem Leser eine unterschiedliche Akzentuierung nicht verborgen. – Diese mehrfache Konfrontation und das Engagement der Autoren verleihen dem Buch Lebendigkeit und regen zur Auseinandersetzung an.

Das Werk ist in drei Teile gegliedert. Der erste Teil „Geschichte des Katechumenats und seiner Pastoral“ (23–82) zeichnet die Geschichte des altchristlichen Katechumenats nach und arbeitet seine Grundlinien heraus: Glaube und Bekehrung sind die inneren Strukturen der Vorbereitung auf die Taufe. Dabei erscheint das 2./3. Jahrhundert, und nicht das 4./5. Jahrhundert, als das goldene Zeitalter des Katechumenats. Der zweite Teil „Wort Gottes und Bekehrung“ (83–171) stellt die

beiden Hauptabschnitte des Weges der Bekehrung dar: erstens den Weg zu einem anfänglichen Glauben bis zum Eintritt in den Katechumenat, die Zeit der „Evangelisation“ (2. Kapitel, 114–143); zweitens die Vertiefung der Bekehrung, wobei Katechese und Patenschaft zur Sprache kommen, die Zeit des eigentlichen Katechumenats bis zur Taufe (3. Kapitel, 144–171). Das 1. Kapitel dieses Teiles „Die Gesetze des Weges der Bekehrung“ (89–113) erläutert die Begriffe Zeichen und Kerygma, spricht von den Zeichen der Bekehrung und von der Unterscheidung der Zeichen und nennt die liturgischen und katechetischen Etappen des Katechumenats. Der dritte Teil „Liturgie und Bekehrung“ (173–281) ist der Katechumenatsliturgie vom Eintritt in den Katechumenat bis zur Taufe gewidmet. Das 2. Kapitel dieses Teiles (187–199) macht den Zusammenhang zwischen „Riten und Bekehrung“ deutlich. Das 3. Kapitel bietet grundsätzliche Überlegungen zum Thema „Katechese und Liturgie“. Auf die Schwierigkeiten des modernen Menschen mit den Zeichen und mit der Sprache der traditionellen Liturgie weist das 5. Kapitel „Ritus und moderne Mentalität“ (268–281) hin und nennt Gesichtspunkte für einen Lösungsweg. Etwas mehr als ein Drittel des Buches (289–437) umfaßt einen Anhang mit praktischen Vorschlägen (291–339: Anleitung zur Erarbeitung einer Vorkatechese in Dahomey. Eine Auswahl katechetischer Lieder. Überlegungen zur Entlassung der Katechumenen vor der Eucharistiefeier. Vier Texte für Katechumenatsfeiern.), eine meist in den ausführlichen Anmerkungen (340–397) untergebrachte Bibliographie und einen Schriftstellen-, Sach- und Namensindex (404–430). Zusammenfassungen am Ende der drei Teile und Inhaltsübersichten am Beginn der einzelnen Kapitel erleichtern die Lektüre.

Die Ausführungen kreisen um das Thema „Bekehrung“. Bekehrung wird als umfassender Lebensvorgang verstanden. Sie betrifft den geschichtlichen Menschen unter dem Anruf Gottes, in seiner individuellen und sozialen Dimension, als Einheit von Leib und Seele. Der menschliche Reichtum des Weges einer Bekehrung kommt in Sicht. Allerdings könnte der Begriff „Bekehrung“ in anthropologischer und in ekklesiologischer Sicht vertieft werden.

Weil transzendental-anthropologische Überlegungen fehlen, werden trotz theoretischer Abwehr einer vermeintlichen Konkurrenz gleichwohl göttliches und menschliches Handeln oft nebeneinandergestellt. Das verleitet verschiedentlich zu einer supranaturalistischen Sprache. Die theologisch richtige Feststellung: „Alles ist Gabe Gottes“ (169) führt zu der Aussage: Wenn die Menschen auch nur Instrumente seien, müßten sie sich doch bemühen, „intelligente und kompetente Instrumente zu sein“ (170). Oder (ohne Hervorhebungen im Text): „Der Weg der Bekehrung hängt nicht nur vom Wort Gottes ab, das verkündet und angenommen wird. Es hängt auch vom Leben Gottes ab, das die Liturgie fortschreitend in den Taufetappen vermittelt“ (285).

Auch die soziologische und psychologische Seite der Bekehrung wird nicht ausdrücklich reflektiert. Die individuelle Seite der Bekehrung wird herausgestellt: „Die Bekehrung ist wesentlich eine persönliche Begegnung.“ (115). Zwar geschieht sie nicht ohne Vermittlung von Menschen. Zwar muß sie sich in sichtbaren Zeichen äußern und hat nicht nur für die Existenz des einzelnen Bedeutung, sondern hat auch „universale Bedeutung“ (105). Doch scheint diese soziale Seite mehr als Voraussetzung und Folgerung gewertet zu werden.

Es fehlt eine ausdrückliche Reflexion über das Ziel des Katechumenats. Da das vorliegende Werk bereits 1966/67 abgeschlossen wurde (vgl. die Anmerkungen Nr. 321 und Nr. 355 bis auf S. 368 bzw. 372) – eine Bemerkung dieser Art hätte eigentlich in das Vorwort des 1969 erschienenen Buches gehört –, konnte die neue Konzeption des Katechumenats, die sich seit 1967 immer mehr durchsetzte und die auf dem nationalen Katechumenatstreffen 1969 in Paris formuliert wurde, noch nicht zur Sprache kommen. Man fragt nicht mehr ausschließend: „Wie können wir die Katechumenen bzw. die Neugetauften in die bestehenden Gemeinden einfügen?“, sondern: „Wie entsteht und wächst die Kirche in kleinen Gruppen von den Katechumenen her?“ Indes wird das Problem verschiedentlich gestreift, wenn es z. B. heißt: „Die Kirche bringt kein fertiges Christentum“ (134). Oder wenn betont wird, man müsse neue Formen christlichen Lebens für die Welt von morgen suchen (143). Oder wenn auf die Erfahrungen mit kleinen lebendigen Gruppen hingewiesen wird (212). Man sieht deutlich die Gefahr, daß die Neugetauften von den traditionellen Gemeinden absorbiert werden oder gegen sie revoltieren und so in beiden Fällen ihrer Berufung gegenüber den Gemeinden nicht nachkommen können (216). Etwas ausführlicher wird dem Problem der institutionellen Kirche erst auf den letzten Seiten des Buches nachgegangen (286–288).

Vielleicht hätte auch das Prinzip der patenschaftlichen Verantwortung der Kirche gegenüber den Katechumenen deutlicher herausgestellt werden können. Zwar unterstreichen die Verf. die patenschaftliche Aufgabe, wenn sie feststellen: „Man kann sogar sagen, daß der Katechumenat aus der Patenschaftsfunktion der Kirche erwachsen ist“ (159). Doch handeln sie das Thema „Patenschaft“ ausführlicher erst im dritten dem eigentlichen Katechumenat gewidmeten Kapitel des zweiten Teiles auf nur sieben Seiten (158–164) ab (möglicherweise im Hinblick auf die Darstellung des bereits genannten Werkes von Dujarier über die Patenschaft. – Hier wäre auch ein anderes, mehr praxisbezogenes Buch über die Patenschaft zu nennen: Parrainage et vie chrétienne des adultes. Hrsg. vom Service National du Catéchuménat. Recherches Pastorales 35. Paris: Éditions Fleurus 1969. 196 S.).

Der Abschnitt über Katechese (Inhalt der Katechese und Pädagogik der Katechese, 153–158) hätte breiter ausgebaut werden können. Dagegen bieten die Abschnitte über das Kerygma (96–101), über die Zeichen der Bekehrung und ihre Beurteilung (105–109, 137–140), über die sog. Vorkatechese (122–137), über die Liturgiekatechese (200–205) – um nur einiges hervorzuheben – ausgezeichnetes Material. Beachtenswert sind die Forderungen, die sich aus der Stellung des Katechumenats im Aufbau der Kirche zwischen der Stufe der Evangelisation und der Stufe der Eucharistiegemeinschaft ergeben: Katechese kann man nur denen erteilen, die bereits glauben; sonst bleibt es bei Formeln. Sakramente kann man nur denen spenden, die bewußt den Glauben leben. Die fünfzig Seiten (mehr als ein Sechstel des ganzen Textes), die dem in Etappen aufgliederten Erwachsenentaufritus von 1962 gewidmet sind, werden vorab historisches Interesse finden, seit inzwischen die neue Fassung des Erwachsenentaufritus von 1966/67 ad experimentum in Gebrauch ist.

Der Verzicht der Verf., die geschichtliche Entwicklung des erneuerten Katechumenats von 1950/53 bis 1966 nachzuzeichnen, dürfte einem Leser, der mit den französischen Verhältnissen nicht vertraut ist, das Verständnis erschweren. Denn er erfährt nicht, welche verschiedenen Komponenten zur Erneuerung und Ausgestaltung des Katechumenats in Frankreich beigetragen haben, sieht man von der kurzen historischen Skizze (177–178) einmal ab. Auch die Auswirkungen des Katechumenats auf die übrige Pastoral werden nur angedeutet (168f, 216f, 286–288). Doch ist die Lektüre allen zu empfehlen, die sich mit den Fragen des Erwachsenen Katechumenats und der Erwachsenentaufe beschäftigen. Alle, die in der Vorbereitung Erwachsener auf die Taufe bzw. auf die volle Zugehörigkeit zur Kirche tätig sind, läßt das Buch ein, die eigene Erfahrung zu überdenken, und gibt ihnen Anregungen für die weitere Arbeit.

Münster

Dietrich Zimmermann

Biemer, Günter: Edilbert Menne und sein Beitrag zur Pastoraltheologie. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung insbesondere zur Dorf-katechese der Aufklärungszeit. – Freiburg – Basel – Wien: Herder 1969, XIV, 225 S. (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge, Bd 25)

Die Habilitationsschrift des jetzigen Ordinarius für Pädagogik und Katechetik in Freiburg behandelt die pastoraltheologische Leistung eines bisher fast völlig unbekannten theologischen Schriftstellers der Aufklärungszeit, der zwar nicht als eigenständiger Theologe bezeichnet werden kann, aber hervorsticht durch sein umfangreiches katechetisches Schrifttum.

Mit umsichtigem Fleiß trägt B. alle erreichbaren Einzelheiten über die Herkunft und das Leben Mennes zusammen (9–48). Aus den verstreuten Angaben entsteht ein anschauliches Lebensbild. Nachdem B. einen Überblick über Mennes katechetische Schriften vorgelegt hat (51–68), schält er aus den 82 Bänden gedruckter Werke und aus einer Menge handschriftlichen Materials die Umriss der geistigen Gestalt seines Autors heraus. Gerade in diesen Kapiteln des 2. Teiles tritt die Leistung B.s deutlicher hervor als in dem vorhergehenden, mehr referierenden: B. zeigt die Quellen für das Denken Mennes auf (128–140) und hebt dessen Vorstellungen deutlich ab von der aufklärerischen These des Vorrangs der Vernunft vor der Offenbarung. Er zeigt, wie es Menne gelingt, aufklärerisches Gedankengut in das Gesamtgefüge seines Glaubensbewußtseins aufzunehmen, ohne daß dieses Schaden leidet, und wie Menne sich deutlich unterscheidet von der anthropozentrischen Orientierung mancher Vertreter der Aufklärungspastoral. Er zeigt Menne als eine für die modernen Ideen der Aufklärung

aufgeschlossenen und dennoch der theologischen Tradition verpflichteten Theologen (69–86, 122–126).

In der Moralthologie zeigt er ihn stärker beeinflusst vom Jansenismus als von der Aufklärung (86–96). Mit stichhaltigen Gründen meint B., Menne habe die Betonung der Ethik und Moral durch die Aufklärer nur zum Anlaß genommen, um seine jansenistische beeinflusste und juristisch akzentuierte Sittenlehre in aller Breite entfalten zu können (95f).

In kritischer Distanz zeigt B. auch die Unstimmigkeiten im Lehrgebäude Mennes, z. B. den Unterschied zwischen seinen Vorstellungen vom Guten und von der Sünde; er weist hin auf seinen verengten Begriff der Sünde überhaupt und auf seinen falschen Begriff der Todsünde und der Erbsünde (91–93).

Bemerkenswert sind die Ausführungen über paraliturgische Feiern wie Bibel-Eid (98f), Kreuzfeier (104), Taufgelübde-Erneuerung (109) und Versöhnungsfeier (110). Ebenso aufschlußreich sind die Darlegungen des dritten Teiles (143–173) über das methodische Unterrichtsverfahren Mennes: M. will den ganzen Menschen ansprechen, nicht nur seinen Verstand, und zieht daraus methodische Konsequenzen, die man – entsprechend der üblichen Darstellung der Aufklärung – von einem Katechetiker dieser Zeit nicht erwartet. B. zählt Menne mit Recht zu den ersten Vertretern einer katechetischen Formalstufenlehre (163).

B. versteht es, ein sehr umfangreiches Material auf knappem Raum wiederzugeben und mit einem Stoff umzugehen, der an sich nur schwer für saubere theologische Erörterungen aufzuschließen ist. Die Arbeit stellt einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der Katechetik dar.

Münster

Adolf Exeler

Lorey, Elmar Maria: Mechanismen religiöser Information. Kirche im Prozeß der Massenkommunikation. – München/Mainz: Kaiser/Matthias Grünewald 1970. 140 S. (Gesellschaft und Theologie, Abteilung Praxis der Kirche, Nr. 2) kart. DM 9.50

Unter den in jüngster Zeit nicht mehr seltenen Auseinandersetzungen mit dem Problem Kirche und Massenkommunikation ist die hier vorliegende Studie eine der anregendsten. Der Autor darf dreifache Kompetenz beanspruchen: Er hat Theologie studiert, beherrscht die publizistikwissenschaftliche Grundlektüre und ist als journalistischer Praktiker Moderator der Fernseh-Sendereihe „Tagebuch – Aus der katholischen Kirche“ des Zweiten Deutschen Fernsehens.

Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist dann auch die Erfahrung, die er mit kirchlichen Sendungen in seinem Medium gemacht hat, – mehr noch mit der kirchlichen Präsenz in den deutschen Rundfunkanstalten, wie sie allenthalben durch verschiedene Formulierungen und Regelungen abgesichert und verhältnismäßig gut eingespielt ist. Eben diese Absicherung ist Lorey, wie vielen seiner Kirchenfunk-Kollegen, ein Dorn im Auge, der ihm aber nur gelegentlich den Blick trübt.

Seine Abhandlung bietet sich auf den ersten Blick in musterhafter gedanklicher Ordnung dar: Nach dem „Prozeß der Massenkommunikation“ (Kapitel I) wird die „öffentliche Kirche und die Kirche in der Öffentlichkeit“ diskutiert (II), die „Struktur des öffentlichen Redens der Kirche“ unter den Aspekten von Verkündigung, Aktualisierbarkeit, Jargon, Gewaltlosigkeit und Verfremdung betrachtet (III), die „Funktion des öffentlichen Redens der Kirche“ untersucht (IV) und die „kirchliche Rede als gesellschaftliche Information“ angesprochen (V). Dieser einleuchtenden Abfolge entspricht leider nicht immer und überall die gedankliche Ausführung: Die Generalthese darf man in der Überschrift des Vorwortes vermuten: „Kommunikation auf Verdacht“ betreibe die Kirche, jedenfalls in den audiovisuellen Medien, an deren Sendezeit in beachtlichem Umfang teilzuhaben, ihr, ohne daß sie entsprechend vorbereitet war, gewissermaßen in den Schoß gefallen sei. Loreys Vorwurf, daß die kirchliche Hörfunk- und Fernseharbeit, aber auch die Theologie, die dieser das Fundament zu liefern hätte, bisher auch die Nachbereitung versäumt hätten, ist zum guten Teil richtig. Daß verschiedene geistige Probleme kirchlicher Mediennutzung, z. B. das des medienbezogenen Verkündigungsbegriffs, bis heute nicht befriedigend gelöst sind, hat aber seine Ursache nicht zuletzt in der öffentlich-rechtlichen Konstruktion des Rundfunkwesens in der Bundesrepublik Deutschland: Es fordert dazu heraus, das Repräsentiert-Sein (neben anderen gesellschaftlichen Gruppen) als eine existenzielle Öffentlichkeitsaufgabe wichtiger zu nehmen, als es einer in die Gesellschaft hineinwirk-

kenden Erneuerung der Kirche vielleicht gut tut. Denn hinter der Kritik Loreys an der „Kirche im Prozeß der Massenkommunikation“ steht als übergeordnetes Ziel sein Bild einer noch – und auf die Gesellschaft hin – zu reformierenden und zu dynamisierenden Kirche; dies wird am deutlichsten im Negativen, wenn er der Kirche vorwirft, „Gott weiterhin unmittelbar als Garanten für einen statischen Zustand der Welt herauszustellen“ (112). So gut der Autor sonst mit publizistischen Kategorien umzugehen weiß, – in diesem Zusammenhang spielt ihm ein sehr unpräzises Verständnis der heute begrifflich kaum noch brauchbaren „Öffentlichen Meinung“ einen Streich. Von der öffentlichen Meinung in der demokratischen Gesellschaft „mit ihren technischen Kommunikationsmitteln“ zu sprechen und sie für unsere Gesellschaft als den nahezu „unbestrittenen Ausleger menschlichen Geschehens“ (118) in Anspruch zu nehmen, widerspricht Loreys eigenem Bericht über Möglichkeiten und Grenzen der Medienmacht (z. B. 91ff) und ist schon wegen der heute nur noch schlagwortartigen Qualität von „öffentliche Meinung“ nicht haltbar. Es hat demnach wenig Sinn, die Kirche diesen Weg gehen zu heißen und zugleich, wie es in der vorerst noch undurchsichtigen Situation naheliegt, nach neuen Theologien (120, vorher schon 68) zu rufen.

Das Hauptverdienst des Buches liegt darin, Ansätze publizistikwissenschaftlichen Denkens ziemlich präzise auf die Gegebenheiten und Vorgegebenheiten kirchlicher Massenkommunikation angewandt zu haben und sie auf diese Weise einem Lesepublikum, das solche Begriffe allenfalls vom Hörensagen (oder gar nicht) kennt, nahe gebracht und mit Inhalt gefüllt zu haben. Die Überlegungen zum gesellschaftlichen Kommunikationsbedürfnis, das einerseits in Widerspruch treten kann zum kirchlichen Anspruch, motiviert allein durch „göttlichen Auftrag“, – das andererseits kirchlicher Massenkommunikation die Falle der Anpassung an breite Publikumerwartungen stellt (54–57), sind weiteren Nachdenkens wert, – bei kirchlichen Kirchenfunkbeauftragten ebenso wie bei Kirchenfunkredakteuren, die dieser Falle durch Eigenwüchsigkeit (auch theologisch) um jeden Preis entgehen möchten. Auch der abschließende Hinweis auf innerkirchliche Kommunikationsschwierigkeiten führt an eines der Kernprobleme kirchlicher Öffentlichkeitsaussage heran (135), während die Erörterung der Aktualisierung längst bekannter Inhalte (– wem ist denn das Evangelium noch echte news? –) mit etwas zu optimistischer Hoffnung auf Verfremdungstechniken nach Brechtschem Vorbild verknüpft wird (69 und 82ff).

Münster

Michael Schmolke

Klaes, Norbert: Stellvertretung und Mission. – Essen: Ludgerus Verlag 1968. 118 S. kart. DM 18.–

N. Klaes formuliert die Absicht seiner Studie: „An einem wesentlichen, heute viel diskutierten Punkt möchten wir versuchen, das Verhältnis der Kirche zur Welt klarer zu stellen: am Stellvertretungsgedanken“ (15).

In der übersichtlichen Abhandlung wird der Gedanke der Stellvertretung ohne Abschweifung und in wohlthuend schlichter Sprache im Alten und Neuen Testament (1. u. 2. Kapitel), im Verhältnis von Welt und Kirche (3. Kapitel) und schließlich als missionarische Tätigkeit (4. Kapitel) dargestellt. Indem Klaes gleich zu Beginn seine Fragestellung am Beispiel der „Kleinen Brüder Charles de Foucaulds“, welche die Grundhaltung der personalen Stellvertretung in Gebet und Leiden zu verwirklichen trachten, um dadurch am Erlösungswerk Christi mitzuarbeiten, „konkretisiert“ (15f), macht er deutlich, daß er keine vordergründige Analyse zu dem Tagesthema Welt und Kirche zu geben beabsichtigt, sondern den tieferen spirituellen Sachverhalt in dieser Beziehung aufhellen möchte. Stellvertretung als personale Grundhaltung, als Sein für die andern, gründet im Geheimnis der Stellvertretung Christi und erscheint von daher als Wesens- und Existenzbestimmung von Kirche und Christ. Stellvertretung als personaler Einsatz der ganzen Existenz in Glaube und Liebe für die vielen bedeutet die tiefste und zugleich allgemeinste Form christlicher Mitwirkung am Heil der Welt. Es ist durchaus berechtigt, die so verstandene personale heilsvermittelnde Stellvertretung als die tiefste Form der missionarischen Tätigkeit der Kirche zu begreifen. Ein Beispiel so verstandener missionarischer Existenz ist die kleine Therese, „die nur im Kloster gelebt, sich in ihrem Gebet und Opfer aber immer als Missionarin gewußt hat und von der Kirche auch offiziell als Patronin der Mission anerkannt wurde“ (104). Die praktischen, missionsmethodischen Hinweise im letzten Paragraphen „Stellvertretung im Kontakt mit den Menschen“ sind kurz, aber wesentlich und subtil (106–110).

Jean Frisque sagt in seinem Geleitwort, die Studie fülle eine wichtige Lücke in der augenblicklichen Missiologie (7). Richtiger

müßte man wohl sagen, daß sie auf eine Lücke hinweist. Die Abhandlung ist in der Hauptsache eine Kompilation und läßt eine tiefere, allseitige und kritische Durchdringung des Stoffes vermissen. Auf 89 Seiten werden fast 50 Titel behandelt (21–110). Für die Darstellung folgender Themen: Geschichte der Menschheit und Ereignis; Einheit der Welt von der Vollendung her; Die Spannung von Schöpfungs- und übernatürlicher Einheit; Einheit der Welt und Erwählung; Der Verlust des Zieles der Welt und die Rekapitulation; Heils- und Epiphaniegeschichte; Darstellung der Universalität des Heils; Darstellung der Gnadenhaftigkeit des Heils; Darstellung der Solidarität mit der Menschheit; Darstellung der Brüderlichkeit; Heilsnotwendigkeit der Kirche; Christus und die Kirche als Sakrament, genügen 15 Seiten (73–88). Unter den einzelnen Titeln erscheinen die Meinungen der für das Thema zuständig erachteten Autoren wie K. Rahner, J. Feiner, A. Darlap, M. de Lubac, Y. de Montcheuil, H. Urs v. Balthasar, K. Barth, J. Ratzinger, Y. Congar, E. Schillebeeckx und H. R. Schlette, meist mit wenigen Zitaten, nebeneinander gestellt und ohne Beachtung der doch erheblich variierenden theologischen Standpunkte. Die beiden exegetischen Kapitel sind auch in der Substanz nur Referate und das 4. Kapitel „Die Stellvertretung als missionarische Tätigkeit. Systematik und Ausblick“ bringt keine Auseinandersetzung mit dem Missionsbegriff der Missionswissenschaft.

Es ist selbstverständlich, daß bei der geschilderten Gesamtanlage der Arbeit bei jedem Abschnitt kritische Anmerkungen gemacht werden können und Erwartungen unerfüllt bleiben. Der religionswissenschaftliche Exkurs in die Religionen des alten Orient als Einstieg reicht nicht aus, um die Ansätze von Stellvertretung im Alten Testament aufzuweisen und abzuheben. Bei Kenntnis der Diskussionen über Magie der letzten Jahrzehnte wird man nicht mehr unbelesen auf die Theorien J. G. Frazers zurückgreifen, die den Stand um die Jahrhundertwende darstellen. Viel tiefer als die Magie beherrscht der Mythos das Leben in den archaischen Kulturen. Der Mythos ist auch die Seele des Kultdramas und von anderer Qualität als die Magie.

Die Idee der Stellvertretung im Alten Testament müßte stärker im Zusammenhang der Gesamtentwicklung der alttestamentlichen Religion gesehen werden. Die Etikette „Kollektivdenken“ reicht nicht aus, um das Phänomen der Stellvertretung richtig zu fassen. Die Entwicklung von einer Stammes- und Volksreligion bis hin zu einer Religion, die schließlich Weltmission betrieben hat, läßt doch wohl auf einen tiefreichenden Geistes- und Strukturwandel schließen, in welchem die Idee der Stellvertretung einen jeweils verschiedenen Platz hat. Zu der These „Jesus Christus hat sich offenbar schon als Gottesknecht begriffen“ möchte man angesichts des Themas der Arbeit nicht nur eine Anmerkung lesen, daß Bultmann, Käsemann, Fuchs, Conzelmann u. a. anderer Meinung sind, sondern eine echte Auseinandersetzung mit der gegenteiligen Ansicht erleben. Bei einem Thema wie dem der Stellvertretung, das zentrale Fragen der Christologie, Soteriologie, Gnadenlehre, Mariologie, Ecclesiologie berührt, sollte man nicht nur einige moderne Theologen, sondern auch die Tradition zu Wort kommen lassen. Unter der spröden Hülle juristischer und scholastischer Begriffe finden sich sehr präzise Aussagen, die sich durch eine personale Sicht nicht nur ergänzen lassen, sondern einer personalen Betrachtungsweise auch zu einem höheren Grad theologischer Genauigkeit zu verhelfen vermögen.

Es ist zu wünschen, daß der Verf. die guten Ansätze seiner Abhandlung ausbaut, um eines Tages eine Lücke in der Missiologie wirklich zu schließen.

Münster

Johannes Dörmann

Hemmerle, Klaus: Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie. – Freiburg-Basel-Wien: Herder 1968. 332 S. Lw. DM 45.–

Wie der Verf. in der „Einleitung“ (11–23) zu seiner im Sommer 1967 von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. angenommenen Habilitationsschrift erklärt, will er durch ein „Gespräch“ mit Schellings Art nach Gott und dem Denken zu fragen, einen Beitrag zu einer gegenwärtigen Religionsphilosophie leisten (vgl. 14). Mit Absicht werden dabei die verschiedenen Einflüsse auf Schellings Denken, wie sie bes. in der Schelling-Deutung von W. Kasper (Das Absolute in der Geschichte, Mainz 1965) aufgewiesen wurden, ganz, Schellings frühere Philosophie und seine späten philosophiegeschichtlichen und heilsgeschichtlichen Aussagen fast völlig ausgeklammert. Schellings Denken soll statt dessen in seiner „immanenten philosophischen Problematik“ (22)

gedeutet werden; zu diesem Zweck recurriert H. auf die Methode der Selbstreflexion, der sich auch W. Schulz in seiner bedeutenden Schelling-Deutung (Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Stuttgart 1955) bedient hatte (vgl. 19). In ausdrücklicher Kritik jedoch an dessen Reduktion auf die „Problematik der Selbstvermittlung der Vernunft“ (21) und in Weiterführung des Ansatzes von W. Kasper, mit dem er sich in der Bemühung um das Denken eines geschichtlichen, freien Gottes einig weiß (vgl. 22), versucht H., die „Differenz“ (20) „zwischen dem, was Schellings Gedanke will, und dem, was er leistet“ (22), herauszuarbeiten. Er kommt zu dem Ergebnis: „Wird auch das Programm, Freiheit als solche zu denken, nicht eingelöst, weil das Denken seinem Ansatz beim Seienden, beim Etwas-Denken verhaftet bleibt, so tritt doch das Anliegen dieses gleichwohl großen Entwurfs deutlich hervor: Freiheit soll als Freiheit gedacht werden, als Gönnen und Gewähr ihres Anderen, das heißt aber: Gott soll als Gott gedacht werden“ (250); dazu aber ist – über Schelling hinaus – ein „neues, vom Wesen her anders orientiertes Denken“ erforderlich (271). Da Gott bei Schelling noch gedacht wird „mit Hilfe des Denkens“, wird er entgegen der Intention letztlich doch zu einem Gott „nach meinem Bilde“ (325; vgl. 319). Demgegenüber kann Gott als göttlicher Gott, der in einem freien Anfang die Welt schafft und als Du seinem Geschöpf in Liebe und Gnade zugetan bleibt (vgl. 261), nur „wie der Andere“ (325) gedacht werden. Diesen Ansatz bezeichnet H. in seinem kurzen „Ausblick“ am Schluß des Buches (323–331) als „dialogische Analogie“, die dem biblischen Gedanken der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe korrespondiert (vgl. 331).

Es geht H. vor allem darum, vor der negativen Folie des gegenständlichen Denkens eine zweite Weise des Denkens hervortreten zu lassen, die der Religionsphilosophie zu neuen Impulsen verhelfen soll. Das „gegenständlich-beherrschende, vorstellende Denken abendländischer Metaphysik“ (120; vgl. 323) orientiert sich am „Modell der Gegenständigkeit“ (146; vgl. 176, 177), es ist als „vor-, her- und sicherstellendes Denken“ (201; vgl. 107) ein „durchschauendes Denken“ (270), ein „Begreifen“ (75), es ist „denkende Feststellung, Bemeisterung, Objektivierung“ (80) mit voluntativem und ästhetischem, d.h. figurlichem Zug (vgl. 296–307); es ist „wesenhaft alleinig-einsames Denken“ (70), hebt Geschichte auf in die „Einsamkeit entwickelbaren Systems“ (154; zur „Einsamkeit“ solchen Denkens vgl. 155, 181, 328), es vermag Freiheit und Geschichte nur nach „vorgezeichneten Möglichkeiten“ (177; vgl. 201, 223, 250) zu denken und verfehlt, aufs Du gerichtet, dieses Du gerade, weil es – pejorativ – als „Hinter-dich-Kommen“, „Dahinterkommen“ zu qualifizieren ist (268; vgl. 328).

Demgegenüber ist das geforderte „neue Denken“ mit dem „Phänomenfeld“ Freiheit und Tat (109; vgl. 109–112) ein „neues, geschichtliches und dialogisches Denken“ (114), ein „Denken personaler Beziehung“ (287; vgl. 277). Dieses „geschichtliche, beziehentliche Denken“ (124) wird charakterisiert als „direkt anredendes, indirekt verweisendes, im Zugleich von Anrede und Verweis verdankendes Denken“ (80; vgl. 106–108, 113, 265, 325), als „sich aus dem Anfang zeugendes, anfängliches Denken“ (265), als „Andenken des Sich-Zudenkens“ (180; vgl. 267). Es geschieht in „Zeugnis“ (108), „Anruf“, „Anrede“, „Bekenntnis“ und „Feier“ (322) und ist immer von einer bestimmten „Ergriffenheit“ (passim; etwa 250) gekennzeichnet.

Diese zwei Weisen von Denken arbeitet der Verf. heraus mit seiner Methode des „Mitdenkens“ (vgl. 24–28): Schellings Denken mit seinen Ableitungen wird ständig mit – deutlich als solche gekennzeichneten – eigenen Reflexionen konfrontiert, so daß die Unterschiede beider Weisen von Denken aus ihren Konkretionen detailliert herausgearbeitet werden. Was dem philosophischen Gedanken unentbehrlich ist, macht es dem Rezensenten unmöglich, den Inhalt des Buches Schritt für Schritt adäquat zu referieren. Daher wurden die Ergebnisse, Resultate von H.s Überlegungen vorangestellt. Aber auch in bezug auf H.s Schelling-Deutung können seine Reflexionen und hypothetischen Gedankengänge nicht im einzelnen wiedergegeben, nicht alle Bahnen des Denkens ausgeschrieben werden. Trotz Hegels Verdikt über die bloße „Angabe der Tendenz und des Standpunkts, des allgemeinen Inhalts und der Resultate“ (Phänomenologie des Geistes, 2. Satz der Vorrede) mag es einer Rezension gestattet sein, H.s Schelling-Deutung lediglich in ihrem allgemeinen Rahmen zu skizzieren.

In insgesamt 6 Kapiteln entwickelt der Verf. Schellings Reflexionen über Gott und das Denken, wie sie in der Spätphilosophie teils entfaltet, teils nur mehr angedeutet sind. Das Grundmodell, mit dem Schelling den freien, göttlichen Gott zu denken versucht, ist die klassische Unterscheidung von Daß und Was, von Wirklichkeit und Möglichkeit, von Akt und Potenz, von Sein und Wesen. Denken ist Entwerfen, „Vorentwurf“ (61) alles Seienden in seiner Möglichkeit, in seinem Was,

in seinem Wesen. Gleichzeitig ist es, wie H. im 1. Kap. (24–35) ausführt, aus aufs Sein, auf Wirklichkeit und Akt. So ist Denken „Vermittlung des Seins mit sich selbst und darin seiner mit sich selbst und des Seins und des Denkens miteinander“ (29).

Diese „mediale Ursprünglichkeit“ des Denkens (29) als „Grundeinsicht“ Schellings (36) wird im 2. Kap. (36–76) entfaltet. Von dem „hypothetischen Wesensentwurf“ (202) des Denkens gelangt Schelling in einem „Stoß ins Sein“ (55; vgl. 192) zum Daß, zum Sein. Diese für Schelling eine Bewegung zerlegt H. in zwei Komponenten: Zum einen setzt Denken als Potentialität einen Akt voraus, den – metaphysisch gedachten – actus purus letztlich, zum anderen wird Denken zur „Umkehr“ (71 u. ö.) zum Sein veranlaßt durch eine eigentümliche „Stimmung“ (55), durch „Ergriffenheit“, Willen und „Entschluß“ (58, 69, 71 u. ö.); erst in diesem zweiten Ansatz gewinnt Denken als „antwortendes“ (118) einen angemessenen Zugang zum lebendigen Gott. Diese hier skizzierte Konzeption der Spätphilosophie Schellings begreift H. als die den Idealismus „vollendende Konsequenz“, aber als die „freie“, nicht immanent ableitbare Konsequenz“ (70).

Im 3. Kap. (77–155) behandelt der Verf. die drei Ebenen in der Spätphilosophie Schellings. 1. Die „Selbsterfahrung des Denkens“ ist für Schelling das „reine Denken“, dessen Inhalt „das Seiende“ und, darin eingeschlossen, sein Prinzip ist, das „das-Seiende-seiende“ (92f; der letzte Ausdruck von Schelling), so daß Schelling von einem quasi pantheistischen Anfang der Philosophie sprechen kann (vgl. 105). 2. In der „rein rationalen oder negativen Philosophie“ (98) wird die eine Seite dieses „pantheistischen“ Ansatzes, die des Seienden, entfaltet. „Der negativen Philosophie fallen so zwei Aufgaben zu: einmal – dies ist ihre materiale Seite – die Entwicklung aller Wasgehalte möglichen Seins und ihres wesensgeschichtlichen Zusammenhanges aus der Idee, aus dem Seienden; zum anderen – dies ihr funktionaler Sinn – durch das methodische Absehen von Gott als Prinzip die denkende Absonderung dieses Prinzips, in welcher es sich als Prinzip bewähren kann, wenn es sich der verselbständigten Potenz des Seienden gegenüber als mächtig und wenn dieses sich ihm gegenüber als abhängig erweist“ (105). 3. Die „positive Philosophie“ (106) deutet die Wirklichkeit von dem im Seienden enthaltenen Prinzip, von Gott her. Hier erst können Freiheit und Tat als nicht ableitbar, eben als ‚positiv‘, angemessen ins Spiel kommen. Alle Erfahrung erweist – nicht beweist – hier die Göttlichkeit Gottes (vgl. 119). Um dieser positiven Philosophie willen war die ganze Denkbewegung in Gang gekommen; folglich wird die negative Philosophie als „hypothetischer Wesensentwurf“ (202) von Wirklichkeit – und d. h. für Schelling als Wissenschaft (vgl. 101) – an ihrem Ende in die positive Philosophie „aufgehoben“ (vgl. 123, 205). Die Bedeutung dieser Philosophie sieht H. darin, daß sie „in gewisser Weise diese Gegend dem Philosophieren des Abendlandes wieder thematisch und reflex eröffnet, auf welche wir mit ‚anredendem‘ Denken hinzudeuten suchten“ (107). Anschließend geht H. ausführlicher auf Schellings Deutung des „Falles“, des Abfalls von Gott ein und zeigt, daß Schelling ihn letztlich „für ein, wenn nicht an sich, so doch ökonomisch notwendiges Moment der Gesamtbewegung“ (153; vgl. 269) hält.

Im 4. Kap. (156–228) wird „das Gedachte dieses Denkens in seiner Inhaltlichkeit“ (156), und d. h. als „Potenzen“ (157) herausgearbeitet. Da Denken als „Lichtung des absoluten Daß“ (87) „erfüllend zum Sein“ (159) gehört, handelt es sich bei den Potenzen um „ontologische Grundmächte“ und „logische Grundbegriffe“ zugleich, also um „Konkretionen“ (162) der vorgängigen Einheit von Denken und Sein. Auf der 1. Ebene des reinen Denkens erscheinen die drei Potenzen in folgender Form: Denken ist in der 1. Potenz „vor allem Etwasdenken reiner Rückhalt vor dem Denkbaren auf dieses hin“ (191), also „Subjekt“, „Seinkönnendes“ (167), es ist in der 2. Potenz „reines Enthalten alles Denkbaren in sich“ (191), also „Objekt“, „rein Seiendes“ (181), und es ist in der 3. Potenz dieses beides „zugleich“, also „Subjekt-Objekt“ (191), „Beisichseiendes“ (194), „Selbstsein“ als „freier Selbstbesitz“ (199). – Auf der 2. Ebene der negativen Philosophie erscheinen diese drei Potenzen als Ursachen: 1. Das Seinkönnende wird zur causa materialis, 2. das rein Seiende zur causa efficiens, 3. das Subjekt-Objekt oder das „als solches seiende Seinkönnende“ zur causa finalis (vgl. 213f). Ihre Einheit erhalten sie in einer sie zugleich bedingenden 4. Ursache, der causa formalis, der „Seele“ (217), die „auf gewisse Weise alle Dinge“ ist (218; vgl. 200; die letzte Formulierung von Schelling). Auf der 2. Ebene der negativen Philosophie ist so „der unmittelbare Abschluß der hypothetisch entwickelten Weltfigur... nicht Gott, sondern die Seele“ (219); sie kann daher mit Gott verwechselt werden. Wie H. „am – hypothetischen – Experiment“ erweist (220), wäre die Seele, da sie an das von der Vernunft vorgegebene Gesetz gebunden ist (vgl. 223), nicht frei, nicht mächtig, sondern ohnmächtig und als solche gerade nicht Gott (vgl. 225).

Die Entwicklung der drei Potenzen auf der 3. Ebene der positiven Philosophie ist dem 5. Kap. (229–293) überlassen. Gelangte die negative Philosophie mit ihrem entwerfenden Denken nur zu einem möglichen Gott (vgl. 233) und ist die Bestimmung Gottes als reines Daß und gleichzeitig als wesenhafte Beziehung zur omnifido realitatis unausgeglichen (vgl. 234), so läuft Schellings Vermittlung von Daß und Was in der positiven Philosophie darauf hinaus, daß er das „factum brutum simpliciter“, das „für sich selbst nicht hell“, also „nur zufällig“ ist (244f;

vgl. 234), im Seienden als der natura necessaria gelichtet sein läßt. H. zitiert hier Schelling: „... diese Erscheinung der ersten Möglichkeit eines von ihm selbst [= Gott] verschiedenen Seyns setzt ihn zuerst in Freiheit gegen die Nothwendigkeit seines unvordenklichen Seyns, das er nicht sich selbst gegeben hat, ... indem sie ihn von jener heiligen zwar und übernatürlichen, aber unverbrüchlichen Ananke befreit, in deren Armen er gleichsam zuerst empfangen worden“ (F.W.J. von Schelling: Philosophie der Offenbarung, 2 Bde, hrsg. von K.F.A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1858, 1. Bd, S. 268; bei H. 248). Hier denkt Schelling auf der Ebene der positiven Philosophie die drei Potenzen, die jetzt in der Macht Gottes stehen (vgl. 248), als 1. „unvordenklich Seyendes“, 2. als „ein anderes seyn Könnendes“ und 3. als „das zwischen beiden frei als Geist Schwebende“ (Schelling a.a.O. 2. Bd, S. 339; bei H. 248). Diese „Möglichkeit des Anderen“ ist „aus dem unvordenklichen Sein nicht ‚abzuleiten‘, es ist der ‚Ureinfall‘ Gottes selbst“ (248). Damit erreicht Schelling den höchsten Gedanken seiner Spätphilosophie, den der absoluten Freiheit Gottes: „Er ist frei zu seinem Anderen, weil es ihn nicht sich nimmt, und frei von ihm, weil er die Wirklichkeit dieses Anderen nicht braucht, um er selbst zu sein“ (253). „Selbstsein ist Aussein auf Anderes, ist aber Selbstsein nur, sofern dieses Aussein nicht notwendiger Umschlag ist, sondern eben ‚Möglichkeit‘, ‚Vermöglichkeit‘“ (259; vgl. 275). Freiheit Gottes wird nach dieser Konzeption „als ästhetisches Spiel mit den eigenen Möglichkeiten gedacht“ (270); aber diese Freiheit ist nicht in der Lage, „Du zu sagen“ (277), und verfehlt gerade die „personale Beziehung“ (266). Das metaphysische Denken mit seinem Instrumentarium muß vor dieser Aufgabe versagen. Der voluntative und ästhetische Grundzug des Denkens bei Schelling, den H. im 6. Kap. (294–322) abschließend skizziert, bestätigt noch einmal dieses Ergebnis.

Man kann der Arbeit ihre Bedeutung für eine philosophische Schelling-Rezeption und für die Theologie nicht bestreiten. In allen verzweigten Bahnen des Denkens weiß sich der Leser von sicherer Hand geleitet, und die Thesen des Buches treten klar hervor. Die denkerische Kraft des Verf. gerät in manchen Umschreibungen des „neuen“ Denkens mit einigen ungewöhnlichen Worten an ihre Grenze; doch liegt das einmal in der Natur der Sache und zum anderen darin begründet, daß hier noch weitgehend unbegangene Wege beschritten werden. Für manche Formen des Gottesverhältnisses kann das „neue“ Denken positive Auswirkungen haben, ebenso für die Theologie, für ihr Dogmenverständnis etwa – leider gibt H. hier kaum Hinweise. Mit dem späten Schelling setzt der Verf. an einer philosophiegeschichtlichen Umbruchstelle ein und kann die beiden Weisen von Denken konkret und im einzelnen analysieren. Begrüßenswert ist vor allem seine überzeugende Kritik an erstarrten Formen metaphysischer – man darf wohl sagen: neuscholastischer – Philosophie und Theologie. Damit hilft er ein Programm einlösen, das sein Lehrer B. Welte zu Anfang der fünfziger Jahre formuliert hatte (kurze Hinweise dazu: Theol. Revue 66, 1970, Sp. 1–8).

Zum Schluß soll auf einige andere Zusammenhänge – teils kritisch, vielleicht auch weiterführend – eingegangen werden.

1. Zur Kritik des gegenständlichen Denkens gehört bei H. u. a. die Kritik am Systemdenken (vgl. bes. 113, 153f), die er z. T. bei Schelling bereits vorgegeben findet. Der Philosophiehistoriker weiß jedoch um den Hypothesencharakter eines jeden philosophischen Systems. Ein System, das durch eine „gnadenlose Notwendigkeit“ und „ontisch-noetische Zwänge“ (so neuerdings H. Küng: Menschwerdung Gottes, Freiburg-Basel-Wien 1970, S. 469, 555), durch Abgeschlossenheit und Zukunftslosigkeit gekennzeichnet ist, liegt nicht in der Intention und nicht einmal in der Konsequenz der Systemdenker. Ein solcher Systembegriff wird ihnen vielmehr in kompromittierender Absicht von ihren Kritikern unterstellt. Eine Untersuchung der Frage, von welchen Interessen diese – sehr verbreitete – Form von Systemkritik geleitet ist, könnte vielleicht einige interessante Ergebnisse zutage fördern.

2. H. arbeitet sehr stark die Unterschiede zwischen gegenständlichem und dialogischem Denken heraus. Aber nur an einer Stelle weist er darauf hin, daß die Freiheit zum Du, weil sie menschliche Freiheit ist, um ihrer Konkretion willen in die „Welt des Etwas“ hineinreichen muß (277). Müßte nicht dieser Gedanke in einer gegenwärtigen Religionsphilosophie viel stärker ausgearbeitet werden, weil nur so ein kritisches Gespräch mit den modernen Natur- und Sozialwissenschaften möglich wird?

3. Obwohl das Etwasdenken im Denken personaler Beziehungen versagt, hat es nach einem aufschlußreichen Abschnitt in H.s Buch (287–293) dennoch eine „theologische“ Bedeutung“ (287). Das gegenständliche Denken ist für ihn eine „mögliche Weise, ... wie Gott den Menschen ‚auszuhalten‘ und sich von sich her ihm zu nähern vermag“ (290). Von hierher fällt „ein Licht aufs Zusammen-

gehören von Theologie und Philosophie. Denken, Gestalten des Denkens als die Weisen der Treue Gottes zum Menschen in der Verborgenheit Gottes für den Menschen zu verstehen – diese Deutung des Denkens ist nicht mehr philosophisch, sie ist theologisch, gewiß“ (292). Allerdings ist sie das. Mit Blick auf das, was gegenwärtig Philosophie heißt, weiß man nicht recht, ob man diese Deutung für eine gutwillige, Konflikte verharmlosende oder das „Zusammengehören von Theologie und Philosophie“ beschwörende Interpretation halten soll. (Andernfalls könnte man darin – gegen H.s Intention sicherlich – wohl nur die Anmaßung einer Theologie sehen, die die Philosophie immer noch als ihre Magd zu betrachten gewohnt ist.)

4. Der Übergang vom „hypothetischen Wesensentwurf“ der negativen Philosophie (202; vgl. 205, 231) zur positiven Philosophie ergibt sich nicht aus einer „immanenten Denknöwendigkeit“ (121; vgl. 108, 147f), vielmehr bedarf es dazu – dies ist ein zentraler Punkt bei H. – der „Umkehr“ (232 u. ö.), einer „Kehre“ (226), die ausgeht von „Betroffenheit“, „Ergriffenheit“, von Wollen und „Entschluß“ (122, 267, 313, 318, 320 und passim). Hier wird für H. die „existentielle Grundsituation positiver Philosophie“ sichtbar (142). Dem im Schlußteil öfter formulierten Einwand, daß es sich hier um eine bloße Projektion des Menschen handeln könnte (vgl. 313, 318, 325–330), begegnet der Verf. einzig mit dem Hinweis, daß diese „Sorge“ die „Offenheit, die Gewärtigkeit für den Aufgang der Wahrheit“ nur „bestätigt“ (313). Bestätigt wird damit – so scheint es – eher das Argument L. Feuerbachs. Trotz der behaupteten „Offenheit“ kann ein Glaube an Gott auf der Grundlage eines „praktischen Bedürfnisses“ (148) durchaus ein bloßer „Bedürfnisglaube“ sein, wie der Theologe Th. Wizenmann 1787 in seiner Kant-Kritik unübertroffen formulierte (in: Deutsches Museum 1787, 1. Bd, S. 142; übrigens: Bei Wizenmann und seinen bedeutenderen Zeitgenossen Hamann, Lavater, Jacobi, Claudius und Fr. Schlegel ließen sich bereits vor Schelling Ansätze zu einem ‚geschichtlichen‘, ‚dialogischen‘ Denken finden). Dieses Argument ist – theoretisch – nicht zu ‚widerlegen‘. Überzeugend entgegenzutreten könnte man ihm wohl nur, wenn man das Emanzipationsinteresse von Feuerbach, Marx und Freud aufnimmt und Solidarität mit allen Bemühungen um die Verwirklichung menschlicher Freiheit beweist. Solche Solidarität kann auf die praktisch-politische Dimension nicht verzichten. Eine gegenwärtige Religionsphilosophie (vgl. 14) müßte 1. davon ausgehen, Praxis nicht als nachträglich zur Theorie, als ihre Folge zu begreifen, sondern eher noch als ihre geschichtliche Bedingung, und 2. dazu führen, Praxis, individuelle und gesellschaftlich-politische Praxis und ihr Verhältnis zur Theorie schon mit in ihren Ansatz hineinzunehmen. Dazu wäre die oben skizzierte Methode der Selbstreflexion wohl nur bedingt geeignet. Anders gewendet: Nach H. bedarf der „Gottesbeweis der positiven Philosophie“ der „Hinwendung des Denkens auf die wirkliche Wirklichkeit der Erfahrung, zumal der Geschichte“ (311) und somit der ‚empirischen‘ (vgl. 111) Bewährung. Auch eine solche Bewährung, will sie heute glaubwürdig sein, kommt an der individuellen und gesellschaftlich-politischen Praxis und damit am Theorie-Praxis-Problem nicht vorbei.

H. betont, daß Schellings Denken von Freiheit und Tat „vor allem auf die Erkenntnis der Existenz Gottes“ bezogen bleibt, während er seine positive Philosophie „zumindest material“ weiter verstanden wissen wollte (111). Bei Schelling wird dieses ‚weitere Verständnis‘ nicht entfaltet (zu den politischen Implikationen von Schellings ‚unpolitischer‘ Spätphilosophie vgl. neuerdings H.-J. Sandkühler: Freiheit und Wirklichkeit, Frankfurt a.M. 1968), und auch H. meldet an dieser Stelle bezeichnenderweise kein Desiderat an.

Münster

Karl Homann

Post, Werner, *Kritik der Religion bei Karl Marx*. – München: Kösel 1969, 327 S. Lw. DM 24.80

Im vorliegenden Buch (1967 als Dissertation verfaßt) stellt sich Post die Aufgabe, „die Religionskritik bei Marx aus der inneren Entwicklung seiner Lehre abzuleiten und primär erst einmal zu beschreiben“ (15). Daß es sich dabei nicht um eine trockene Analyse Marxscher Texte handelt, macht das erste Kapitel deutlich. Post skizziert die Voraussetzungen des heutigen Marx-Verständnisses: bekannte Einwände gegen die Marxsche Theorie (z.B. Ausbleiben der prognostizierten Revolution), die Diskussionen im orthodoxen Marxismus, in Polen (A. Schaff, L. Kolakowski), Frankreich, Italien und Deutschland (bes. Habermas). Sowohl bedeutende marxistische als auch nichtmarxistische Versionen der

Marx-Interpretation werden dabei zur Sprache gebracht und aktualisieren gleichsam die in den folgenden drei Kapiteln breit ausgeführte Marxsche Religionskritik. In der Analyse und Interpretation Marxscher Texte, es sind vor allem Texte des jungen Marx, geht P. von der „Kontinuität des Gesamtwerkes“ (14) aus und versucht jeweils in einem eigenen Kapitel, den Zusammenhang der Religionskritik mit der philosophischen, politischen und ökonomischen Kritik herauszuarbeiten. Dabei unterläßt er es nicht, seine eigenen Analysen immer wieder auch mit anderen Positionen in der Marx Interpretation zu konfrontieren. Eine ausführliche Erörterung dieser Kapitel ersparen wir uns hier, da das Referat Marxscher Texte keine neuen Erkenntnisse bringt. Konsequenz führt das letzte Kapitel über die Bedeutung der Marxschen Religionskritik den Leser dann wieder endgültig in die heutige Diskussion zurück: E. Bloch, R. Garaudy, B. Bošnjak, M. Machovec, L. Kolakowski u. a. Bei den genannten Marxisten läßt sich nach P. keine „methodisch einheitliche Auslegung“ der Marxschen Lehre erkennen, eher handelt es sich um „kreative Interpretationen“ (274). Zur Auseinandersetzung der Theologie mit der marxistischen Religionskritik werden drei Modelle der Antikritik vorgestellt: 1. Marxismus als ein „konkurrierendes Religionssystem“ (277) mit den Elementen „Sündenfall, Heilsgeschichte, eschatologische Vollendung“ (278). 2. Die Einreihung und Funktionalisierung Marxscher Religionskritik in die allgemeine Philosophie- und Geistesgeschichte und ihrer Säkularisierungsprozesse (283ff). 3. Die partielle Aneignung der Religionskritik durch die Theologie (290ff); indem durch Relativierung der Marxsche Materialismus als nicht wesensnotwendig atheistisch erklärt wird (M. Reding), oder indem das Element der politisch-gesellschaftlichen Kritik in die Theologie aufgenommen wird (J. B. Metz). In seinen abschließenden Bemerkungen weist P. darauf hin, daß Marx nicht voraussetzungslos an die Analyse der Religion herangegangen ist. „Das Vorhandensein von Religion gilt eo ipso schon als Indiz für einen Defekt in der gesellschaftlichen Praxis.“ Mit einem solchen „Vorurteil als Prämisse“ (305) integriert Marx nur tradierte Religionskritik in seine theoretische Gesamtkonzeption. „An die Stelle der Argumentation tritt eine Prognose“ (306). So kann P. zu dem Schluß kommen, daß schon aus methodischen Gründen die Marxsche Religionskritik unhaltbar ist, sich aber „nur bedingt theoretisch“ widerlegen läßt. „Die Wahrheit des Christentums muß sich konkret in der Praxis erweisen“ (309).

Insgesamt stellt die Arbeit von Post damit eine begrüßenswerte Ergänzung der Erörterungen über marxistische Religionskritik dar. Sie darf als das Beste gelten, was in den letzten Jahren zu diesem Thema erschienen ist. Da P. gerade von der Marxschen Methode her eine Kritik an Marx' Religionskritik übt, werden auch ernsthaft Marxisten nicht umhin können, sich mit P.s Thesen zu beschäftigen. Außerdem dürfte dieses Werk für jeden Theologen eine heilsame Lektüre sein, die eine vorschnelle Rezeption marxistischer Thesen bremst, ohne jedoch die ernsthaften Anfragen zu verwischen. Unter dieser Rücksicht nimmt der Leser gerne auch die etwas breiten, nicht immer direkt mit dem eigentlichen Thema verbundenen Ausführungen in Kauf, zumal vom Verf. selbst darauf hingewiesen wird, daß die Religionskritik nicht zu den primären Interessen von Marx gehört (259). Nützlich wäre es gewesen, wenn P. über die immanente Antikritik hinaus seine Kritik an der Marxschen Religionskritik etwas deutlicher herausgearbeitet hätte. Für die Auseinandersetzung der Theologie mit der marxistischen Religionskritik bleibt hier noch eine Aufgabe. Dazu wird das Buch von P. die nötigen Informationen und manche gute Anregung liefern können.

Münster

Helmuth Rolfes

Overhage, Paul: *Menschenformen im Eiszeitalter. Umwelten – Gestalten – Entwicklungen*. – Frankfurt: Josef Knecht 1969. 456 S. Lw. DM 36.–

Wer auch nur ein wenig die Diskussion von Grenzfragen zwischen Theologie und Naturwissenschaften verfolgt oder gar an dieser Diskussion sich beteiligt, hat erfahren, wie ungemein schwierig und arbeitsaufwendig es für einen Theologen ist, die für solche Diskussionen und Auseinandersetzungen notwendigen Informationen zu beschaffen. Allzu leicht bleibt das zur Verfügung stehende Datenmaterial lückenhaft und führt zu einseitigen Akzentuierungen, die dann häufig genug dem Wunschbild des Theologen, aber nicht dem Forschungsstand der entsprechenden naturwissenschaftlichen Disziplinen entsprechen.

Nach wie vor gehört die Anthropogenese zu den zwischen der Theologie und den Naturwissenschaften diskutierten bzw. zu diskutierenden Grenzfragen. Eine christliche Anthropologie wird wohl nur verantwortet werden können, wenn die profanen Humanwissenschaften mit ihren Ergebnissen – so vorläufig diese auch sein mögen – im Blickfeld der Theologie bleiben und direkt oder indirekt berücksichtigt werden.

Ein solches Blickfeld gibt Paul Overhage mit dem oben angezeigten Buche frei. Der Titel des Buches entspricht exakt dem sachlichen Inhalt des vorliegenden Werkes, läßt aber leider von seiner Relevanz für theologische Anthropologie nichts erkennen. Auf diese Bedeutsamkeit hinzuweisen, hält der Rezensent für seine vordringliche Aufgabe. (Den ungemein datenreichen Inhalt zu skizzieren, würde an dieser Stelle zu weit führen.)

Was macht den Menschen zum Menschen, wie wird Menschsein, was ist der Mensch? Um diese Fragen geht es bei Overhage. Das vorliegende Material der Evolutionsforschung, soweit es die Eiszeiten betrifft – dieses Eiszeitalter ist in stammesgeschichtlicher Hinsicht die entscheidende Zeit der Anthropogenese – wird gesichtet und geordnet in einer Form, die es nun so zugänglich macht, daß die Unübersichtlichkeit der naturwissenschaftlichen Ergebnisse keine Alibifunktion für die theologische Anthropologie mehr haben kann – zumindest so weit es die Stammesgeschichte betrifft. Solcher „Standardwerke“ für den Gebrauch der Theologie bedürfen wir noch manche.

Paderborn

Werner Bröker

Cammerer, Josef Sebastian: Die gläserne Wand. Essays über den Zwispalt von Naturwissenschaft und Theologie. – München: Pfeiffer (1969). 183 S.; DM 11.80

Der Autor, auf den Gebieten der angewandten Naturwissenschaften wie der Schultheologie gleichermaßen bewandert, schrieb diese Essayssammlung als ein „Beschwerdebuch des Naturwissenschaftlers und des Gläubigen gegen die Wissenschaftstheologie der Vergangenheit, der sie auch heute noch begegnen“ (7). Über diese Beschwerde hinaus will Cammerer zur Klärung beitragen, „warum die Begegnung von Naturwissenschaftlern und Theologen noch nie zu einer echten Verständigung geführt haben“ (5). Den Hauptgrund für das Scheitern dieser Verständigung in der Vergangenheit sieht der Autor in der Überbetonung der theologia intellectus, die trotz aller wissenschaftlichen Aufmachung zahlreiche Beispiele unkontrollierten Denkens bietet. Er hält demgegenüber eine *theologia cordis et crucis* vor allem für geeignet, um für das theologische Anliegen im Gespräch mit den Naturwissenschaftlern Verständnis zu gewinnen. „Die Naturwissenschaftler werden nur an einen Gott glauben, der sich selbst in dieses Leiden der Welt leidend hingibt. Sie sind nur deshalb nicht abgeneigt, sich mit der Kirche und der Theologie zu unterhalten, weil sie vermuten, daß diese trotz allem den Schlüssel haben – d. h. hätten, wenn sie nur aufwachen wollten“ (179f).

Paderborn

Werner Bröker

Hemleben, Johannes: Biologie und Christentum. – Stuttgart: Verlag Urachhaus (1971). 155 S. kart. DM 8.50

„Das Christentum und die moderne Biologie sind heute durch einen Abgrund voneinander getrennt“ (7). Diese ersten Worte des angezeigten Werkes kennzeichnen es gleichzeitig. In einer Schwarzweiß-Malerei, ohne Berücksichtigung der vielfältigen Gesprächsbemühungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft und der Erfolge dieser Gespräche, läßt der Verf. eine strikte Gegenüberposition zwischen Naturwissenschaft und bisheriger Theologie entstehen. Aus anthroposophischem Gedankengut versucht der Autor dann eine Versöhnung der Gegensätze.

Paderborn

Werner Bröker

Kurz, Paul K.: Über moderne Literatur II. Standorte und Deutungen. – Frankfurt/Main: Josef Knecht (1969). 335 S. Lw. DM 24.–

Auch der zweite (selbständige) Band des bekannten Literaturkritikers der „Stimmen zur Zeit“ und Lehrbeauftragten für Germanistik an der Universität München hilft jene verhängnisvolle Lücke schließen, die heute Literatur und Leser trennt. Für den katholischen Literaturfreund aber fehlen im Dschungel der literarischen Experimente und Scharlatanereien aber auch großartigen Bemühungen um den modernen Menschen und das echte Wort schier alle Wegweiser. Er kann weder mit überholten ästhetischen und weltanschaulichen Kriterien etwas anfangen, noch mit jenen stets auf der neuesten Welle schwimmenden Snobisten und Linksaußenüberholern, die sich in sonst seriösen katholischen Revuen tummeln, sobald es um zeitgemäße Kunst und Literatur geht. „Manchen Christen mißfällt die zeitgenössische Literatur. Manchen Schriftstellern mißfallen die Christen. Wer sich mit beiden auseinander setzt, gerät zwischen die Stühle. Aber vielleicht kommt es vorerst nicht auf das Sitzen an.“ Diese, schon im Motto herausgestellte, Gefahr umgeht der Verf. nicht. Er zieht sich nicht in ein

(nicht vorhandenes) Getto einer katholischen Literatur zurück, noch streicht er, was an Fix- und Orientierungspunkten auch heute für den Katholiken festzuhalten ist. Wenn er aber durchaus nicht zwischen den Stühlen landet, verdankt er das seiner tiefen Sachkenntnis und sowohl exakt wissenschaftlichen als lesbaren Darstellung aber auch dem Mut, in einer Zeit des totalen und intoleranten Linksintellektualismus die Dinge beim Namen zu nennen. Kurz zeichnet kein Idealbild einer christlichen Dichtung, obgleich man manchen Wegweiser tatsächlich vermisst, er arbeitet auch nicht Wertmaßstäbe heraus, er bleibt am Objekt und läßt sich nicht in Theorien entführen, – doch wie er Thomas Mann, Bertolt Brecht, Max Frisch, die Lyrik nach 45 und vor allem Wesen, Unwesen und Geschichte der Gruppe 47 zeichnet und hinstellt, ergeben sich Blickpunkte und Folgerungen in Fülle, wie sie heute nur ein Christ finden kann. Dies ohne viel oder laute Polemik, auch ohne eifernde Abwehr. Um so wirksamer stehen dann einige Schlußfolgerungen etwa bei Brecht oder bei der legendären Gruppe 47 da.

Das Buch ist deshalb für alle Literaturfreunde interessant. Der liberale Ausklammerer alles Christlichen (und damit heute schon des Menschlichen) findet über die gängigen Slogans von Kritik und Verlagspropaganda hinaus neue Blickpunkte und Kategorien, der Katholik aber kann sich über Zentralfiguren der heutigen Literatur etwa über „Brecht und Frisch kaum irgendwo besser und rascher unterrichten. Vor allem die 100 Seiten umfassende Untersuchung über Bert Brecht ist für mich eine längst fällige und dabei meisterliche Studie. Sie vergewaltigt den Dichter nicht, verschweigt nicht den Politiker, nimmt beide ernst, arbeitet aber am Ende auch die Einwände, die heute gegen den Dichter erhoben werden müssen klar heraus: den naiven Aufklärungsglauben, die „mangelnde Konkretisierung der Utopie“ und – für die Christen am wichtigsten – die Ausklammerung des nicht durch Klassenverhältnisse bedingten Bösen. Wer heute über heutige Lyrik schreibt, muß freilich gefaßt sein, daß die hochgepriesenen Experimentatoren abseviert sind, ehe die Druckerschwärze trocken ist. Der etwa in Enzensberger sichtbar vollzogene Übergang von der Avantgarde zum Protest oder auch wie bei Fried zu offenem Kommunismus, diese Verfilzung von Modernität, Castroismus, APO und neuer Gewaltanbetung ist noch nicht geschrieben. Kurz konnte es in diesem Aufsatz auch noch nicht versuchen. Gerade im Hinblick auf die jüngste Entwicklung ist aber seine Geschichte der Gruppe 47 wichtig, interessant und für den um die heutige geistige Situation in der BRD bemühten Leser unerlässlich. Die Literatur einer Zeit zeigt bestimmt nicht die ganze Wirklichkeit, sie aber als Psychologe als Theologe auszuklammern, hieße um die geistigen Strömungen herumzugehen, um den heutigen Menschen in seiner Größe und seinen Verirrungen. Die beiden Bände von Paul K. Kurz bieten einen Führer, dem man sich anvertrauen kann.

Wien

Rudolf Henz

Personennachrichten

Priv.-Doz. Dr. theol. Bernhard Fraling, Regens am Priesterseminar in Münster, wurde mit Wirkung vom 1. April 1971 zum o. ö. Professor für Moraltheologie und Ethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Paderborn ernannt.

Zum Wissenschaftlichen Rat und Professor für Dogmatik und oekumenische Theologie im Fachbereich Katholische Theologie an der Universität Münster wurde am 15. Juni 1971 Dozent Dr. Dr. Alexandre Ganozy ernannt.

Dr. Johann Gamberoni, Professor an der Theologischen Hochschule Brixen/Südtirol, wurde auf den Lehrstuhl für Exegese des AT an der Theologischen Fakultät Paderborn berufen.

Es verstarb:

Der em. o. Professor Dr. theol. Dr. phil. h. c. Alois Fuchs, Paderborn, ist am 25. Juni 1971 im Alter von 94 Jahren gestorben.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur

Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit der Institute und Seminare

der kath.-theol. Fakultät der Universität Münster

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

I. Allgemeines

- Theology and the church in times of change. (Essays in honour of John Coleman Bennett.) Ed. by Edward Le Roy Long, Jr. and Robert T. Handy. — Phil: Westminster Pr. (1970). 304 p.; \$ 10,-; p. 267–304: Beach, Robert F.: A select bibliography of the writings of John Coleman Bennett.
- El pecado original. XXIX Semana española de teología (Madrid, 15–19 sept. 1969). — Madr: (Consejo Sup. de Invest. Científicas) 1970. 512 p. = Consejo superior de Invest. Cient. Patronato "Menéndez Pelayo". Instituto "Francisco Suárez"; pes 600,-.
- El sacerdocio de Cristo y los diversos grados de su participación en la Iglesia. XXVI Semana española de teología. Coloquio teológico internacional (Madrid, 19–25 sept. 1966). — Madr: (Consejo Sup. de Invest. Científicas. Patronato "Menéndez Pelayo". Instituto "Francisco Suárez"; pes 600.
- Theology meets progress. Human implications of development. Ed. by Philip Land. Zoltán Alszegey [e. a.] — R: Gregorian Univ. Pr. 1971. XV, 346 p. = Studia socialia X; Lire 3500; p. 289–346: Bauer, Gerhard: Theology and development. A systematic bibliography.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

- Einführung in die Methoden der biblischen Exegese. (Hrsg. von Josef Schreiner. Mit Beitr. von Josef Schreiner [u. a.] — (Wü.) Echter-Verl.; (Innsbr, Mchn:) Tyrolia (1971). X, 328 S.; kart. DM 24,-.
- Lapointe, Roger, OMI: Les traductions de la Bible sont-elles inspirées? — ScE XXIII, 1971, 69–83.
- Paschen, Wilfried: Rein und Unrein. Untersuchung zur biblischen Wortgeschichte. — Mchn: Kösel-Verl. 1970. 219 S. = StANT XXIV; kart. DM 54,- [Diss., Würzburg]
- Buchanan, George Wesley: The consequences of the covenant. — Leid: Brill 1970. XX, 342 p., 2 sketchmaps = SupplNovT XX.
- Gräßer, Erich: Die politische Herausforderung an die biblische Theologie. — EvTh XXX, 1970, 228–254.
- Nembach, Ulrich: Ehescheidung nach alttestamentlichem und jüdischem Recht. — ThZ XXVI, 1970, 161–171.

2. Altes Testament

- Proclamation and presence. Old Testament essays in honour of Gwynne Henton Davies. Ed. by John I. Durham & J.R. Porter. — (Loi:) SCM Pr. (1970). XX, 315 p.; sh 80,-; p. XVIII–XX: A bibliography of the writings of Gwynne Henton Davies.
- Vogels, Walter: L'universalisme de la préhistoire. Gn. 1–11. — EglTh II, 1971, 5–34.
- Diez Merino, Luis, CP: La vocación de Abraham (Gén 12, 1–4a). — CTom XCVII, 1970, 75–145.
- Childs, Brevard S.: A traditio-historical study of the Reed Sea tradition. — VT XX, 1970, 406–418.
- Schmidt, Ludwig: Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative. Studien zu Tradition, Interpretation und Historie in Überlieferungen von Gideon, Saul und David. — (Neuk:) Neukirchener Verl. (1970). VIII, 246 S. = WissMonANT XXXVIII; Lw. DM 38,- [Diss., Berlin. Kirchl. Hochschule]
- Kessler, Martin: Narrative technique in 1Sm 16, 1–13. — CBQ XXXII, 1970, 543–554.
- Hoftijzer, J.: David and the Tekoite woman. — VT XX, 1970, 419–444.
- McKay, J. W.: Helel and the Dawn-goddess. A re-examination of the myth in Isaiah XIV 12–15. — VT XX, 1970, 451–464.
- Loretz, Oswald: Die Sprüche Jeremias in Jer 1, 17–9, 25. — Ugarit-Forschungen II, Kev/Neuk 1970, 109–130.
- Schottroff, Willy: Jeremia 2, 1–3. Erwägungen zur Methode der Prophetenexegese. — ZThK LXVII, 1970, 263–294.
- Overholt, Thomas W.: The threat of falsehood. A study in the theology of the book of Jeremiah. — Lo: SCM Pr. (1970). 110 p. = Studies in biblical theology II, 16; £ 1,75.
- Nicholson, E. W.: Preaching to the Exiles. A study of the prose tradition in the book of Jeremiah. — Oxf: Blackwell 1970. 154 p.; £ 2,-.
- Willis, John T.: Micah 2, 6–8 and the "people of God" in Micah. — BZ N. F. XIV, 1970, 72–87.
- Margulis, Baruch: The psalm of Habakkuk. A reconstruction and interpretation. — ZAW LXXXII, 1970, 409–442.
- Uchelen, N. A. van: De LXX-interpretatie van Ps. 29. — NThT XXIV, 3, 1970, 171–181.
- Holman, Jan, SVD: Analysis of the text of Ps 139. — BZ N. F. XIV, 1970, 37–71. 198–227.
- Weiden, W. A. van der, MSF: Le livre des Proverbes. Notes philologiques. — R: Institut Pont. Biblique (1970). 178 p. = Biblica et Orientalia XXIII; Lire 2400,-.
- Lescow, Theodor: Die dreistufige Tora. Beobachtungen zu einer Form. — ZAW LXXXII, 1970, 362–379.

- Skweres, Dieter Eduard, SVD: Das Motiv der Strafgrunderfragung in biblischen und neuassyrischen Texten. — BZ N. F. XIV, 1970, 181–197.
- Müller, Hans-Peter: Der Begriff „Rätsel“ im Alten Testament. — VT XX, 1970, 465–489.
- Stadelmann, Luis I. J., SJ: The Hebrew conception of the world. A philological and literary study. — R: Biblical Institute Pr. (1970). X, 207 p. = AnBibl XXXIX; Lire 3000 [Diss., Cincinnati]
- Metzger, Martin: Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes. — Ugarit-Forschungen II, Kev/Neuk 1970, 139–158.
- Rainey, Anson F.: The order of sacrifices in Old Testament ritual texts. — Bibl LI, 1970, 485–498.
- Talmon, Shemarjahu: Die Bedeutung Jerusalems in der Bibel. — Jüdisches Volk, Gelobtes Land, Mchn 1970, 135–152; S. 169–187: Macholz, Georg Christian: Das Verständnis des Gottesvolkes im Alten Testament; S. 188–196: Schmid, Herbert: Messiaserwartung und Rückkehr in das Land Israel nach dem Alten Testament.
- Rad, Gerhard von: Weisheit in Israel. — (Neuk-Vluyt:) Neukirchener Verl. (1970). 427 S.; Lw. DM 28,-.
- Preuß, Horst Dietrich: Erwägungen zum theologischen Ort alttestamentlicher Weisheitsliteratur. — EvTh XXX, 1970, 393–417.
- Near Eastern archeology in the twentieth century. Essays in honor of Nelson Glueck. — Garden City (N. Y.): Doubleday 1970. XXVI, 406 p., 45 ill.; \$ 12,50.
- Thoma, Clemens: Das Land Israel in der rabbinischen Tradition. — Jüdisches Volk, Gelobtes Land, Mchn 1970, 37–51; S. 52–61: Gradwohl, Roland: Das Land Israel in der talmudischen Literatur.
- Laperrousaz, E. M.: Le Testament de Moïse (généralement appelé "Assomption de Moïse"). Trad. avec introd. et notes. — P: Maisonneuve 1970. 150 p. = Semitica XIX; F 20,-.
- Baer, R. A.: Philo's use of the categories male and female. — Leid: Brill 1970. XII, 116 p. = Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums III; Lw. hfl 24,-.
- Rosenbloom, Joseph R.: The Dead Sea Isaiah scroll. A literary analysis. A comparison with the Masoretic text and the Biblia Hebraica. — GrR: Eerdmans 1970. XIV, 88 p.; \$ 4,50.
- Charlesworth, J. H.: Les Odes de Salomon et les manuscrits de la Mer Morte. — RB LXXVII, 1970, 522–549.

3. Neues Testament

- Apostolic history and the Gospel. Biblical and historical essays presented to (Frederick) F(vyie) Bruce on his 60th birthday. Ed. by W. Ward Gasque and Ralph P. Martin. — GrR/Mich.: Eerdmans (1970). 378 p.; \$ 7,95; p. 21–34: Gasque, W. Ward: A select bibliography of the writings of F. F. Bruce.
- Schnackenburg, Rudolf: Schriften zum Neuen Testament. Exegese in Fortschritt und Wandel. — Mchn: Kösel-Verl. 1971. 504 S.; DM 48,-.
- Bonnard, Pierre: L'Évangile selon Saint Matthieu. 2^e éd. revue et augmentée. — Neuch: Delanchoix & Niestlé (1970). 463 p. = Commentaire du Nouveau Testament I; sfr 38,50.
- Peretto, Elio, OSM: Ricerche su Mt. 1–2. — R: Ed. «Marianum» 1970. 119 p. = Scripta facultatis theologicae «Marianum» XXV.
- Frankemölle, Hubert: Die Makarismen (Mt 5, 1–12; Lk 6, 20–23). Motive und Umfang der redaktionellen Komposition. — BZ N. F. XV, 1971, 52–75.
- Vencovský, Jan: Der gadarenische Exorzismus. Mt. 8, 28–34 und Parallelen. — CV XIV, 1971, 13–29.
- Neirynck, F.: Mark in Greek. — EThL XLVII, 1971, 144–198.
- Lapointe, Roger, OMI: L'espace-temps de Lc 9, 51–19, 27. — EglTh I, 1970, 275–290.
- Schottroff, Luise: Das Gleichnis vom verlorenen Sohn. — ZThK LXVIII, 1971, 27–52.
- Glombitza, Otto: Der reiche Mann und der arme Lazarus. Luk. XVI, 19–31. Zur Frage nach der Botschaft des Textes. — NovT XII, 1970, 166–180.
- Smalley, Stephen S.: Diversity and development in John. — NTSt XVII, 3, 1971, 276–292; p. 328–338: Dunn, James D. G.: John VI – a eucharistical discourse?
- Blakelock, E. M.: The Acts of the Apostles as a document. — Apostolic history and the Gospel. Biblical and historical essays presented to F. F. Bruce..., GrR (1970), 41–54; p. 55–67: Earle Ellis, E.: The role of the christian prophet in Acts; p. 68–77: Filson, Floyd V.: The journey motif in Luke-Acts; p. 78–91: Higgins, A. J. B.: The preface to Luke and the kerygma in Acts; p. 92–107: Howard Marshall, I.: The resurrection in the Acts of the Apostles; p. 108–122: Mattill, A. J., Jr.: The purpose of Acts. Schneckenburger reconsidered; p. 123–133: Metzger, Bruce M.: Ancient astrolological geography and Acts 2:9–11; p. 134–150: Payne, F.: Semitisms in the Book of Acts; p. 151–161: Elderen, Bastiaan van: Some archaeological observations on Paul's first missionary journey.
- Evans, C. F.: «Speeches» in Acts. — Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux, (Gembloux 1970), 287–302; p. 303–312: Earle Ellis, E.: Midrashic features in the speeches of Acts.
- Minear, Paul S.: The obedience of faith. The purposes of Paul in the Epistle to the Romans. — Lo: SCM Pr. (1971). X, 115 p. = Studies in biblical theology II, 19; £ 1,40.
- Dunn, J. D. G.: 2 Corinthians III. 17 – "The Lord is the spirit". — JThSt N. S. XXI, 1970, 309–320.
- Lähnemann, Johannes: Der Kolosserbrief. Komposition, Situation und Argumentation. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1971). 195 S. = Studien zum Neuen Testament III; Lw. DM 36,-.
- Jewett, Robert: The epistolary thanksgiving and the integrity of Philippians. — NovT XII, 1970, 40–53.
- Francis, Fred O.: The formal function of the opening and closing paragraphs of James and I John. — ZNW LXI, 1970, 110–126.

- Kuss, Otto: Exegese und Theologie des Neuen Testaments als Basis und Ärgernis jeder nachneutestamentlichen Theologie. — MThZ XXI, 1970, 181–215.
- Hiers, Richard H.: The kingdom of God in the synoptic tradition. — Gainesville: Univ. of Florida Pr. 1970. 107 p.; \$ 2.–
- Carmignac, Jean: Studies in the Hebrew background of the synoptic gospels. — ASTh VII, 1970, 64–93.
- Burchard, Christoph: Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Überlieferung. — Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Exegetische Untersuchungen Joachim Jeremias zum 70. Geburtstag gewidmet, Gö 1970, 39–62; S. 63–79: Colpe, Carsten: Der Spruch von der Lästerung des Geistes; S. 80–93: Dietzfelbinger, Christian: Das Gleichnis vom ausgestreuten Samen; S. 94–111: Hanssen, Olav: Zum Verständnis der Bergpredigt. Eine missions-theologische Studie zu Mt 5, 17–18.
- Fuchs, Ernst: Vorlesungen zum Neuen Testament. I: Jesus. Wort und Tat. — Tü: Mohr 1971. 159 S.; kart. DM 17.–
- Flüglister, Notker (OSB): Alttestamentliche Grundlagen der neutestamentlichen Christologie. — *Mysterium salutis*. III/1: Das Christusereignis, Eins/Zü/Köln (1970), 105–225.
- Descamps, Albert: Aux origines du ministère. La pensée de Jésus. — RTL II, 1971, 3–45.
- Stuhlmacher, Peter: Der Begriff des Friedens im Neuen Testament und seine Konsequenzen. — Historische Beiträge zur Friedensforschung = Studien zur Friedensforschung. Bd IV, Stu/Mdn (1970), 21–69.
- Sahlin, Harald: Die drei Kardinalsünden und das Neue Testament. — StTh XXIV, 1970, 93–112.
- Sánchez Bosch, Jorge: "Gloriarise" según San Pablo. Sentido y teología de *καυχῶμαι*. — R: Biblical Institute; Barc: Facultad de Teología 1970. XXVIII, 341 p. = *Analecta biblica* XL; Lire 4800.
- Lührmann, Dieter: Rechtfertigung und Versöhnung. Zur Geschichte der paulinischen Tradition. — ZThK LXVII, 1970, 437–452.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

- Heitmann, Klaus: Das Verhältnis von Dichtung und Geschichtsschreibung in älterer Theorie. — AKG LII, 1970, 244–279.
- Fransen, Gérard: Principes d'édition des collections canoniques. — RHE LXVI, 1971, 125–136.
- Zinnhobler, Rudolf — Margit Lengauer: Beiträge zur Geschichte der kirchlichen Organisation in Oberösterreich. Forschungsbericht zur Karte „Entwicklung der kirchl. Organisation“ im „Atlas v. Oberösterreich“, 4. Lfg. 4 Kt., 6 Listen. — Linz: Inst. f. Landeskunde v. Oberösterreich 1970. 80 S., 4 Kt. 4° = Veröffentlichungen zum Atlas v. Oberösterreich VIII; kart. ÖSch 75.–
- Corpus Sacrae Scripturae Neerlandicae Medii Aevi. Series minor. Tomus I: Harmoniae evangeliorum. Vol. I: Diatessaron Leodiense. Addita est interpretatio anglica quam curavit A. J. Barnouw. Vol. II: Diatessaron Haarense. Vol. III: Diatessaron Cantabrigiense. Vol. IV: Diatessaron Theodiscum. Edidit Christoph Gerhardt. Tomus II: Lectionaria. Vol. I: Lectionarium Amstelodamiense. — Leid: Brill 1970. XLII, 312 p., 7 pl.; VIII, 123 p.; VIII, 64 p.; XXIV, 180 p.; VIII, 330 p., 8 pl.; hfl 48, 25, 18, 36, 48.

2. Gesamte Kirchengeschichte

- Breuning, Wilhelm: Die Kindertaufe im Lichte der Dogmengeschichte. — Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen?, Mz (1970), 72–95.
- Guerra Gómez, Manuel: Problemática del sacerdocio ministerial en las primeras comunidades cristianas. — Teología del sacerdocio. Orientaciones metodológicas (Vol. I), (Burgos) 1969, 9–91; p. 93–122: Oñativia, Ignacio: Introducción al estudio de la doctrina de los santos Padres sobre el misterio sagrado; p. 123–153: López Martínez, Nicolás: Notas en torno a la historia de hechos y doctrinas sobre el sacerdocio ministerial en la edad media; p. 155–225: Esquerda Bifet, Juan: Estado actual de la reflexión teológica sobre el sacerdocio.
- Wisplinghoff, Erich: Untersuchungen zur frühen Geschichte der Abtei S[ankt] Maximin bei Trier von den Anfängen bis etwa 1150. — Mz: Ges. für Mittelrhein. Kirchengeschichte 1970. XVI, 224 S. mit Abb. = Quellen und Abhandlungen zur mittelhessischen Kirchengeschichte XII; kart. DM 30.–
- Ennen, Edith: Hermann Aubin und die geschichtliche Landeskunde der Rheinlande. — RhV XXXIV, 1970, 9–42; S. 43–56: Petri, Franz: Westfalen im Lebenswerk Hermann Aubins; S. 57–87: Petri, Franz: Stand, Probleme und Aufgaben der Landesgeschichte in Nordwestdeutschland und den westlichen Nachbarländern; S. 88–110: Schwind, Fred: Stand, Probleme und Aufgaben der Landesgeschichte des Mittelalters in Hessen und im Rhein-Main-Gebiet; S. 111–129: Bosl, Karl: Der Mensch in seinem Lande. Stand, Aufgaben und Probleme der südostdeutschen Landesgeschichte; S. 130–157: Schlesinger, Walter: Stand, Probleme und Aufgaben der ostmitteldeutschen Landesgeschichte; S. 158–171: Hausscherr, Reiner: Kunstgeographie — Aufgaben, Grenzen, Möglichkeiten.
- Eyice, Semavi et Nicole Thierry: Le monastère et la source sainte de Midye en Thrace turque. — CahArch XX, 1970, 47–76.

3. Alte Kirchengeschichte

- Grant, Robert M.: Augustus to Constantine: The thrust of the christian movement into the Roman world. — Lo: Collins 1971. 417 p.
- Bandstra, Andrew J.: Paul and an ancient interpreter: A comparison of the teaching of redemption in Paul and Irenaeus. — CThR V, 1970, 43–63.
- Schwanz, Peter: Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der alten Kirche von Paulus bis Clemens von

- Alexandrien. — Halle (Saale): Niemeyer VEB 1970. 248 S. = Arbeiten zur Kirchengeschichte und Religionswissenschaft II; Lw. DM-Ost 38.– [Diss., Leipzig]
- Holland, David Larrimore: „Credis in spiritum sanctum et sanctam ecclesiam et resurrectionem carnis?“ Ein Beitrag zur Geschichte des Apostolikums. — ZNW LXI, 1970, 126–144.
- Dauvillier, Jean: Les temps apostoliques: 1^{er} siècle. — P: Sirey 1970. XVIII, 744 p. = Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident II; F 125.
- Andresen, Carl: Die Kirchen der alten Christenheit. — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1971. XI, 760 S. = Die Religionen der Menschheit XXIX 1/2; Lw. DM 88.–
- Hamman, Adalbert, OFM: Dogmatik und Verkündigung in der Väterzeit. — ThGL LXI, 1971, 109–140. 202–231.
- Dassmann, Ernst: Die Bedeutung des Alten Testaments für das Verständnis des kirchlichen Amtes in der frühpatristischen Theologie. — BL XI, 1970, 198–214.
- Meneghelli, Ruggero: Fede cristiana e potere politico in Clemente Romano. — Bologna: Pàtron (1970). 130 p. = Scienze filosofiche XV.
- Unnik, W. C. van: „Tiefer Friede“ (1. Clemens 2, 2). — VigChr XXIV, 1970, 261–279.
- Stockmeier, Peter: Scheidung und Wiederverheiratung in der alten Kirche. — ThQ CLI, 1971, 39–51.
- Devreesse, Robert: Les anciens commentateurs grecs des Psaumes. — CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1970. XX, 337 p. = Studi e testi CCLXIV; Lire 15 000.
- Grabar, André: Deux portails sculptés paléochrétiens d'Égypte et d'Asie Mineure et les portails romans. — CahArch XX, 1970, 15–28.
- Lohse, Bernhard: Meliton von Sardes und der Brief des Ptolemäus an Flora. — Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Exegetische Untersuchungen Joachim Jeremias zum 70. Geburtstag..., Gö 1970, 179–188.
- Hall, Stuart G.: Melito in the light of the Passover Haggadah. — JThSt XXII, 1971, 29–46.
- Barnard, L. W.: God, the Logos, the Spirit, and the Trinity in the theology of Athenagoras. — StTh XXIV, 1970, 70–92.
- Orbe, Antonio, SJ: Ipse tuum calcabit caput (san Ireneo y Gen. 3, 15). — Gr LI, 1971, 95–149. 215–269; p. 149–150. 270–271: Summary: Ipse tuum calcabit caput. Saint Irenaeus and Gen. 3, 15.
- Danieli, Aldo: La cristologia di Paolo in Clemente Alessandrino. — SP XVII, 1970, 234–280.
- Clarke, G. W.: Four passages of Minucius Felix. — Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten. Vol. II, Mstr (1970), 499–507; p. 508–510: Bauer, Johannes: Difficilis coniectura veritatis. Zu Tertullian, pat. 12.9 und pud. 4.3; p. 511–520: Quacquarelli, Antonio: L'esegesi di Tertulliano a Matteo 19:6; p. 521–526: Walsh, William J.: The image of the church in Lactantius' *De moribus persecutorum*; p. 527–531: Fischer, Balthasar: Hat Ambrosius von Mailand in der Woche zwischen seiner Taufe und seiner Bischofskonsekration andere Weihen empfangen?; p. 532–547: Winkelmann, Friedhelm: Einige Bemerkungen zu den Aussagen des Rufinus von Aquileia und des Hieronymus über ihre Übersetzungstheorie und -methode; p. 548–552: Comerford Lawler, Thomas: Jerome's first letter to Damasus; p. 553–564: Ratzinger, Joseph: Der Weg der religiösen Erkenntnis nach Augustinus; p. 565–571: Walsh, P. G.: Paulinus of Nola and the conflict of ideologies in the fourth century; p. 572–575: Courcelle, Pierre: Adelard de Bath et la Consolation de Boèce.
- De Simone, Russell J., OSA: The treatise of Novatian the Roman presbyter on the Trinity. A study of the text and the doctrine. — R: Institutum Patristicum „Augustinianum“ 1970. 197 p. = Studia ephemeridis „Augustinianum“ IV; Lire 3000.
- Weiß, Bardo: Die Unsterblichkeit der Seele als eschatologisches Heilsgut nach Origenes. — TrThZ LXXX, 1971, 156–169.
- Vries, Wilhelm de, SJ: Neuerungen in Theorie und Praxis des römischen Primates nach der konstantinischen Wende. — Conc VII, 1971, 250–253.
- Kannengiesser, Charles: Une nouvelle interprétation de la christologie d'Apollinaire. — RSR LIX, 1971, 27–36.
- Daniélou, Jean: L'être et le temps chez Grégoire de Nysse. — Leid: Brill 1970. XII, 232 p.; hfl 48.–
- Pariset, Paola: I mosaici del battistero di S. Giovanni in fonte. — CahArch XX, 1970, 1–13.
- Chitty, Derwas J.: Abba Isaiah. — JThSt XXII, 1971, 47–72.
- Brechtken, Josef: Fruitio und Agape. Der Liebesgedanke bei Augustin. — ThGl LIX, 1969, 446–463.
- Ferrari, Leo C.: Some surprising omissions from Augustine's „City of God“. — Aug XX, 1970, 336–346.
- Robles, Laureano, OP: Matrimonio y «Ciudad de Dios» en San Agustín. — Studium IX, 1969, 257–279.
- Lilla, Salvatore: Il testo tachigrafico del „De divinis nominibus“ (Vat. Gr. 1809). — CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1970. 97 p. = Studi e testi CCLXIII; Lire 2500.
- Voss, Bernd Reiner: Berührungen von Hagiographie und Historiographie in der Spätantike. — FMSt IV, 1970, 53–69.
- Evans, David Beecher: Leontius of Byzantium. An Origenist christology. — Wash: Dumbarton Oaks Center for Byzantine studies 1970. XIII, 206 p. = Dumbarton Oaks Studies XIII; \$ 6.–

4. Mittelalter und Neuzeit

- Römer, Christof: Das Kloster Berge bei Magdeburg und seine Dörfer. 968–1565. Ein Beitrag zur Geschichte des Erzstiftes Magdeburg. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. 223 S. = Studien zur Germania sacra X = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte XXX; brosch. DM 28.– [Diss., FU Berlin]
- Beckmann, Thomas: Das ehemalige Augustiner-Eremitenklaster zu Osnabrück. — Osn: Verein für Geschichts- und Landeskunde von

- Osnabrück; Wenner [in Komm.] 1970. VIII, 103 S. mit Abb. = Osnabrücker Geschichtsquellen u. Forschungen XIII; kart. DM 20,-.
- Buck, August: Italienischer Humanismus. Forschungsbericht. — AKG LII, 1970, 121–140.
- Hausmann, Frank-Rutger: **Giovanni Antonio Campano (1429–1477)**. Ein Beitrag zur Geschichte des italienischen Humanismus im Quattrocento. — RHM XII, 1970, 125–178.
- Müller, Walter: Landsatzung und Landmandat der Fürstabtei St. Gallen. Zur Gesetzgebung eines geistlichen Staates vom 15. bis zum 18. Jahrhundert. — St. Gallen: Fehr'sche Buchhandl. [in Komm.] 1970. XX, 340 S. = Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte XLVI.
- Di Franco Lilli, Maria Clara: La biblioteca manoscritta di Celso Cittadini. — Cdv: Biblioteca Apostolica Vaticana 1970. XXII, 117 p. XL tav. = Studi e testi CCLIX; Linre 6000.
- Asche, Marta: Die Wandmalereien in den Turmkapellen der **Helmstedter Kirche St. Marienberg**. — Braunschweigisches Jahrbuch LI, 1970, 9–32.

5. Mittelalter

- Metz, Wolfgang: Die Urkunde König **Sigiberts III.** für das Bistum **Speyer**. — AMrhKG XXII, 1970, 9–19.
- Wehl, Hans-Peter: Reichsabtei und König. Dargestellt am Beispiel der Abtei **Lorsch** mit Ausblicken auf Hersfeld, Stablo und Fulda. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. 393 S. mit 8 Abb. u. Ktn. = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte XXVIII; brosch. DM 50,- [Diss., Marburg]
- Vlasto, A. P.: The entry of the **Slavs** into the christendom. An introduction to the medieval history of the Slavs. — [Lo:] Cambr. Univ. Pr. 1970. XII, 435 p.; £ 6.10.
- Hauck, Karl: Die Ausbreitung des **Glaubens** in **Sachsen** und die Verteidigung der römischen Kirche als konkurrierende Herrscheraufgaben **Karls des Großen**. — FMSt IV, 1970, 138–172.
- Semmler, Josef: **Corvey** und **Herford** in der benediktinischen Reformbewegung des 9. Jahrhunderts. — FMSt IV, 1970, 289–319.
- Grotz, Hans: Erbe wider Willen. **Hadrian II. (867–872)** und seine Zeit. (Ktn von Konrad Mayer). — Wien, Köln, Graz: Böhlau 1970. 356 S. mit 8 Abb.; Lw. DM 55,-.
- Jäschke, Kurt-Ulrich: Die Karolingergenealogien aus Metz und Paulus Diaconus. Mit einem Exkurs über Karl „den Kahlen“. — RhV XXIV, 1970, 190–218.
- Hennig, John: Scottorum gloria gentis. Erwähnungen irischer Heiliger in festländischen Liturgietexten des frühen Mittelalters. — AKG LII, 1970, 177–192.
- Herde, Peter: Das Papsttum und die griechische Kirche in Südtalien vom 11. bis zum 13. Jahrhundert. — DA XXVI, 1970, 1–46.
- Peters, Günter: Norddeutsches Beginen- und Begardenwesen im Mittelalter. — Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte XLI/XLII, 1969/70, 50–118.
- Gibson, Margaret: **Lanfranc's "Commentary on the Pauline Epistles"**. — JThSt XXII, 1971, 86–112.
- Thomas, Michael: Zur kulturgeschichtlichen Einordnung der Armenbibel mit „Speculum humane salutis“ unter Berücksichtigung einer Darstellung des „Liber Figurarum“ in der Joachim de Fiore-Handschrift der Sächsischen Landesbibliothek Dresden (Mscr. Dresden A 121). — AKG LII, 1970, 192–225.
- Brand, Karl-Maria, MSC: Der Brief „**Vice beati Petri**“ **Alexanders III.** an den schwedischen Episkopat und das kanonische Ehehindernis der Blutsverwandtschaft im 12. Jahrhundert. — Gr LII, 1971, 171–185.
- Toubert, Hélène: Aspects du renouveau paléochrétien à Rome au début du XII^e siècle. — CahArch XX, 1970, 99–154.
- Herkenrath, Rainer Maria: Zwei verfälschte Ravennater Diplome Kaiser Friedrich Barbarossas. — RHM XII, 1970, 93–110.
- Demm, Eberhard: Reformmönchtum und Slavenmission im 12. Jahrhundert. Wertsoziol.-geistesgeschichtl. Untersuchungen zu den **Viten** Bischof **Ottos von Bamberg**. — Lübeck u. Hbg: Matthiesen 1970. 214 S. = Historische Studien CDXIX; kart. DM 32,-. [Diss., FU Berlin]
- Costello, Hilary: The idea of the church in the sermons of **John of Ford**. — Cit XXI, 1970, 236–264.
- Guindon, André, OMI: Le vocabulaire de l'angoisse chez **Thomas d'Aquin**. — EglTh II, 1971, 55–92.
- Bougerol, J. G.: Saint **Bonaventure** et la hiérarchie dionysienne. — AHDLM, A. XLIV = T. XXXVI, 1969, p. 1970, 131–167.
- Velmans, Tania: Deux manuscrits enluminés inédits et les influences réciproques entre Byzance et l'Italie au XIV^e siècle. — CahArch XX, 1970, 207–233.
- Forstreuter, Kurt: Erzbischof **Friedrich von Riga (1304–1341)**. Ein Beitrag zu seiner Charakteristik. — Zeitschrift für Ostforschung XIX, 1970, 652–665.
- Robert d'Anjou: La vision bienheureuse. Traité envoyé au Pape Jean XXII. Édité avec une introduction et des notes par Marc Dykmans, SJ. — R: Pr. de l'Univ. Grégorienne 1970. 92*, 118 p., 5 pl. = Miscellanea historiae pontificiae XXX; Lire 4500.
- Dykmans, Marc, SJ: Lettre de **Jean d'Aragan**, Patriarche d'Alexandrie, au Pape **Jean XXII** sur la vision béatifique. — AST XLII, 1969, Barch 1970, 143–168.
- Dykmans, Marc, SJ: Le dernier sermon de **Guillaume d'Alnwick**. — AFRH LXIII, 1970, 259–279.
- Janssen, Wilhelm: Ein niederrheinischer Fürstenhof um die Mitte des 14. Jhs. — RhV XXXIV, 1970, 219–251.
- Seibel, Franz Xaver, OCarm: Die Kirche als Lehrautorität nach dem „Doctrinale antiquitatum fidei catholicae Ecclesiae“ des **Thomas Waldensis** (um 1372–1431). — Carmelus XVI, 1969, 3–69.
- Isidorus Arch. Kioviensis et totius Russiae: Sermones inter Concilium Florentinum conscripti. E codicibus graecis autographis deprompti additis versione latina notis, indicibus a Georgio Hofmann, S.J. et Emmanuele Candal, S.J. editi. Card. Iuliani Cesarini Memoria de additione ad Symbolum cum versione graeca Nicolai Secundini

- a Georgio Hofmann, S.J. edita. — R: Pont. Institutum Orientalium Studiorum 1971. XII, 126 p. 4° = Concilium Florentinum A X, 1.
- Black, Antony: **Heimericus de Campo**: The council and history. — AHC II, 1970, 78–86.
- Reines, Alvin Jay: **Maimonides** and **Abrabanel** on prophecy. — Cincinnati: Hebrew Union College Pr. 1970. LXXXI, 239 p.; \$ 12.50.
- Axters, Stephanus G., OP: De imitatione Christi. Een handschriften-inventaris bij het vijfhonderdste verjaaren van **Thomas Hemerken van Kempen** † 1471. — Kempen-Ndrh.: Thomas-Dr. u. Verl. 1971. 100 S.
- Thomas von **Kempen**. Beiträge zum 500. Todesjahr 1471–1971. Mit Förderung des Landschaftsverbandes Rheinland hrsg. von der Stadt Kempen. — Kempen-Ndrh.: Thomas-Dr. u. Verl. 1971. 108 S.
- Prévost, André: **Thomas More 1477–1535** et la crise de la pensée européenne. — (Tours:) Mame (1969). 409 p.; F 38,50.

6. Gesamte Neuzeit

- Gherardini, Brunero: La Chiesa nella storia della teologia protestante. — To: Borla (1969). 298 p.; Lire 2200.
- Beumer, Johannes: *Res fidei et morum*: Die Entwicklung eines theologischen Begriffs in den Dekreten der drei letzten Ökumenischen Konzilien. — AHC II, 1970, 112–134.
- Philippis, Ansgar: Die Kirchengeschichte im katholischen und evangelischen Religionsunterricht. Eine historisch-didaktische Untersuchung über die Entwicklung des **kirchengeschichtlichen Unterrichts** von seinen Anfängen bis zur Gegenwart. — Wien: Herder (1971). 463 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XXXIII; kart. DM 36,- [Diss., Wien]

7. Reformation und Katholische Erneuerung

- Spohn, Georg R.: Eine deutsche Karl-Prophezeiung von 1519 in einem kurpfälzischen Kopialbuch. — AKG LII, 1970, 226–243.
- Vinay, V.: La riforma protestante. — Brescia: Paideia 1970. 480 p. = Biblioteca di cultura religiosa XX; Lire 3500.
- (Thomas Morus:) The complete works of **St. Thomas More**. Vol. V: Responsio ad Lutherum. Part 1: Text and translation. Part II: Introduction, commentary, index. Ed. by John M. Headley. Engl. translation by Scholastica Mandeville. — NH-Lo: Yale Univ. Pr. 1969. XIII, 711 p.; VII, p. 715–1036; sh 270,-.
- Brüls, Alphonse: L'évolution de la doctrine sur Dieu chez le jeune **Mélancthon** (1518–1535). — RHE LXVI, 1971, 5–45.
- Kohls, Ernst-Wilhelm: Luthers Entscheidung in Worms. Eine Besinnung für alle evang. Christen zum 450jährigen Jubiläum des Wormser Reichstags von 1521. — Stu: Calwer Verl. (1970). 44 S. = Calwer Hefte zur Förderung biblischen Glaubens u. christl. Lebens CXII; kart. DM 2,50.
- Linwood, Urban: Was Luther a thoroughgoing determinist? — JThSt XXII, 1971, 113–139.
- Ulamich, Boris: L'infaillibilité chez Luther jeune. — L'infaillibilité. Son aspect philosophique et théologique. Actes du colloque... Rome, 5–12 janvier 1970... (P 1970), 549–564.
- Die Schriften der Mönsternen Täufer und ihrer Gegner. I: Die Schriften **Bernhard Rothmanns**. Bearb. von Robert Stupperich. — Mstr: Aschendorff 1970. XXIV, 456 S. = Veröffentlichungen der historischen Kommission Westfalens XXXII; Lw. DM 84,-.
- Pfeiffer, G.: **Nürnberg's kirchenpolitische Haltung im Frühjahr 1530**. — Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXIII, 1970, 183–200.
- Schott, Erdmann: „Lex paedagogus noster fuit in Christo Jesu“ (Vulgata). Zu Luthers Auslegung von Gal 3, 24. — ThLZ XCV, 1970, Sp. 562–570.
- Beumer, Johannes: Ein angeblicher Brief Martin Luthers an einen Frankfurter Franziskaner. — FStudien LII, 1970, 278–283.
- Seubert, Josef: Untersuchungen zur Geschichte der Reformation in der ehem. freien Reichsstadt **Dinkelsbühl**. — Lübeck, Hbg: Matthiesen 1971. 72 S. mit Abb. u. Ktn. = Historische Studien CDXX; brosch. DM 15,- [Diss., Tübingen]
- Höb, Irmgard: Duldung, Glaubenszwang und Widerstand. Eine Stellungnahme **Johann Spangenberg's** aus dem Jahre 1541. — ARG LXI, 1970, 234–248.
- Weier, Reinhold: Das Theologieverständnis Martin Luthers und dessen Bedeutung für die Gegenwart. — Cath XXIV, 1970, 177–193.
- McSorley, Harry: Der zum Bußsakrament erforderter Glaube nach der Auffassung Luthers und des Tridentinums. — Conc VII, 1971, 43–48; S. 48–53: Peter, Carl: Das vollständige Sündenbekenntnis als Forderung des Konzils von Trient; S. 58–63: Allmen, Jean-Jacques von: Die Sündenvergebung als »Sakrament« in den Kirchen der Reformation.
- Casteel, Theodore W.: **Calvin** and **Trent**. Calvin's reaction to the Council of Trent in the context of his conciliar thought. — HThR LXIII, 1970, 91–117.
- Piolanti, Antonio: Il „De mysticis nuptiis Verbi Divini cum Ecclesia et animabus iustorum“ di Bartolomeo **Carranza** O.P., Arcivescovo di **Toledo** († 1576). — Div XIV, 1970, 520–565.
- Press, Volker: Calvinismus und Territorial-Staat. Regierung und Zentralbehörden der **Kurpfalz 1559–1619**. — Stu: Klett (1970). 543 S. = Kieler historische Studien VII; Pp. DM 84,- [Diss., München]
- Fatio, Olivier: Nihil pulchrius ordine. Contribution à l'étude de l'établissement de la discipline ecclésiastique aux **Pays-Bas** ou Lambert **Daneau** aux Pays-Bas (1581–1583). — Leid: Brill 1971. XII, 204 p. = Kerkhistorische bijdragen II; hfl 32,-.
- Kresten, Otto: Zu griechischen Handschriften des **Francisco Torres** SJ. — RHM XII, 1970, 179–196.
- Gioia, Mario: Per una biografia di San Bernardino **Realino** S.J. (1530–1616). — AHSJ XXXIX, 1970, 3–101.
- Schenda, Rudolf: Die protestantisch-katholische Legendenpolemik im 16. Jahrhundert. — AKG LII, 1970, 28–48.

8. Neuere Zeit

- Medlin, William K. — Christos G. Patrinelis: Renaissance influences and religious reforms in Russia. Western and post-Byzantine impacts on culture and education (16th–17th centuries). With a foreword by Steven Runciman. — Genève: Droz 1971. 182 p. = Études de philologie et d'histoire XVIII; sfr 18,—.
- Sceaux, Raoul de, OFM Cap: Histoire des Frères Mineurs Capucins de la Province de Paris (1601–1660). Tome I. — Blois: Ed. Notre-Dame de la Trinité 1970. LXVI, 674 p.; 18 ill.; F 60,—.
- Michel, Walter: Die Theologie des Herborner Professors Johann Heinrich Alsted als Systema harmonicum. — AMrhKG XXII, 1970, 169–186.
- Jacqueline, Bernard: La Sacrée Congrégation «De Propaganda Fide» et la France sous le pontificat de Grégoire XV. — RHE LXVI, 1971, 46–82.
- Haillant, Marguerite: Fénelon et la prédication. — P: Klincksieck 1969. 242 p. = Publications de la faculté des lettres et sciences humaines de Paris-Nanterre A, 6; F 34,—.
- Wagner, Harald: Die ökumenische Bedeutung des Pietismus. — ThGl LXI, 1971, 231–242.
- Kumor, Johannes: Der Trierer Weihbischof Johannes Petrus Verhorst (1688–1708). — AMrhKG XXII, 1970, 187–206.
- Haynes, Renée: Philosopher King. The humanist Pope Benedict XIV. — Lo: Weidenfeld & Nicolson 1970. 246 p.; £ 3,—.
- Garms-Cornides, Elisabeth: Rivalutazione del Settecento — Versuch einer Literaturübersicht. — RHM XII, 1970, 197–278.
- Klingenstein, Grete: Staatsverwaltung und kirchliche Autorität im 18. Jahrhundert. Das Problem der Zensur und der Theresianischen Reform. — Wien: Verl. für Geschichte u. Politik (1970). 234 S. = Schriftenreihe des Instituts für Österreichkunde = Österreich Archiv.
- Evdokimov, Paul: Le Christ dans la pensée russe. — P: Ed. du Cerf (1970). 244 p. = Théologie sans frontières. Série orthodoxe XIV.
- Magnani, Paolo: Gli studi teologici nel seminario di Pavia del 1800 al 1823. (Momenti e problemi di storia della teologia in una chiesa locale). — SC XCVIII, 1970, 259–291.
- Peter, F.: Ignatius Aurelius Feßlers Wertung der Konfessionen in seinen „Ansichten von Religion und Kirchenthum“ (1805). — KiOst XIII, 1970, 133–176.
- Seeberger, Hans: Das Volksschulwesen der Abtei Ottebeuren im 18. Jahrhundert. — SM LXXXI, 1970, 22–144.
- Anderson, H. George: Challenge and change within German protestant theological education during the nineteenth century. — ChH XXXIX, 1970, 36–48.
- Hartl, Friedrich: Franz von Baader. (Leben und Werk. Textauswahl.) — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1971). 346 S. = Wegbereiter heutiger Theologie V; Lw. DM 30,—.
- Hartl, Friedrich: Franz von Baader und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs. — Mchn: Hueber 1970. XXIV, 264 S. = Münchener theologische Studien I, 18 = Münchener Universitätsschriften. Kath.-theol. Fakultät; brosch. DM 38,— [Diss., München]
- Millino Bonaldo, Giuseppe: Il concetto di tradizione in Vincenzo Gioberti. — SP XVII, 1970, 455–493.
- Wiedmann, Franz: Martin Deutinger. (Leben und Werk. Textauswahl.) — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1971). 315 S. = Wegbereiter heutiger Theologie VI; Lw. DM 30,—.
- Cuenta Toribio, José Manuel: El Protestantismo visto por el prelado barcelonés José Domingo Costa y Borrás (1850–1857). Contribución a los orígenes de la segunda reforma española. — AST XLII, 1969, Barc 1970, 271–301.
- (Newman, John Henry:) Newman the Oratorian. His unpublished oratory papers. Ed. with an introductory study on the continuity between his Anglican and his catholic ministry by Placid Murray, OSB. — Dublin: Gill & Macmillan (1969). XXV, 500 p.; sh 80,—.
- Coulson, John: Newman and the common tradition. A study in the language of church and society. — Oxf: Clarendon Pr. 1970. X, 279 p.
- Soetens, Claude: Les catholiques belges et le rapprochement avec les Églises d'Orient dans la seconde moitié du XIX^e siècle. — RHE LXVI, 1971, 83–115.
- Conzemius, Victor: Warum wurde der päpstliche Primat gerade im Jahre 1870 definiert? — Conc VII, 1971, 263–267.
- Brück, Anton Ph.: Briefe des Historikers Cornelius Will (1831–1905) nach Mainz. — AMrhKG XXII, 1970, 283–325.
- Vatikanische Akten zur Geschichte des deutschen Kulturkampfes. Im Auftr. des Deutsch. Histor. Instituts in Rom bearb. von Rudolf Lill. Leo XIII. T. I: 1878–1880. — Tü: Niemeyer 1970. XXIII, 494 S.
- Boudens, R(obrecht), OMI: George Tyrell and Cardinal Mercier. A contribution to the history of modernism. — EglTh I, 1970, 313–351.

9. Neueste Zeit

- Mathy, Helmut: Eine Denkschrift von Leo Just zur Erschließung der Quellen für die neuere deutsche Reichskirchengeschichte (1928). — AMrhKG XXII, 1970, 247–260.
- La Sacra Congregazione per le Chiese Orientali. Nel cinquantenario della fondazione (1917–1967). — (R: Sacra Congreg. per le Chiese Orientali) 1969. 454 p.
- Blondel, Maurice — Joannès Wehrle: Correspondance. I–II. (Extraits.) Annotation par Henri de Lubac, S.J. — P: Aubier Montaigne (1969). 734 p.; F 60,—.
- Horwitz, Rivka: Franz Rosenzweigs's unpublished writings. — JJS XX, 1969, 57–80.
- Barth, Karl: Gesamtausgabe. V: Briefe. Bd I: Karl Barth — Rudolf Bultmann. Briefwechsel 1922–1966. Hrg. von Bernd Jaspert. — Zü: Theolog. Verl. (1971). XII, 376 S.; Lw. DM 26.80.
- Sevilla, Pedro C.: God as person in the writings of Martin Buber. — Manila: Ateneo de Manila Univ. 1970. 170 p. = Logos IV; § 3,—.
- Bäumer, Remigius: Adolf Herte. Seine Verdienste um die Reformationsgeschichtsschreibung. — ThGl LXX, 1970, 374–387.

- Kuske, Martin: Das Alte Testament als Buch von Christus. Dietrich Bonhoeffers Wertung und Auslegung des Alten Testaments. — G6: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 139 S.; kart. DM 21,— [Diss., Rostock]
- Bader, Claudia: Das »Wort Gottes« in Paul Tillichs Theologie. — NZStH XI, 1969, 219–244.
- Lengsfeld, Peter: Symbol und Wirklichkeit. Die Macht der Symbole nach Paul Tillich. — Bild, Wort, Symbol in der Theologie, Wü (1969), 207–224.
- Geenen, J. G., OP: Ecclesia a Sancto Spiritu edocta. Heilige Geest en Heilige Kerk in de transmissie der openbaring volgens de dogmatische constitutie „De divina Revelatione“ van Vatican II. — Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Lumen gentium, 53. Mélanges théologiques. Hommage à Mgr Gérard Philips, Gembloux (1970), 169–199; p. 291–319: Alberigo, Giuseppe: Una cum patribus. La formula conclusiva delle decisioni del Vaticano II; p. 343–380: Grootaers, Jan: Le rôle de Mgr G. Philips à Vatican II. Quelques réflexions pour contribuer à l'étude du dernier Concile.
- Caprile, Giovanni, SJ: Il sinodo dei vescovi. Prima assemblea straordinaria (11–28 ottobre 1969). — (CdV:) Ed. „La Civiltà cattolica“ (1970). 531 p.; Lire 5000.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

- Streit-Dindinger, Streit, [Robert], u. [Johannes] Dindinger: Bibliotheca missionum. Fortges. von Johannes Rommerskirchen u. Josef Metzler. Bd XXVII: Missionsliteratur-Indiens 1910–1946 u. Nachtrag zu B. M. 4–8. — R, Frb/B, Wien: Herder 1970. XV, 613 S. 4^o = Veröffentlichungen des Internationalen Instituts für Missionswissenschaft. Forschung; brosch. DM 62,—.
- Promper, Werner: Literaturbericht. — ZMR LV, 1971, 108–115.
- Crawford, John R.: Protestant missions in Congo, 1878–1969. — Kinshasa: Librairie Évangélique du Congo 1971. 26 p.
- Eggert, Johanna: Missionsschule und sozialer Wandel in Ostafrika. Der Beitrag der deutschen evang. Missionsgesellschaften zur Entwicklung des Schulwesens in Tanganyika 1891–1939. — (Blf:) Bertelsmann Univ.-Verl. (1970). 334 S. mit Ktn = Freiburger Studien zu Politik und Gesellschaft überseeischer Länder X; kart. DM 29,— [Diss., Freiburg/B]
- Jong, J. A. de: As the waters cover the sea. Millennial expectations in the rise of Anglo-American missions (1640–1810). — Kampen: Kok 1970. VIII, 245 p.; hfl 15.75.
- Trenkenshuh, Frank, OSC: Profile: a people, a mission, a bishop. Memorial brochure for Alphonse Sowada, O.S.C., Bishop of Agats-Asmat, Irian Barat, Indonesia. — Hastings, Nebraska: Crosier Mission Office 1971. 36 p.
- Debruyne, Léon: Le païen? Le salut? Questions posées au décret Ad Gentes, aux théologiens, aux missionnaires. — Lv: Eglise Vivante 1971. 142 p. = Documents et recherches; FB 120.
- Hacker, Paul: The christian attitude toward non-christian religions. — ZMR LV, 1971, 81–97.
- Hoffmann, Gerhard: Die Krise der Weltmission. Eine Krise zum Tode oder eine Krise zum Leben? — Evangelische Mission. Jahrbuch 1971, 19–45.
- Neill, Stephen: Call to mission. — Phil: Fortress Pr. 1970. V, 113 p.
- Thomas, M. M.: Salvation and humanization. — Madras: Christian literature Society 1971. 64 p.; Rs 3.95.
- Die Katechisten. — Brux: Pro Mundi Vita 1971. 36 S. = Pro Mundi Vita XXXVI.
- Mukendi, Placide: La Jamaa et son avenir. — RCIA XXVI, 1971, 142–168.
- Aid to theological education continued: Asia, Africa, Latin America. A report from the T. E. F. 1968–69. — Lo: World Mission and Evangelism 1970. 51 p.
- Beckers, Gerhard: Religiöse Faktoren in der Entwicklung der süd-afrikanischen Rassenfrage. — Mchn: Fink 1969. 169 S. = Münchener Universitäts-Schriften. Reihe der Philosophischen Fakultät VII; DM 28,—.
- Burgess, Andrew S. [Ed.]: Lutheran Churches in the Third World. — Minneapolis: Augsburg Publ. House 1970. 176 p.; \$ 3.95.
- Câmara, Hélder: Es ist Zeit (Pour arriver à temps, dt.). — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1970). 183 S. = Mutige Bücher; kart. DM 9.80.
- Câmara, Hélder: Die Spirale der Gewalt (Spirale de violence, dt.). — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1970). 61 S. = Reihe X; kart. DM 4,—.
- Compte rendu de mission. — P: Société des Missions Étrangères de Paris 1970. 180 p.
- Gillès de Pélichy, Alexandre, OSB: L'Eglise et les Philippines. — RyMde XLIV, 1970, 155–176.
- Laurentin, René: Flashes sur l'Extrême-Orient. — P: Ed. du Cerf 1971. 288 p.; F 21,—.
- Lepargneur, Hubert, OP: Ethnocide et mission. — EglViv XXIII, 1971, 124–138.
- Menzel, Gustav: Zum Anteil der Mission an der Entwicklung der Rassenfrage. — Rasse, Kirche und Humanum. Ein Beitrag zur Friedensforschung... (Gü 1969), 257–270.
- Vallier, Ivan: Catholicism, social control, and modernization in Latin America. — Englewood Cliffs/N.J.: Prentice Hall 1970. X, 172 p.
- Vernooij, J., CSSR: Werkelijkheid en toekomstvisie van de pastorale verzorging van de mens in Suriname. — MissWerk L, 1971, 72–92.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

- Types of redemption. Contributions to the theme of the study-conference held at Jerusalem 14th to 19th July 1968. Ed. by R. J. Zwi Werblowsky and C. Jouco Bleeker. — Leid: Brill 1970. VI, 261 p. = Supplements to Numen XVIII; hfl 52,—.
- Hidding, K. A. H.: Polytheisme en monotheïsme. — NThT XXIV, 3, 1970, 161–170.

- Mitchell, Robert Cameron: Towards the sociology of religious independency. — *Journal of religion in Africa* III, 1970, 2–21.
- Jacobsohn, Helmuth: Der altägyptische, der christliche und der moderne *Mythos*. — *Tradition und Gegenwart* = *Eranos* 37 XXXVII, 1968, Zü 1970, 411–448.
- Dijk, J. van: Les contacts ethniques dans la Mésopotamie et les syncrétismes de la religion sumérienne. — *Syncretism*. Based on papers read at the symposium on cultural contact, meetings of religions. *Syncretism held at Åbo on the 8th–10th of September, 1966*, Stockh (1969), 171–206; S. 207–227: Bergman, Jan: Beitrag zur Interpretatio Graeca: Ägyptische Götter in griechischer Übertragung.
- Schuon, Frithjof: *Dimensions of Islam*. — Lo: Allen & Unwin 1970. 167 p.; sh 35,–.
- Paret, Rudi: Der *Koran*. Kommentar und Konkordanz. — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1971). 559 S.; Lw. DM 98,–.
- Caspar, Robert, PB: L'homme selon le Coran. — Man, culture and religion. *Studies in religious anthropology* = *Studia missionalia* XIX, R 1970, 255–268; p. 269–289: McCarthy, Richard J., SJ: The thirsty generation: Islamic answer; p. 291–300: Donohue, John J., SJ: Religion and life: an Islamic approach; p. 301–314: Maly, Eugene H.: Man and nature in the Old Testament.
- Rosenthal, Franz: Knowledge triumphant. The concept of knowledge in medieval Islam. — Leid: Brill 1970. X, 356 p.; hfl 64,–.
- Landmann, Georg, SVD: Zur Gnadenvorstellung im *Hinduismus*. — ZMR LIV, 1970, 101–111.
- Kippenberg, Hans G.: Versuch einer soziologischen Verortung des antiken *Gnostizismus*. — *Numen* XVII, 1970, 211–231.
- Chang, Tsung-Tung: Der Kult der Shang-Dynastie im Spiegel der Orakelschriften. Eine paläograph. Studie zur Religion im *archaischen China*. — Wiesb: Harrassowitz 1970. 331 S. = Veröffentlichungen des ostasiatischen Seminars der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt/Main B, 1; brosch. DM 58,– [Diss., Frankfurt/Main]
- Graham, A(ngus) C(harles): Chuang-Tzu's essay on seeing things as equal. — *History of religions* IX, 1969/70, 137–159.
- Stein, R. A.: Illumination subite ou saisie simultanée. Note sur la terminologie chinoise et tibétaine. — RHR CLXXIX, 1971, 3–30.
- Tamburello, Adolfo: »Taoism« in *Japan*. — *Antaios* XII, 2, 1970, 125–139.
- Gerbert, Martin: Religionen in *Brasilien*. Eine Analyse der nicht-kath. Religionsformen und ihrer Entwicklung im sozialen Wandel der brasilian. Gesellschaft. — B: Colloquium-Verl. 1970. 125 S. = Bibliotheca Iberoamericana XIII; brosch. DM 14,–.
- Murphree, Marshall W.: Christianity and the Shona. — Lo: Athlone Pr.; NY: Humanities Pr. 1969. VIII, 200 p. = London School of Economics. Monographs on social anthropology XXXVI; sh 40/–.
- Wilpert, Clara B[arbara]: Kosmogonische Mythen der *australischen* Eingeborenen. Das Konzept der Schöpfung u. Anthropogenese. — (Mchn: Renner in Komm.) 1970. II, 380 S.; kart. DM 20,– [Diss., Köln]

VI. Religionsphilosophie

- Pötscher, Walter: Strukturprobleme der aristotelischen und theophrastischen Gottesvorstellung. — Leid: Brill 1970. XIV, 150 S. = *Philosophia antiqua* XIX; hfl 48,–.
- Roloff, Dietrich: Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zum seligen Leben. Untersuchung zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott. — B: de Gruyter 1970. VI, 243 S. = Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte IV; Lw. DM 64,– [Diss., Münster]
- Moreau, Joseph: *Plotin* ou la gloire de la philosophie antique. — P: Vrin 1970. 221 p. = Bibliothèque d'histoire de la philosophie.
- Brontesi, Alfredo: L'incontro misterioso con Dio. Saggio sulla teologia affermativa e negativa nello *Pseudo-Dionigi*. Note di una lettura. — (Brescia:) Morcelliana (1970). 165 p.; Lire 4000.
- Bissinger, Anton: Die Struktur der Gotteserkenntnis. Studien zur Philosophie Christian Wolffs. — Bonn: Bouvier 1970. XVIII, 342 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik LXIII; kart. DM 48,– [Diss., Tübingen]
- Di Napoli, Giovanni: Tommaso *Campanella* e le confessioni della sua incredulità giovanile. — *Euntes docete* XXII, 1970, 111–148.
- Hegel and the philosophy of religion. The Wofford symposium. Ed., and with introduction by Darrel E. Christensen. In celebration of the bicentennial of birth of Hegel, 1970. — The Hague: Nijhoff 1970. XVIII, 300 p.; hfl 37,45.
- Clair, André: L'homme malade et la santé comme tâche, selon *Kierkegaard*. — RSPHTh LIV, 1970, 489–515. 619–635.
- Hummel, Gert: Die Sinnlichkeit der Gotteserfahrung. Ludwig *Feuerbachs* Philosophie als Anfrage an die Theologie der Gegenwart. — NZSPH XII, 1970, 44–62.
- Koch, Traugott: Revolutionsprogramm und Religionskritik bei Karl *Marx*. — ZThK LXVIII, 1971, 53–81.
- Gibbons, Alan: Religion und Sprache. Ein Untersuchung über Rudolf *Ottos* Buch *Das Heilige*. — Bern, Mchn: Francke (1970). 111 S.; sfr 10,80.
- Smith, William A.: Giovanni *Gentile* on the existence of God. — Lv: Nauwelaerts; P: Béatrice-Nauwelaerts 1970. 138 p. = Philosophical questions. Series VII; FB 350,–.
- Virgoulay, René: La méthode d'immanence et l'encyclique Pascendi. Incidences de la crise moderniste sur la pensée *blondélienne*. — RSR LVIII, 1970, 429–454.
- Wilhelmsen, Frederick D.: Metaphysics as creativity. — *Thomist* XXXIV, 1970, 369–386; p. 387–422: Cahalan, John C.: Analogy and the disrepute of metaphysics.
- Gibson, A. Boyce: Theism and empiricism. — Lo: SCM Pr. 1970. VIII, 280 p. = Library of philosophy and theology; sh 50,–.
- Dalldorf, Andrea: Intorno al tomismo essenziale. — DTh LXXIV (XCII), 1971, 56–65.

- Piclin, Michel: La notion de *transcendance*. Son sens, son évolution. — (P:) Colin 1969. 300 p.; F 70,–.
- Iammerone, Luigi, OFMConv: Il valore metafisico delle *cinque* vie tomistiche. — R: Miscellanea Franciscana 1970. IV, 296 p.; £ 4000.
- Leahy, Louis: Chemins de l'esprit vers l'être. Essai sur l'existence de Dieu. Préface de Fernand Dumont. — Brux, P: Desclée [&] de Brouwer; Montr: Ed. Bellarmine 1969. 238 p. = Essais pour notre temps. Section de philosophie XI; F 33,50.
- Ogiermann, Helmut, SJ: Via prima. — ThPh XLVI, 1971, 161–194.
- Liverziani, Filippo: L'eclissi del Dio vivente. — Bologna: Patron (1969). 206 p. = Scienze filosofiche XIV; Lire 2900.
- Pascual de Aguilar, Juan Antonio, OSB: La dimensión religiosa del *ateísmo* contemporáneo. — Studium X, 1970, 241–291.
- Fabro, Cornelio: *Antropologia* esistenziale e metafisica tomistica. — De homine. *Studia hodiernae anthropologiae*. (Acta VII congressus Thomistici internationalis). Vol. I, R 1970, 105–119; p. 120–142: Giacom, Carlo: Immaginazione e intelligenza nell'uomo.
- Müller-Markus, Siegfried: Wo die Welt nochmal beginnt. Moderne Physik und die Möglichkeit des Glaubens. — Olten, Frb/B: Walter-Verl. (1970). 336 S.; Lw. DM 22,–.

VII. Fundamentaltheologie

- Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen. Hrsg. u. eingeleitet von Gerhard Sauter. — Mchn: Kaiser 1971. 356 S. = Theologische Bücherei XLIII; kart. DM 26,50; S. 325–334: Auswahlbibliographie der Diskussion auf evangelischer Seite seit 1900; S. 335–339: Auswahlbibliographie der Diskussion auf kath. Seite seit 1923.
- Hummel, Gert: Theologie als Hermeneutik der christlichen Religion. Zum Selbstverständnis einer Wissenschaft. — NZStH XIII, 1971, 44–57.
- Hemmer, Jarl: Theologie und moderne Wissenschaft. — NZStH XII, 1970, 165–174.
- Liedke, Gerhard: Zur Aufgabe der Theologie im Rahmen der Wissenschaften. — Theologie als Wissenschaft in der Gesellschaft. Ein Heidelberger Experiment, Gö (1970), 55–66.
- Hidding, K. A. H.: Godsdienstfenomenologie als apologie. — NThT XXV, 1971, 121–136.
- Lessing, Eckhard: Die Bedeutung des *religiösen Apriori* für wissenschaftstheoretische Überlegungen. — EvTh XXX, 1970, 355–367.
- Joseph de Sainte Marie, OCD: Théologie de l'histoire et philosophie de l'intelligence. Conditions préliminaires indispensables pour la réflexion théologique aujourd'hui. — ECarm XX, 1969, 320–350.
- Howe, Leroy T.: The scope of philosophical theology. — *Journal of religion* LI, 1971, 103–124.
- Dewart, Leslie: Religion, language and truth. — NY: Herder and Herder 1970. 174 p.; \$ 5,95.
- Micskey, Koloman: Entstehungsproblematik, Grundeinsichten und systematisch-theologische Bedeutung der *Semantik*. — KuD XVI, 1970, 153–170.
- Kasper, Walter: Was heißt eigentlich *christlich*? — Die Kirche im Wandel der Gesellschaft, Wü (1970), 87–101.
- Thielicke, Helmut: Und wenn Gott wäre. Reden über die Frage nach *Gott*. — Stu: Quell-Verl. (1970). 273 S.; Lw. DM 19,80.
- Borucki, Bruno: Der wirkliche Gott und seine Offenbarung. — Rgb: Habel (1971). 294 S.; Lw. DM 19,80.
- Gherardini, Brunero: *Rivelazione e fede*. — Div XV, 1971, 5–19.
- Jongeneel, Jan Arie Bastiaan: Het redelijke geloof in *Jezus Christus*. Een studie over de wijsbegeerte van de verlichting. The rational belief in Jesus Christ. A study of the philosophy of the enlightenment. — Wageningen: Veenman en Zonen 1971. 291 blz.
- Schäfer, Rolf: Jesus und der Gottesglaube. Ein christologischer Entwurf. — Tü: Mohr 1970. 162 S.; kart. DM 12,–.

VIII. Dogmatik

- Martínez, Pedro de Alcántara, OFM: Poligenismo y doctrina católica sobre el *pecado original*. — El pecado original. XXIX Semana española de teología (Madrid, 15–19 sept. 1969), Madr 1970, 215–232; p. 425–461: Cordero Pando, Jesús, OP: La naturaleza del pecado original. Ensayo de formulación teológica.
- Salguero, José, OP: Pecado original y poligenismo. — CTom XCVI, 1969, 553–612.
- Hulsbosch, A., OSA: *Christus*, de scheppende wijsheid van God. — TTh XI, 1971, 66–76; p. 76–77: Summary: Christ, the creative wisdom of God.
- Heron, A. I. C.: 'Who proceedeth from the Father and the Son.' The problem of the *Filioque*. — SJTh XXIV, 1971, 149–166.
- Philips, G(érard): La Vierge au II^e Concile du Vatican et l'avenir de la mariologie. — Maria. Études sur la Sainte Vierge. T. VIII, P 1971, 41–88.
- Müller, Alois: *Marias* Stellung und Mitwirkung im Christusergehnis. — *Mysterium salutis* III/2, Eins/Zü/Köln (1969), 393–510.
- Salgado, Jean-Marie, OMI: La maternité spirituelle de la très Sainte Vierge Marie. Bilan actuelle. — EphMar XX, 1970, 281–349.
- Koster, M. Dominikus, OP: Volk Gottes im Werden. Gesammelte Studien. Hrsg. von Hans-Dieter Langer, OP, und Otto Hermann Pesch, OP. — Mz: Grünewald-Verl. (1971). X, 278 S. = Walberberger Studien. Theologische Reihe VII; Lw. DM 29,–.
- Collantes, Justo: La estructura de la Iglesia. — Granada: Facultad de Teología 1969. 437 p. = Lecturas de teología IV; pes 142,–.
- Leuba, Jean-Louis: L'*infaillibilité*, nécessité de la foi et problème de la raison. — L'*infaillibilité*. Son aspect philosophique et théologique. Actes du colloque... Rome, 5–12 janvier 1970... (P 1970), 209–219; p. 271–282: Breton, Stanislas: »Lumen naturae« et

- «Lumen gratiae» dans le concept théologique d'infailibilité; p. 283–294: Agazzi, Evandro: Foi dans le verbe ou foi dans la proposition?
- Schillebeeckx, Edward: Theologie des kirchlichen Amtes. – Diakonia. Der Seelsorger I, 1970, 147–160.
- Espeja, Jesús, OP: Estructura del sacerdocio según los caracteres sacramentales. – El sacerdocio de Cristo y los diversos grados de su participación en la Iglesia. XXVI Semana española de teología. Coloquio teológico internacional, (Madrid, 19–25 sept. 1966, Madr 1969, 273–294; p. 295–316: Ordoñez Márquez, Juan: Distinción teológica existencial entre sacerdocio comunitario y sacerdocio ministerial; p. 317–344: Fuster, Sebastián, OP: La confirmación y el sacerdocio de los fieles.
- Appleyard, J. A., SJ: How does a sacrament «cause by signifying»? – ScE XXIII, 1971, 167–200.
- Larrabe, José Luis: Sentido salvífico y eclesial del carácter sacramental. Dios caracteriza a los suyos. – EE XLVI, 1971, 5–33.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

- Jaekle, Erwin: Die Osterkirche. – Stu: Klett (1970). 316 S.; DM 28.–
- Waldenser. Geschichte und Gegenwart. Mit Beitr. von Vlado Vinay, Tullio Vinay, J. Alberto Soggin u. Hans-Jürgen Quest. Eingel. u. hrsg. von Wolfgang Erk. – Ffm: Lembeck 1971. 262 S.; kart. DM 16,80.
- Smolik, Josef: Der ökumenische Beitrag des J. A. Comenius. – CV XIII, 1970, 57–73.
- May, Georg: Interkonfessionalismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. – Pad: Schöningh 1969. 124 S.; kart. DM 12,80.
- Stratmann, Hartmut: Kein anderes Evangelium. Geist und Geschichte der neuen Bekenntnisbewegung. – (Hbg:) Furche (1970). 199 S.
- Yannaras, Christos: La théologie en Grèce aujourd'hui. – Istina XV, 1971, 131–150; ~ p. 151–167: L'Orthodoxie et l'Occident.
- Fernau, Friedrich-Wilhelm: Die Ostkirche im Vorfeld ihres Konzils. Konstitutionelle Gegenwartsprobleme der Orthodoxie. – OekRu XX, 1971, 140–157.
- Harakas, Stanley: Creed and confession in the Orthodox Church. – JEST VII, 1970, 721–743.
- Christian confidence. Essays on a declaration of faith of the Congregational Church in England and Wales. [By] W. A. Whitehouse [e. a.] – Lo: SPCK 1970. 176, 47 p. = Theological collections XIV.
- Söll, Georg: Der Dogmenbegriff außerhalb der katholischen Kirche. – Sales XXXII, 1970, 455–475.
- Harkianakis, Stylianos: Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben? – Conc VII, 1971, 284–287; S. 287–288: Evdokimov, Paul: Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben? Russisch-orthodoxe Antwort; S. 290–292: Allchin, Arthur: Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben? Anglikanische Antwort; S. 292–295: Ott, Heinrich: Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben? Protestantische Antwort; S. 295–298: Häring, Hermann: Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben? Versuch einer katholischen Antwort.
- Eucharist and ministry: A Lutheran-Roman catholic statement. – ThSt XXXI, 1970, 712–734.
- Abendmahl und Abendmahlsgemeinschaft. (Gemeinsamer Bericht der Münchener ökumenischen Seminare unter Leitung von Heinrich Fries und Wolfhart Pannenberg.) – UnSa XXVI, 1971, 68–88.
- Sá, R. de, OP: Het gesprek tussen islam en christendom. – CO XXIII, 1971, 89–108; p. 108: Sommaire: Le dialogue islam-chrétien.
- Aptheker, Herbert: The urgency of marxist-christian dialogue. – NY: Harper & Row 1970. 196 p.; \$ 6,95.
- Ökumenisch handeln – mit halber Kraft? Testfall Synode. Thesen: Peter Lengsfeld. Stellungnahmen: Kurt Scharf, Johannes Neumann, Hans-Heinrich Wolf, Eduard Stakemeier, Manfred Plate. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1971). 140 S. = Kirche im Gespräch; DM 10.–
- Santos, Angel: Chiesa cattolica e movimento ecumenico. – Oikumenikon, A. XI = Vol. I, 1971, 215–241.
- Willebrands, Jan und Heinrich Ott: Christus, Zeichen und Ursprung der Einheit in einer geteilten Welt. Referate. – (Zü, Eins, Köln: Benziger; (Zü) Zwingli-Verl. (1970). 55 S.; kart. DM 5,80.
- Hocken, Peter: Bilateral or multilateral? A pressing ecumenical problem for the Roman Catholic Church. – One in Christ VI, 1970, 496–524.

X. Moraltheologie

- Beutter, Friedrich: Die Eigentumsbegründung in der Moraltheologie des 19. Jahrhunderts. (1850–1900). – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1971. 176 S. = Abhandlungen zur Sozialethik III; kart. DM 18.– [Habil.-Schrift, Freiburg/B]
- Bourke, Vernon J.: Recent trends in ethics. – NewSchol XLIV, 1970, 396–425.
- Trillhaas, Wolfgang: Ethik. 3., neubearb. u. erw. Aufl. – B: de Gruyter 1970. XVIII, 578 S. = de Gruyter-Lehrbuch; DM 42.–
- Ward, Keith: Ethics and christianity. – Lo: Allen & Unwin; NY: Humanities Pr. (1970). 290 p. = Muirhead library of philosophy.
- Milhaven, John Giles: Toward a new catholic morality. – Garden City: Doubleday 1970. 240 p.; & 5,95.
- McDonagh, Enda: Towards a christian theology of morality. – IThQ XXXVII, 1970, 187–198; XXXVIII, 1971, 3–20.
- Shinn, Roger L.: Theological ethics: Retrospect and prospect. – Theology and church in times of changing..., Phil (1970), 117–141.
- Trillhaas, Wolfgang: Spaltung und Einheit der Ethik. – NZStH XIII, 1971, 1–21.
- Quarello, Erdo: Per il superamento dei «conflitti di coscienza». – Sales XXXIII, 1971, 126–153.
- Rotter, Hans, SJ: Die Geistbeseelung im Werden des Menschen. – ZkTh XCIII, 1971, 168–181.

- Rinzema, J.: Alternatieven voor de monogamie? – Gereformeerd theologisch tijdschrift LXXI, 1971, 18–33.
- Messner, Johannes: Ehemoral und Entscheidungsethik. – Hochland LXII, 1970, 1–19.
- Ruff, Wilfried, SJ: Organverpflanzung. Ethische Probleme aus katholischer Sicht. – Mchn: Goldmann (1971). 178 S. = Das Wissenschaftliche Taschenbuch. Abt. Medizin; kart. DM 22.–
- Die Humanisierung der Sexualität. – Conc VI, 1970, 373–381.
- Valsecchi, Ambrogio: Régulation des naissances (Regolazione delle nascite, franz.) Dix années de réflexions théologiques. – Gembloux: Duculot (1970). 202 p. = Recherches et synthèses. Section de morale V; FB 300.–
- Antweiler, Anton: Über den Schutz des Lebens. Zum § 218 des Stragesetzbuches. – ThGl LXI, 1971, 180–201.
- Koschorke, Martin: Legalisierung der Abtreibung – ja oder nein? Sozialethische Überlegungen. – Wege zum Menschen XXIII, 1971, 156–177.
- Troisfontaines, R(oger), SJ: Faut-il légaliser l'avortement? – NRTh, A. CIII = T. XCIII, 1971, 489–512.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

- Bibliographia internationalis spiritualitatis. A Pont. Instituto Spiritualitatis O.C.D. edita. II: 1967. – R: Ed. del Teresianum 1970. 468 p.; Lire 4500.
- Ferrari, Leo C.: The mystical tree in the Western christian tradition. – CV XIV, 1971, 1–12.
- Bavaria Sancta. Zeugen christlichen Glaubens in Bayern. Hrsg. von Georg Schwaiger. Bd I. – Rgb: Pustet (1970). 432 S.; Lw. DM 32.–
- Atallah, Simon: Monachismo maronita: interrogativi e prospettive. – StudFranc LXVII, 1970, 251–293.
- Guth, Klaus: Guibert von Nogent und die hochmittelalterliche Kritik an der Reliquienverehrung. – Augsb: Winfried-Werk in Komm. 1970. XIX, 154 S. = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige. Erg.-Bd XXI; brosch. DM 23,40 [Diss., Würzburg]
- Catena, Claudio, OCarm: Le Carmelitane. Storia e spiritualità. – R: Institutum Carmelitanum 1969. LXVI, 491 p., 16 tav. = Textus et studia historica Carmelitana IX; Lire 6200.
- Klauck, Hans-Josef, OFM: Der Bruch zwischen Theologie und Mystik. – FStudien LII, 1970, 53–69.
- Mendizábal, Miguel: La pobreza, virtud apostólica, según san Ignacio. – Manresa XLII, 1970, 203–222.
- Ricard, Robert: Le Traité de l'oraison du bienheureux Simón de Rojas. – RAM XLVI, 1971, 25–44.
- Frutaz, Amato Pietro: Inviti di Pio XI alla santità. – Pio XI nel trentesimo della morte, Mil 1970, 409–472.
- Heilige gestern, Heiligkeit heute (Saints d'hier et sainteté d'aujourd'hui, dt.) [Von] Jean-François Six, Roger Schutz [u. a.] – Wien Linz, Passau: Veritas-Verl. [1970]. 271 S.; ÖSch 72.–
- Wiederkehr, Dietrich, OFMCap: Variable Konstanten christlicher Spiritualität. – Lebendiges Zeugnis H. 3/4, 1970, 45–59.
- O'Meara, Thomas F., OP: Holiness and radicalism in religious life. – NY: Herder and Herder 1970. XI, 157 p.; \$ 4,95.
- Lotz, Johannes B., SJ: Die Stufen der Liebe. Eros, Philia, Agape. – Ffm: Knecht (1971). 241 S.; Lw. DM 19,80.
- Bernard, Charles André, SJ: Profils éthiques en spiritualité. – Gr LII, 1971, 65–92; p. 93: Summary: Ethical profiles in spirituality.
- Müller, Gotthold: Über den Begriff der «Mystik». – NZStH XIII, 1971, 88–98.
- Bandera, Armando, OP: Recent church teaching on religious profession: temporary or perpetual? – Thomist XXXIV, 1970, 584–635.
- Bandera, Armando, OP: Vida religiosa y comunidad eclesial. – CTom XCVII, 1970, 177–217.
- Kietzig, Ottfried: Die kirchliche Frömmigkeit in den evangelischen Gemeinden des Niederrheins. Ein phänomenolog.-psycholog. Versuch zum Verständnis volkskirchl. Problematik. – Düs: Verl. Presseverband d. Evang. Kirche im Rheinland 1971. 108 S. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte XXXIX; DM 9,60.
- Hasenfuss, Josef: Kirche und Volksglaube in religionsgeschichtlich-soziologischer Sicht. – Volkskultur und Geschichte. Festgabe für Josef Dünninger zum 65. Geburtstag, B 1970, 366–383.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

- Christlicher Friede und Weltfriede. Geschichtliche Entwicklung und Gegenwartsprobleme. Hrsg. v. Alexander Hollerbach und Hans Maier. – Pad: Schöningh 1971. 146 S. = Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft. Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft. N. F. VIII; kart. DM 12.–
- Menschen im Entscheidungsprozeß. [Hrsg. von] Alfred Klose [und] Rudolf Weiler. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1971). 415 S. = Sozialethik und Gesellschaft; Lw. DM 36,20 –; S. 397–402: Zsifkovits, Valentin: Bibliographie Johannes Messners (1961–1970).
- Berger, Peter L.: Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz (A rumor of angels. Modern society and the rediscovery of the supernatural, dt.) – (Ffm:) Fischer (1970). 135 S.; Pp. DM 12.–
- Osuna, Antonio, OP: Pervivencia del pensamiento yusnaturalista clásico. – CTom XCVII, 1970, 3–73. 219–265.
- Ambrosetti, Giovanni: Diritto naturale cristiano. Profili di metodo, di storia e di teoria. – R: Studium 1970. 244 p.
- Leinweber, Adolph: Nachtrag zu: Gibt es ein Naturrecht? Beiträge zur Grundlagenforschung der Rechtsphilosophie. – B: de Gruyter 1970. S. 221–304 = Hamburger Rechtsstudien LIII; kart. DM 9.–
- Ermecke, Gustav: Die Bedeutung von Soziologie für Kirche, Theologie, Verkündigung. – ThGl LXI, 1971, 25–38; ~ Die Theologie im

- Zusammenwirken mit den Sozialwissenschaften. — TrThZ LXXIX, 1970, 124–134.
- Coste, René: L'Église et l'avènement de la société industrielle. — NRTTh. A. CII = T. XCII, 1970, 849–874.
- Rijk, Martien: Die Rolle des Vaters in der heutigen Kultur. — Conc VII, 1971, 304–314.
- Glatzel, Norbert: Die Rolle des Priesters in der Leistungsgesellschaft. — JbChrSozWiss XII, 1971, 163–183; S. 185–204: Werners, Hans: Priestergruppen, Konzeptionen und Erfahrung; S. 205–213: Ermecke, Gustav: Gruppenbildungen, Parteien und Parteien in der Kirche.
- Neal, Marie Augusta: A theoretical analysis of renewal in religious orders in the U.S.A. — SocComp XVIII, 1971, 7–25; p. 27–44: Servais, Emile et Francis Hambye: Structure et signification. Problème de méthode en sociologie des organisations claustrales; p. 45–64: Hill, Michael: Typologie sociologique de l'ordre religieux; p. 65–84: O'Connell, John J., SJ: The integration and alienation of religious to religious orders; p. 85–100: Treece, James William, Jr.: Theories on religious communal development; p. 101–115: Weigert, Andrew J.: An emerging intellectual group within a religious organization. An exploratory study of change.
- Schipperges, Karl-Josef: Die Lehre von der Volkssouveränität in der christlichen Tradition. — NO XXV, 1971, 21–38.
- Eisenstadt, Samuel Noah: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Eine analytische und vergleichende Darstellung. — Opladen: Westdeutscher Verl. 1971. 58 S.; kart. DM 6,80.
- Strunk, Reiner: Politische Ekklesiologie im Zeitalter der Revolution. — (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünwald (1971). 328 S. = Gesellschaft und Theologie. Systemat. Beiträge V; kart. DM 20,— [Diss., Tübingen]
- Vallier, Ivan: Catholicism, social control, and modernization in Latin America. — (Englewood-Cliffs/N.J.: Prentice-Hall 1970.) IX, 172 p. = Modernization of traditional societies series.
- García Estébanez, Emilio: El bien común y la moral política. — Barc: Herder 1970. 180 p. = Studia Helvetica Friburgensia.
- Llinares, José A., OP: Teología y política. — CTom XCVII, 1970, 369–406.
- Sturm, Douglas E.: Aspects of the interpenetration of religion and politics. — Theology and church in times of changing..., Phil (1970), 143–175.
- Christensen, William N. — John King-Farlow: Aquinas and the justification of war: Establishmentarian misconstructions. — Thomist XXXV, 1971, 94–112.
- Schmolke, Michael: Zur Reform des kirchlichen Pressewesens. — JbChrSozWiss XII, 1971, 71–94.
- Roos, Lothar: Ordnung und Gestaltung der Wirtschaft. Grundlagen und Grundsätze der Wirtschaftsethik nach dem 2. Vatikan. Konzil. — Köln: Bachem (1971). 190 S. = Veröffentlichungen der Kath. Sozialwissenschaftl. Zentralstelle Mönchengladbach; kart. DM 17,80.

XIII. Kirchenrecht

- Chodorow, Stanley A.: Magister Gratian and the problem of "Regnum" and "Sacerdotium". — Tr XXVI, 1970, 364–381.
- Corecco, Eugenio: Il sacerdote ministro del matrimonio? Analisi del problema in relazione alla dottrina della inseparabilità tra contratto e sacramento, nei lavori preparatori del Concilio Vaticano I. — SC XCVIII, 1970, 343–372. 427–476.
- Entscheidungen in Kirchensachen seit 1946. Bd VII: (1964–1965). — B: de Gruyter 1970. XI, 384 S.; kart. DM 78,—.
- Baldanza, Giuseppe: L'incidenza della teologia conciliare nella riforma del diritto canonico. — MonEcll XCV, 1970, 264–289; p. 290–314: Colagiovanni, Emilio: L'integrazione della sociologia e della teologia nel diritto canonico.
- Huizing, Peter, SJ: Kirche und Staat im öffentlichen Recht der Kirche. — Conc VI, 1970, 586–590; S. 590–593: Corral, Carlos: Die Religionsfreiheit in den Staatsverfassungen.
- Aymans, Winfried: Das synodale Element in der Kirchenverfassung. — Mchn: Hueber 1970. XXXIX, 389 S. = Münchener theologische Studien III, 30 = Münchener Universitätsschriften. Kath.-Theol. Fakultät; brosch. DM 50,— [Habil.-Schrift, München]
- Neumann, Johannes: Synodale und kollegiale Elemente im geltenden lateinischen Kirchenrecht. — WoWa XXVI, 1971, 3–18.
- Robleda, Olysius, SJ: Iurisdictio — officium ecclesiasticum. — PerRMCL LIX, 1970, 661–689.
- Zeliauskas, Giuseppe: La giurisdizione personale nella dottrina e nella prassi canonica (Rilevi storico-dottrinali). — Sales XXXII, 1970, 373–405.
- Tabera, Arturus, CFM: De notione et conceptu status religiosi sub aspectu iuridico. — Acta conventus internationalis canonistarum, Romae diebus 20–25 mai 1968 celebrati, (CdV) 1970, 359–375; p. 376–392: Stickler, Alphonsus M., SDB: De notione et conceptu status religiosi sub aspectu historico; p. 393–425: Boni, Andreas, OFM: Discrimen inter professionem sollemnem et simplicem in statu religioso; p. 426–455: Castaño, Iosephus M.F., OP: De elementis quae iuxta doctrinam Concilii Vaticani II statum religiosum constituunt; p. 456–459: Lesage, Germanus, OMI: De collegialitate in regime ordinario religiosorum. (Compendium); ~ p. 460–472: La collegialité dans le gouvernement ordinaire des religieux.
- Funk, José, SVD: Anotaciones al Motu proprio "Matrimonia mixta". — REDC XXVI, 1970, 359–395.
- Le lien matrimonial. Colloque du Cerdic, Strasbourg, 21–23 mai 1970. Publié par René Metz et Jean Schlick. — Strasbourg: Cerdic 1970. 242 p. = Hommes et Eglise I; [cfr.:] RDC XXI, 1971, 1–242.
- Voeltzel, René: Le lien matrimonial en climat protestant. — Le lien matrimonial. Colloque du Cerdic, Strasbourg, 21–23 mai 1970...,
- Strasb 1970 (= RDC XXI, 1971), 149–179; p. 180–197: Méliat, Elie: Le lien matrimonial à la lumière de la théologie sacramentale et de la théologie morale de l'Église orthodoxe; p. 198–234: Gerhartz, Johannes Günter, SJ: L'indissolubilité du mariage et sa dissolution dans la problématique actuelle. A la recherche du fondement de l'indissolubilité juridique absolue du mariage sacramentel consommé.
- Wojnar, Melitius M., OSBM: Legal relationship and guardianship as matrimonial impediments. — Iurist XXX, 1970, 343–355. 456–497.
- Lesage, Germain, OMI: Physic impotence, a defect of consent. — StCan IV, 1970, 61–78.
- Martínez Cabero, Mateo: El fiscal en la acusación del matrimonio. — REDC XXVI, 1970, 501–544.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

- Schurr, Viktor: Pastoraltheologie im 20. Jahrhundert. — Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bd III, Frb/B/Bas/Wien (1970), 371–435.
- Haes, P. de: Wat is pastoraal? — Collationes I, 1971, 108–122.
- Zeitgerechte Seelsorge. — B u. Hbg: Lutherisches Verlagshaus 1971. 140 S. = Missionierende Gemeinde XX; kart. DM 9,80.
- Lehmann, Karl: Zur Theologie der Gemeindeleitung. — Pastoraltheologische Informationen [II.] 1970, Mz 1970, 2–31.
- Bommer, Josef — Gion Condrau: Schuld und Sühne. — (Zü:) NZM Buchverl.; (Wü:) Echter Verl. (1970). 78 S.; kart. DM 7,80.
- Zum Thema Buße und Bußefeier. [Von] Adolf Exeler [u.a.]. — Stu: KBW (1971). 164 S.; kart. DM 13,— [enth.:] S. 9–20: Zum Thema Buße. Eine Stellungnahme des Freckenhorster Kreises vom Mai 1970; S. 21–36: Exeler, Adolf: Zur gegenwärtigen Situation der Bußpraxis; S. 37–60: Ort Kemper, Franz-Josef: Der Ruf zur Umkehr in der Bibel; S. 61–121: Greshake, Gisbert: Zur Erneuerung des kirchlichen Bußwesens. Überlegungen aus dogmengeschichtlicher und systematischer Sicht; S. 122–164: Waltermann, Reinhold: Modelle gemeinschaftlicher Buße in der Gemeinde.
- Le sacrement de réconciliation. (T.) II: Vers une pastorale pénitentielle pour aujourd'hui. [Par] Gérard Defois, Henri Denis, Nicole Fabre. — (P:) Fayard; (Tours:) Mame (1970). 175 p. = ISPC. Langages de la foi. Collection de l'Institut Supérieur de pastorale catéchétique.
- Wie können wir Sterbenden beistehen (Counseling the dying, dt.) [Von] Margaretta K. Bowers [u.a.] — (Mchn:) Kaiser Verl.; (Mz:) Grünwald Verl. (1971). 172 S. = Gesellschaft und Theologie. Systematische Beiträge. Praxis der Kirche VI; kart. DM 13,50.
- Prest, A.P.L.: Die Sprache der Sterbenden (Emotional aspects of the death process, dt.) — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 130 S. = Handbibliothek für Beratung und Seelsorge VII; kart. DM 10,80.
- Religion and medicine. A discussion. Ed. by M(ichael) A(rthur) H(ugh) Melinsky. — (Lo:) SCM Pr. (1970). 146 p.; sh 25,—.
- Leech, Kenneth: Pastoral care and the drug scene. — Lo: SPCK 1970. X, 165 p.; sh 21,—.
- Schütz, Robert: Psychoanalyse und christlicher Glaube. Eine Begegnung mit der Tiefenpsychologie. — Stu: KBW Verl.; Stu: Calwer Verl. (1971). 150 S.; kart. DM 9,80.
- Enz, Franz: Sport im Aufgabenfeld der Kirche. Ein Beitrag zur pastoralpädagogischen Integration des Sports. — Mchn: Barth 1970. VIII, 308 S. = Wissenschaftl. Schriftenreihe des Deutschen Sportbundes X; Lw. DM 32,— [Diss., Freiburg/B]
- Halbfas, Hubertus: Aufklärung und Widerstand. Beiträge zur Reform des Religionsunterrichts und der Kirche. — Stu: Calwer Verl.; Düs: Patmos-Verl. (1971). 332 S.; kart. DM 24,—.
- Religionsunterricht — wohin? Neue Stimmen zum Religionsunterricht an öffentlichen Schulen. Hrsg. von Klaus Wegenast. — (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1971). 333 S.; kart. DM 26,—.
- Wegenast, Klaus: Religionsunterricht und Schulreform. — KatBl XCVI, 1971, 1–16; S. 17–26: Bartholomäus, Wolfgang: Lernziele des Religionsunterrichts; S. 26–34: Feifel, Erich: Religionspädagogik zwischen Theorie und Praxis.
- Nastainczyk, Wolfgang: Biblische Unterweisung zwischen gestern und morgen. — Frb/B: Seelsorge-Verl. (1971). 180 S.; Lw. DM 25,—.
- Marlé, René (SJ): Herméneutique et catéchèse. — (P:) Fayard; (Tours:) Mame (1971). 127 p. = ISPC. Langages de la foi. Collection de l'Institut Supérieur de pastorale catéchétique; F 12,50.
- Erschließung der Frage nach Gott. Impulse aus einem sich wandelnden Gottesverständnis. II. Hrsg. von Wolfgang G. Esser. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 166 S. = Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik XX; kart. DM 18,80.
- Kaspar, Franz: Gruppenpädagogische Unterrichtsverfahren für den Religionsunterricht. Eine schulpädagogische Arbeitshilfe für Information, Kommunikation, Kooperation. — (Stu:) Calwer Verl.; (Mchn:) Kösel-Verl. (1971). 118 S. = Religionspädagogische Praxis A, 2; DM 14,80.
- Stöger, Alois: Die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu. — Christlich-pädagogische Blätter LXXXIV, 1971, 126–134; S. 134–138: Hansemann, Georg: Das „Reich Gottes“ im Denken unserer Schüler; S. 139–143: Dreher, Bruno: Didaktische und methodische Akzente der Reich-Gottes-Katechese; S. 148–152: Quadflieg, Josef: Auf den Tag X vertröstet? Das Reich Gottes und die Eschata. Dargestellt am Beispiel des neuen deutschen Katechismus; S. 152–156: Bauermeister, Michael: Liebe als Maß des Reiches Gottes. Überlegungen für die Katechese bei Jugendlichen.
- Hübner, Brigitte: Die biblischen Königstraditionen. — Hbg: Furchel-Verl.; Düs: Patmos-Verl. (1970). 352 S. = Ein Arbeitsbuch für den biblischen Unterricht. AT; Lw. DM 28,—.
- Emeis, Dieter: Zum Thema des Friedens im Religionsunterricht der gymnasialen Oberstufe. — Religionsunterricht an Höheren Schulen XIV, 1971, 64–81.

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik u. kirchl. Kunst)

- Neunheuser, Burkhard, OSB: *Taufe im Geist. Der Heilige Geist in den Riten der Taufkirche.* — ALW XII, 1970, 268–284.
- Thraede, Klaus: *Ursprünge und Formen des »Heiligen Kusses« im frühen Christentum.* — JAC XI/XII, 1968/69, Mstr (1970), 124–180.
- Zwingli, Anton: *Der Wortgottesdienst bei Augustinus.* — LJ XX, 1970, 92–113, 129–140, 250–253.
- Lang, Odo: *Das Commune Sanctorum in den Missale-Handschriften und vortridendischen Drucken der Stiftsbibliothek Einsiedeln.* Ein Beitrag zur Geschichte des Commune Sanctorum. — Augsburg: Winfried-Werk in Komm. 1970. XVII, 145 S. = Studien u. Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige. Erg.-Band XX; brosch. DM 23,40 [Diss., Ateneo di Santo Anselmo Rom]
- Kurzeja, Adalbert, OSB: *Der älteste Liber ordinarius der Trierer Domkirche.* London, Brit. Mus., Harley 2958, Anfang 14. Jh. Ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der deutschen Ortskirchen. Hrsg. u. bearbeitet. — Mstr: Aschendorff (1970). XXI, 626 S., 3 Taf., 1 Plan = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen LII; kart. DM 120,— [Diss., Trier]
- Pratzner, Ferdinand: *Messe und Kreuzesopfer. Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik.* — Wien: Herder (1970). 136 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XXIX; kart. DM 13,20 [Diss., Wien]
- Fisher, J(ohn) D(ouglas) C(lose): *Christian initiation: the Reformation period. Some early reformed rites of baptism and confirmation and other contemporary documents.* — Lo: SPCK 1970. IX, 273 p. = Alcuin Club collections LI; sh 55,—.
- Skubliks, Ernest: *Psychologically living symbolism and liturgy.* — EglTh I, 1970, 205–228.
- Buren, Paul M. van: *The tendency of our age and the reconception of worship.* — Studia liturgica VII, 2/3, 1970, 3–9; p. 10–27: Davis, Charles: *Ghetto or desert: liturgy in a cultural dilemma;* p. 28–71: Panikkar, Raymundo: *Secularization and worship;* p. 72–85: Vajta, Vilmos: *Worship in a secularized age;* p. 86–95: Müller, Karl Ferdinand: *Living worship;* p. 96–119: Adam, Will: *Outdated and modern forms of worship;* p. 120–130: Bloom, Anthony M.: *Worship in a secular society;* p. 131–141: Panikkar, Raymundo: *Secularization and worship: A bibliography.*
- Rengstorf, Karl Heinrich: *Das Vaterunser in seiner Bedeutung für unser Zusammenleben.* — Kerygma und Melos. Christhard Mahrenholz 70 Jahre, Kassel [u. a.] B, Hbg (1970), 13–25; S. 26–39: Jordahn, Bruno: *Agape und Abendmahl. Eine liturgiegeschichtliche Betrachtung;* S. 40–56: Schulz, Frieder: *Das Kollektengebet. Seine Frühgeschichte, die theologische Bedeutung seiner Gestalt und die Probleme seiner Rezeption in der Gegenwart;* S. 57–66: Drömann, Hans-Christian: *Kyrie und Gloria in den lutherischen Kirchenordnungen des sechzehnten Jahrhunderts;* S. 67–70: Pascher, Joseph: *Zur Kunstform und zur Aufgabe des Antwortesanges;* S. 71–86: Goltzen, Herbert: *Die Stellung des Hymnus im Tagzeitengebet;* S. 87–94: Stählin, Wilhelm: *Einige Bemerkungen zu den gemeinsamen liturgischen Texten;* S. 95–102: Rödding, Gerhard: *Descendit ad inferna.*
- Micks, Marianne H.: *The future present: The phenomenon of christian worship.* — NY: Seabury 1970. XIV, 204 p.; \$ 5,95.
- Stevick, Daniel B.: *Language in worship: reflections on a crisis.* — NY: Seabury 1970. VIII, 184 p.; \$ 5,95.
- Meyer, Hans Bernhard, SJ: *Politik im Gottesdienst?* Kritische Erwägungen zur Politisierung des Gottesdienstes. — Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl.; Wü: Echter-Verl. (1971). 130 S.; kart. DM 9,80.
- Politische Gottesdienste in der Schweiz. 5 Beisp. Hrsg. u. eingel. von Kurt Marti. — Bas: Reinhardt (1971). 127 S.; kart. DM 12,80.
- Franquesa, A.M., OSB: *Hoe is de nieuwe Ordo missae tot stand gekomen?* — TsLit LV, 1971, 5–24.
- Wiener, Claude: *Le lectionnaire biblique de l'office.* — MD CV, 1971, 103–116; p. 117–133: Raciti, Gaetano: *Les textes de la tradition chrétienne à l'office de lecture;* p. 134–149: Bourmont, Cl. de: *Fonction et expression des prières d'intercession;* p. 150–161: Gelineau, Joseph: *La célébration des heures: communautaire, en petit groupe, individuelle.*
- Marsili, Salvatore, OSB: *Le orazioni della Messa nel nuovo Messale. Teologia e pratica della preghiera liturgica.* — RLit LVIII, 1971, 70–91; p. 92–102: Dumas, Antoine, OSB: *Le orazioni del Messale. Criteri di scelta e di composizione;* p. 103–110: Sartore, Domenico, CSJ: *Verso una nuova eucologia?*
- Raes, Alphonse, SJ: *The enigma of the Chaldean and Malabar anaphora of the Apostles.* — The Malabar Church. Symposium in honour of Placid J. Podipara C.M.I. = Orientalia christiana analecta CLXXXVI, R 1970, 1–8; p. 9–15: Jacob, Vellian: *The vicissitudes of the Syro-Malabar liturgy down the centuries;* p. 17–22: Macomber, William F., SJ: *Concelebration in the East Syrian rite;* p. 33–40: Vithuvattical, Lucas, CMI: *The reformed missal of Abraham Malpan. Doctrine of the real presence and sacrifice in the reformed missal of Abraham Malpan;* p. 41–54: Webb, D.: *The versions of the Malabar liturgy and the manuscripts;* p. 55–71: Pathrapankal, J.M., CMI: *Christian life and heavenly liturgy in the Syro-Malabar rite;* p. 73–86: Alencherry, Isaac: *The ordination ritual of the Chaldean and Malabar churches;* p. 87–97: Vavani-kunnel, G. — J. Madey: *The „Reform“ of the restored Syro-Malabar Qurbana?;* p. 137–164: Fr. Cyril, OIC: *The introduction of the Antiochene rite into the Malankara church;* p. 165–185: Vattakuzhy, Mathew: *The three rites in Malabar.*
- Watelet, Jacques-Georges, OSB: *Le visage de l'Église en prière. Essai sur l'art et la liturgie.* — P: Ed. de l'Épi (1970). 179 p.; F 22,25.
- Evdokimov, Paul: *L'art de l'icone. Théologie de la beauté.* — (Brug): Desclée [&] de Brouwer (1970). 303 p. avec pl.; F 59,—.
- Traeger, Jörg: *Der reitende Papst. Ein Beitrag zur Ikonographie des Papsttums.* — Mchn, Zü: Schnell & Steiner 1970. 176 S., 24 S. Kunstdrucktafeln = Münchener kunsthistorische Abhandlungen I; kart. DM 25,— [Diss., München]
- Sennhauser, Hans Rudolf: *Romainmôtier und Payerne. Studien zur Cluniazenserarchitektur des 11. Jahrhunderts in der Westschweiz.* — Bas: Alkuin-Verl. (1970). 90 S. mit Ktn., 33 Bl. Abb.; Lw. sfr 75,— [Habil.-Schrift, Basel]
- Grüger, Heinrich: *Die Chortypen der niederschlesischen Zisterziensergruppe.* — Zeitschrift für Ostforschung XIX, 1970, 201–261; 15 Fig.
- Ritter, Emeran, OSB: *Neue Forschungsergebnisse zur Bau- und Kunstgeschichte des Stiftes Göttweig (1714–1749).* — SM LXXXI, 1970, 407–464.

Verzeichnis der Mitarbeiter

Dr. Friedrich Beißer, Heidelberg, Humboldtstr. 26a; Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Dijonstr. 45; Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Bonn 1, Bonner Weg 16; Prof. Dr. Henning Brinkmann, Münster, Melchersstr. 8; Prof. Dr. Werner Bröcker, Gimbte üb. Münster. Nr. 42; Prof. Dr. Johannes Dörmann, Münster, Egbertstr. 15; Prof. Dr. Adolf Exeler, Münster, Waldeyerstr. 41; Prof. Dr. August Franzen, Kappel b. Freiburg, Peterbergstr. 10; Prof. Dr. Anton J. Gail, Grevenbroich, Meisenweg 7; Prof. Dr. Joachim Gnika, Münster, Kirchherrngasse 13; Dr. Alwin Hanschmidt, Münster, Kuhstr. 14a; Prof. Dr. Rudolf Henz, Wien XIX, Zehenthofgasse 30; Prof. Dr. Horst Herrmann, Albersloh üb. Münster, Postfach 2; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Bochum-Weitmar, Roomersheide 38; Doz. Dr. Albert Höfer, Graz, Bürgergasse 2; Cand. phil. Karl Homann, Münster, Gartenstr. 16; Kaplan Werner Hülsbusch, Münster, Langenstr. 11; Prof. Dr. Rudolf Kilian, Pöttmes, Langestr. 30; Dr. Reinhard Kösters, München 80, Niggerstr. 2/II; Prof. Dr. Adolf Kolping, Freiburg i.Br., Rosastr. 7; Dr. Hans Kramer OSC, Sudmühle b. Münster, Kamillusweg 43; Prof. Dr. Klaus Kremer, Trier-Euren, Hermannstr. 26; Prof. Dr. Joseph Kürzinger, Eichstätt, Leonrodplatz 3; Cand. theol. Matthew L. Lamb, Münster, Ewaldstr. 16; Prof. Dr. Heinrich Missalla, Bochum, Alte Markstr. 96; Prof. Dr. Joseph Ratzinger, Pentling b. Regensburg; Priv.-Doz. Dr. Wolfgang Richter, Gauting, Am Schloßpark 14; Dr. Helmut Rolfes, Münster, Philippstr. 2; Doz. Dr. Lothar Ruppert, Fulda, Domplatz 5; Dr. Helga Rusche, Münster, Nordstr. 45; Prof. Dr. Heinrich Schauerte, Paderborn, Leostr. 25; Prof. Dr. Norbert Schiffers, Regensburg, Carl-Thiel-Str. 6; Priv.-Doz. Dr. Michael Schmolke, Münster, Domplatz 23; Priv.-Doz. Dr. Alfons Skowronek, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 45 (Polen), ul. Gwiaździsta 81; Kurat Johannes Tenzler, Weichs üb. Dachau, Freiherrnstr. 12; Dr. Hansjürgen Verweyen, München 71, Forst-Kasten-Allee 123; Kaplan Dietrich Zimmermann, Münster, Cheruskerring 23.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5% USt. — © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 — Printed in Germany

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.

Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.)

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.

Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Bei einigen der letzten Hefte ist dieser Hinweis versehentlich unterblieben.

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei: Ebeling: Sprachlehre/Lutherstudien (Verlag J. C. B. Mohr Tübingen)

Alberti Magni Opera Omnia (Verlag Aschendorff Münster) Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.