Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 **1971** **67. Jahrgang**

August Franzen, Abschied vom Trienter Konzil? . . . . . Spalte 337

Répertoire bibliographique des Institutions chrétiennes 1968. 1969. [T.] 2 [et] 3. Index en cinq langues établi par ordinateur (Gotenburg)
Unum in veritate et laetitia. Bischof Dr. Otto Spülbeck zum Gedächtnis (K. Richter)

Exegese des AT und NT

Alt: Grundfragen der Geschichte des Volkes Israel (Eising)
Kornfeld: Religion und Offenbarung in der Geschichte Israels (Gamberoni)
Schoonenberg: Bund und Schöpfung (Gross)
Wilson: Gnosis und Neues Testament (J. B. Bauer)
Schalit: König Herodes (K. Müller)
Schenke: Auferstehungsverkündigung und leeres Grab (Gnilka)
Cornelius: Die Glaubwürdigkeit der Evangelien (Staudinger)
Duprez: Jésus et les dieux guérisseurs. A propos de Jean V. (Comblin)

Kirchen- und Dogmengeschichte

Ökumenische Kirchengeschichte I. (Geerlings)
Spanneut: Tertullien et les premiers moralistes africains (Speyer)
Theissing: Glaube und Theologie bei Robert Cowton (Jüssen)
Becker: Das monastische Reformprogramm des Johannes Rode (Baroffio)
Beumer: Erasmus der Europäer (Gail)
Pflug: Correspondance. Tome I (Franzen)
Franzen: Zölibat und Priesterehe (Iserloh)
Wichmann Jahrbuch für Kirchengeschichte 21.–23. Jg. (Iserloh)
Weber: Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier 1876–1888. (Hürten)
Gotto: Die Wochenzeitung die Junge Front/ Michael (Hürten)

Fundamentaltheologie und Dogmatik

Schlette: Aporie und Glaube (Huning)
Muschalek: Glaubensgewißheit in Freiheit (Breuning)
Bernard: Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien (Grasmück)
Rendtorff, Tödt: Theologie der Revolution (Feil)
Kirchen als Träger der Revolution (Feil)
Dokumente zur Bonhoeffer-Forschung 1928–1945 (Feil)
Greshake: Auferstehung der Toten (Hünermann)
Hasenhüttl: Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche (Ganoczy)
Hughes: Stewards of the Lord (Lüttcken)
Schäfer: Ritschl. Grundlinien eines fast verschollenen dogmatischen Systems (Hünermann)

Liturgiewissenschaft

Maas-Ewerd: Liturgie und Pfarrei (R. Berger)
The Manual from Notmark (Reifenberg)
Dreißen, Steffens: Eucharistische Wortgottesdienste (Richter)

Pastoraltheologie

Sudbrack: Motive – Modelle für ein Leben als Christ (Fraling)
Klostermann: Priester für morgen (Fraling)
Pfarrer ohne Ortsgemeinde. Hrsg. von Y. Spiegel (Enkrich)
Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit. Hrsg. von E. Lange (Rohner)
Rahner: Einübung priesterlicher Existenz (Sudbrack)

Hinweise

Ott: Wirklichkeit und Glaube II: Der persönliche Gott (Feil)

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

Abschied vom Trienter Konzil?

von August Franzen, Freiburg

Jedin, Hubert: **Geschichte des Konzils von Trient.** Bd III: Bologneser Tagung (1547/48), Zweite Trienter Tagungsperiode (1551/52). – Freiburg – Basel – Wien: Herder 1970. XIII, 560 S. Lw. DM 84.–

Als der erste Band dieses großen Geschichtswerkes im Jahre 1949 (2. Aufl. 1951) erschien, stand die außerordentliche Bedeutung der zu Trient gefaßten Dekrete für den Glauben und die Disziplin der Kirche noch unangefochten fest. Das Konzil lebte und wirkte in allen Bereichen der Theologie unmittelbar nach. Die katholische Dogmatik, das Kirchenrecht, die Liturgik und erst recht die Kirchengeschichte bezogen sich auf die Trienter Beschlüsse; sie waren Gegenstand zahlreicher Einzeluntersuchungen. Angriffe kamen von außen, kaum je von innen. „Seit Sarpi und Pallavicino, also seit dreihundert Jahren", so schrieb H. Jedin damals[1], „wartet die Welt auf eine Geschichte des Konzils von Trient, die mehr ist als Anklage und Verteidigung". Mit Recht rühmten die Rezensenten des ersten Bandes die Objektivität der Darstellung, die auf der großen Sachkenntnis und eindringenden Quellenarbeit des Verfassers beruhte. Es war ein Werk von hohem wissenschaftlichen Rang, das sich von einseitiger Apologetik ebenso fernhielt wie von jeder Enge nach der einen oder nach der anderen Seite hin. Noch nie war die verschlungene Vorgeschichte des Trienter Konzils so wirklichkeitsnahe und realistisch dargestellt worden wie in diesem Bande.

Auch der zweite Band, der 1957 erschien und die erste Trienter Tagungsperiode (1545/47) umfaßte, sah seine Aufgabe darin, auf Grund der Quellen „die Vorgänge in Trient nach Möglichkeit und nach bestem Wissen so zu schildern, ‚wie es gewesen war'", so erklärte der Verfasser[2] und fuhr fort: „Moderne Fragestellungen durften bei der Interpretation der Quellen den Blick schärfen, aber nicht dazu verleiten, systematische Lösungen vorschlagen und durch sie in schwebende Kontroversen eingreifen zu wollen". Er verfolge mithin „keine konkreten Ziele, weder ökumenische noch kontrovers-theologische", und wolle „nur darstellen, d. h. jenes Bild der Vergangenheit festhalten", das sich in ihm durch das Quellenstudium gebildet habe.

Er ist diesem Grundsatz auch im vorliegenden dritten Bande treu geblieben. Doch sieht er den Gegenwartsbezug seiner Darstellung und Erforschung des Trienter Konzils offensichtlich konkreter. „Wenn ich nicht sehr irre", so schreibt er[3], „vermag sie einen Beitrag sowohl zur ökumenischen Orientierung wie zur Interpretation der in Trient definierten Glaubenslehren zu liefern. Vorbedingung ist freilich, daß man gewillt ist, aus der Geschichte zu lernen, und diese nicht als Antiquitätenkabinett übergeht". Zwei Momente haben diese Erkenntnis wesentlich mitbestimmt.

[1] H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, I (Freiburg 1949) S.V.

[2] Bd II (1957) S.VI.

[3] Bd III (1970) S.VI.

U-E.TUB.
-4 NOV. 1971

Das erste war das Miterleben des II. Vatikanischen Konzils, zu dessen Mitarbeit er schon in der vorbereitenden Phase herangezogen wurde. Es war „ein unvergleichlicher Anschauungsunterricht für den Konzilshistoriker, wie umgekehrt dessen Kenntnis der Konziliengeschichte der Mitarbeit an dem neuen Konzil zugute kam". Bei aller Verschiedenheit der äußeren Umstände, der Zusammensetzung und der Ziele war beiden Konzilien doch die Identität der Kirche Jesu Christi, die sie repräsentieren, sowie „das Ringen um die Wahrheit und um die notwendigen Reformmaßnahmen" gemeinsam. Diese Erfahrung konnte nicht ohne Niederschlag in diesem dritten Bande der Konzilsgeschichte von Trient bleiben.

Das zweite Moment war indes noch gewichtiger. Seit dem Erscheinen des zweiten Bandes im Jahre 1957 hat sich ein theologischer Umbruch in der katholischen Kirche vollzogen, der seinesgleichen in der Geschichte nur in der Zeit der Reformation des 16. Jahrhunderts gehabt hat. Davon sind in besonderer Weise auch die Wertung und die Einschätzung, die das Tridentinum genossen hat und genießt, betroffen. Man nimmt „Abschied vom Tridentinum"[4] und hat das „Ende der Gegenreformation" proklamiert. „Heute stehen wir vor mehr als bloß einem Abschnitt der Kirchengeschichte: das ganze auf das Tridentinum aufgebaute System, das sich seit dem 12. Jahrhundert langsam herausgebildet und die Kirche bis vor wenigen Jahren bestimmt hatte, ist am Einstürzen."[5] Die „Überwindung des tridentinischen Zeitalters der Kirche, das gerade in seinen eigentlichen und bezeichnenden Elementen, seiner tragenden Struktur, immer offensichtlicher überholt ist", wird direkt als der Sinn dieses Vorganges bezeichnet. „Das tridentinische System ... umfaßte nicht nur den Kern der eigentlichen Konzilsbeschlüsse, sondern auch, und vielleicht vor allem, die Gedanken, Begriffe, Gebräuche, institutionellen Gegebenheiten und organisatorischen Vorkehrungen, die schon sehr bald ... mit den Beschlüssen selber sich zu einer Einheit verbunden hatten".[6]

Wir kennen die Vorwürfe, die gegen das Tridentinum erhoben werden: sein statischer, auf die Verteidigung ausgerichteter Kirchenbegriff; seine gesellschaftlich und juridisch orientierte Ekklesiologie, die das Mysterium zurücktreten ließ; seine Betonung des hierarchischen Aspektes mit ausschließlich primatialer Tendenz; ferner die Vorherrschaft der Scholastik in der Dogmatik und die Vernachlässigung der biblischen Theologie; die besondere Betonung der Sakramententheologie zum Schaden der biblischen Verkündigung und anderes mehr. Eine moderne Geschichtsschreibung kann an diesen Feststellungen nicht vorbeisehen. Sie hat es heute viel schwerer, ihren Gegenstand, das Konzil und seine Beschlüsse, den Lesern nahezubringen. Denn was beim Erscheinen des ersten Bandes vor zwanzig Jahren noch einen höchst aktuellen Bezug hatte und Norm des Handelns war, gehört heute weithin schon endgültig der Geschichte an. Nicht nur die Disziplinarbestimmungen des Tridentinums sind davon betroffen, sondern auch seine dogmatischen Definitionen und Doktrinen. Sie werden vielfach angezweifelt oder uminterpretiert, weil sie dem heutigen theologischen Verständnisse Schwierigkeiten bereiten.

Nun ist gerade der Kirchenhistoriker an Übergänge und Phasenverschiebungen im Laufe der Kirchengeschichte gewöhnt. Ihn kann also auch der gegenwärtige Wandlungsprozeß nicht erschrekken. Aber er läßt sich von ihm auch nicht blindlings gefangennehmen. Vielmehr pflegt er das, was im Laufe der Geschichte bestimmte Formen angenommen hat, genau zu prüfen, auf seinen Wesensgehalt hin zu untersuchen und das Unaufgebbare der Tradition vom leicht Vorübergehenden des Traditionellen zu unterscheiden. Er hütet sich vor Globalurteilen und ist bemüht, die Fakten der Geschichte, in unserem Falle die Konzilsdekrete, aus der Situation, in der sie entstanden sind, kennenzulernen, die Absicht ihrer Urheber zu verstehen und so ihre Tragweite zu bestimmen. Nur so ergibt sich eine sachgerechte Interpretation. Wenn man nämlich nicht nur die fest formulierten Sätze, wie Denzinger sie bietet, betrachtet und analysiert, sondern ihrer Entstehungsgeschichte nachgeht und sie im lebendigen Zusammenhang mit den theologischen Kämpfen der Zeit sieht, verlieren sie ihre Starrheit und gewinnen selbst wieder Leben.

[4] J. Bielmeier (Hrg.), Abschied von Trient. Theologie am Ende des kirchlichen Zeitalters (Regensburg 1969).

[5] G. Alberigo, Das Konzil von Trient in neuer Sicht, in: Concilium 1 (1965) 574–583, hier S. 580.

[6] Ebd. S. 580.

Das eben ist das Besondere dieses dritten Bandes der Jedin'schen Konzilsgeschichte. Der Geschichtsschreiber, der durch jahrzehntelange intensive Beschäftigung mit den Quellen jede Einzelheit des historischen Geschehens kennt, ist zugleich der meisterhafte Kenner der katholischen wie der reformatorischen Theologie des 16. Jahrhunderts. Bevor er die Ergebnisse sammelt und präsentiert, läßt er die Vielfalt der Meinungen und theologischen Richtungen zu Worte kommen, und indem er zeigt, mit welcher Sorgfalt die Dekrete im einzelnen vorbereitet worden sind, zerstört er die oft so naiven Vorstellungen von der Uniformität des theologischen Denkens auf dem Konzil. Die Originalvoten der Theologen und der Konzilsväter, die er, soweit vorhanden, heranzieht[7], bieten die Möglichkeit, die verschiedenen Ansichten, die oft geradezu „modern" anmuten, in das Verständnis der abschließenden Formulierungen miteinzubringen. Sicher haben die Konzilsväter selbst noch eine beweglichere Auffassung ihrer Beschlüsse – sowohl der dogmatischen wie der disziplinären – vor Augen gehabt. Erst die nachkonziliare Entwicklung, die unter dem Vorzeichen der Sammlung und Konzentration aller Kräfte stand, hat aus ihnen ein unantastbares Corpus geltender Normen gemacht. Die Autorität des Konzils wurde übermäßig betont. Vieles, was in Trient selbst noch im Zusammenhang mit der Tradition und der voraufgegangenen aktuellen Auseinandersetzung gesehen wurde, ist später isoliert und dadurch vereinseitigt worden. An die Stelle der Pluralität trat die Uniformität, und wenn man auch immer wieder beteuerte, daß man sich getreu an die Trienter Dekrete halte, so wurden eben doch in dem schöpferischen Prozesse des kirchlichen Wiederaufbaus der Nachkonzilszeit manche Bestimmungen getroffen, „die nicht immer mit dem Geiste des Konzils übereinstimmten".[8] Vielfach wurden die Dekrete einseitig interpretiert.

Für eine fruchtbare Geschichtsschreibung ergibt sich daraus die Aufgabe, durch kritische Sondierung und Auflockerung den Boden für eine aufgeschlossene Betrachtung zu bereiten. Ist dies in H. Jedins Konzilswerk gelungen? Dazu ein kurzer Überblick:

Das einleitende Kapitel macht zunächst mit der historischen Situation bekannt. Das Wechselspiel zwischen der päpstlichen und kaiserlichen Politik um die Frage der Translation von Trient nach Bologna hatte dazu geführt, daß die kaiserlichen Anhänger in der ersteren Stadt zurückgeblieben waren und nur die päpstlichen in Bologna tagten. Doch schon in der ersten Debatte, die sich mit der Eucharistie befaßte, zeigte sich, daß auch in Bologna „von einer Uniformität der Konzilstheologen nicht die Rede" sein konnte (35). Wie breitgefächert die vorgetragenen Ansichten der Theologen waren, zeigt etwa das Votum des römischen Karmeliten Vinzenz de Leone, der in der Abwehr kapharnaitischer Vorstellungen einerseits und der reformatorischen Spiritualisierung im „Glauben allein" andererseits die Realpräsenz folgendermaßen definiert wissen wollte: „In der Eucharistie wird Christus dargeboten, jedoch nur, um geistlich durch den Glauben genossen zu werden, nicht sakramental" (36). Der französische Franziskaner Johannes Consilii ging erstmals auf Calvins Abendmahlslehre und auf seine Kritik an der katholischen Eucharistiepraxis ein (40). Butzers Auffassung wurde von dem Trierer Dominikaner Ambrosius Pelargus zur Diskussion gestellt. Dieser war zwar nicht selbst anwesend, hatte aber ein schriftliches Votum gesandt. Als Kaisertreuer war er in Trient verblieben.

Leider beschränkte sich das Konzil auf die Behandlung der Realpräsenz und der Transsubstantiation. Es ist für seine Arbeitsweise charakteristisch, daß es lediglich den katholischen Lehrbegriff von dem reformatorischen abgrenzen wollte; es verzichtete darauf, die katholische Doktrin in ihrer Ganzheit darzustellen. Weil Realpräsenz und Transsubstantiation angegriffen worden waren – der ebenfalls heiß umstrittene Opfercharakter der Messe wurde einstweilen zurückgestellt –, mußten sie behandelt werden. Dabei versäumte man, das Mysterium in seiner ganzen Fülle mit dem Heilswerke zu verknüpfen. Die spätere Zeit hat diese einseitige Akzentuierung fortgesetzt und in der Barockfrömmigkeit seltsame Blüten eucharistischer Verehrung hervorgebracht, die nicht vom Konzil intendiert waren. Insgesamt hat die Bologneser Debatte „keine theologisch voll befriedigende Darstellung der Eucharistielehre" (52) erarbeitet.

[7] Leider sind die Originalvoten nur zum geringen Teil bei Le Plat gedruckt; sie werden jedoch demnächst als Ergänzungsbände zu CT VI/1 und CT VII/1 in der Edition von Th. Freudenberger erscheinen.

[8] G. Alberigo, a.a.O. S. 578

Auch in den Konzilsdebatten über die Buße, die Krankenölung und das Weihesakrament (53–87) bietet sich dasselbe Bild. Man hielt sich methodisch an das Schrifttum der Reformatoren, aus dem man einzelne Sätze oder „Artikel" exzerpierte und zur Diskussion stellte, ohne dabei die Namen zu nennen. Die wichtigste Quellenerweiterung war Calvins „Institutio", die wohl zuerst von den französischen Theologen herangezogen wurde. Aber auch die „Kölnische Reformation" (1543) Hermanns von Wied war dem Augustinertheologen Seripando geläufig; freilich kannte er sie wohl nur aus der lateinischen Gegenschrift Groppers, dem „Antididagma" (56). Überhaupt waren die deutschen Schriften der Reformatoren in Trient wenig bekannt. Da kaum einer von den für die Konzilslegaten arbeitenden Theologen des Deutschen mächtig war, blieb man auf das Lateinische angewiesen. Ob unter diesen Umständen ein letztlich adäquates Erfassen der reformatorischen Anliegen möglich war, kann mit gutem Grund bezweifelt werden; das gilt auch dann, wenn man voraussetzt, daß die Reformatoren das Wesentliche ihrer Theologie in ihren lateinischen Schriften niedergelegt haben.

Das Bußproblem, das ja die Wurzel der lutherischen Rechtfertigungslehre darstellte, war besonders vordringlich. Wie H. Jedin feststellt (59/60), war die Antwort der Konzilstheologen auf diese Frage wenig befriedigend. Das mag zum großen Teil an ihrem mangelhaften Wissen über die geschichtliche Entwicklung der Bußpraxis gelegen haben. Luther selbst hat „mit seinem zuweilen frappanten Blick für historische Entwicklungen" (62) manches klarer gesehen und dadurch Probleme aufgeworfen, denen die Konzilstheologen oft nicht gewachsen waren. Vor allem erschwerte die starre Berufung auf das alleinige Schriftprinzip die Diskussion mit den Protestanten. Der Sakramentscharakter der Krankenölung, der Priesterweihe und der Ehe sowie auch die Lehre vom Ablaß und vom Fegfeuer (84ff) bereiteten nicht geringere Schwierigkeiten. Die zahlreichen Reden, die in den Theologenkommissionen und Generalkongregationen gehalten wurden, spiegeln die Unsicherheiten und die Mannigfaltigkeit der Meinungen wider. Die Voten sind großenteils auch heute noch anregend und interessant.

Das Konzil hatte sich bekanntlich verpflichtet, parallel zur Glaubensfrage auch die Kirchenreform zu betreiben. Zu diesem Zwecke wurde in Bologna eine Reformdeputation bestellt, die ein Reformprogramm ausarbeiten sollte (119–140). Der Gegensatz zwischen der kaiserlichen und der päpstlichen Auffassung über die Reform belastete diese Arbeit aufs schwerste. Der Papst sah allen konziliaren Reformvorschlägen mit Mißtrauen entgegen; er wollte insbesondere die Kurienreform und alles was mit ihr zusammenhing, dem Konzil entziehen und sich selbst vorbehalten. Doch erregte gerade diese Absicht das Mißtrauen der Gegenpartei, insbesondere der spanischen Bischöfe. Der Bischof von Aquino sagte es dem Legaten ins Gesicht, was er über die Hintergründe dieser Bestrebungen dachte. Er schrieb gelegentlich an Cervini: „Wenn es zur Reform käme, würden die Einkünfte (der Kurie) zurückgehen, die Beamten schreien; es würden keine Bediensteten mehr zu haben sein; der Ruin des Römischen Hofes wäre da" (140). Doch, so fügte er hinzu, wenn man jetzt die Kirchenreform unterlasse, werde bald nicht nur die römische Kurie, sondern die ganze Kirche ruiniert sein.

Trotz aller Schwierigkeiten, die nicht zuletzt aus dem gespannten Verhältnis des Papstes zu Karl V. entsprangen, ist in der Bologneser Epoche des Konzils intensiv gearbeitet worden. Leider verhinderten diese Spannungen, daß die erarbeiteten Resultate auch verkündet werden konnten. Die kirchenpolitische Lage und die Gegensätze zwischen dem Kaiser und dem französischen König belasteten unentwegt die Arbeit des Konzils. In meisterhafter Darstellung zeichnet Jedin die verschlungenen Wege der kaiserlichen Politik, die endlich zu seinem Siege über die Schmalkaldener führten. An die Stelle der Konzilsreform trat schließlich das Augsburger „Interim" (197–215). Um ein Schisma zu verhüten, das zwischen der Bologneser Konzilsmehrheit und dem in Trient verbliebenen kaiserlichen Rest auszubrechen drohte, verfügte der Papst am 1. Februar 1548 die Suspension der Bologneser Verhandlungen.

Auch die zweite Trienter Tagungsperiode (1551/52), die nach erreichter Verständigung zwischen dem Kaiser und dem neuen Papste Julius III. zustande kam, stand unter ständigen inneren und äußeren Belastungen. Das Hauptproblem war die Beteiligung der Protestanten am Konzil, die der Kaiser unter allen Umständen wünschte. Die Zweideutigkeit der Reichstagsverhandlungen, die die Protestanten zur Teilnahme verpflichteten, und die Zwielichtigkeit der Zusagen, die von vornherein an unmögliche Bedingungen geknüpft waren und dem Kaiser so gut wie dem Papste bekannt waren (231), verurteilten alle diese Schein-Bemühungen zum Scheitern. Wieder versteht es Jedin, treffend und lebendig den historischen Hintergrund aufzuzeigen. Man fragt sich erstaunt, wer eigentlich an das Gelingen dieses unmöglichen Planes geglaubt hat? Wenn aber niemand daran glaubte, außer wenigen Phantasten, wie konnte man dann so lange an dieser Fiktion festhalten und das Spiel bis zum Ende durchspielen?

Die Tagung wurde fristgerecht am 1. Mai 1551 eröffnet; doch begannen die Verhandlungen selbst erst im September. Im Laufe des Herbstes und des Winters kamen 13 Bischöfe aus Deutschland und der Schweiz, darunter die drei geistlichen Kurfürsten. Sie hatten ihre Theologen mitgebracht, unter ihnen Gropper und Billick aus Köln und Pelargus aus Trier. Die protestantischen Kurfürsten von Brandenburg und Sachsen, der Herzog von Württemberg und die Stadt Straßburg schickten tatsächlich Gesandte zum Konzil. Doch wenn man die Hintergründe und die Motive kennt, die ausgiebig klargelegt werden, ist man über das Scheitern der Verhandlungen mit den Protestanten nicht erstaunt.

Wieder entfaltete sich auch auf diesem explosiven Hintergrunde eine rege und intensive theologische Arbeit. In der Sessio XIII. konnte am 11. Oktober 1551 das Eucharistiedekret zur Annahme gelangen. Sofort schloß sich die Diskussion über die Buße an. In den Theologenkonkregationen ergriffen vom 20. bis 30. Oktober 38 Fachleute das Wort (315–337). Erstmals waren die deutschen Theologen beteiligt. Angesichts der hohen Erwartungen, die man an sie gestellt hatte, klingt das Urteil Jedins deprimierend: Von einer wirklichen Auseinandersetzung mit der reformatorischen Theologie war kaum etwas zu spüren. Dennoch aber ergeben die Voten und Ansichten, die Jedin meisterhaft resümiert, wieder ein buntes Meinungsbild. Ebensowenig kam eine direkte Sachdiskussion mit den Gesandten Württembergs und Kursachsens zustande, die am 24. Januar 1552 in der Generalkongregation empfangen wurden. Allzu weit waren die Standpunkte auseinandergerückt. Die Protestanten beharrten auf ihren Forderungen. Sie waren nicht einmal bereit, das Konzil als ökumenisches Konzil anzuerkennen. Selbst Melanchthon war der Ansicht, daß es für eine Wiedervereinigung mit den Getrennten zu spät sei (380). Auf ihn hatten zahlreiche Konzilsväter noch ihre Hoffnungen gesetzt, da sie in ihm den Humanisten und irenischen Gesprächspartner sehen zu dürfen glaubten. Wäre er wirklich nach Trient gekommen, hätten diese seine Bewunderer sicher „an ihm eine schwere Enttäuschung erlebt" (ebd.). Denn seit Luthers Tod fühlte er sich als Sachwalter der Reformation und war längst nicht mehr bereit, von seiner reformatorischen Glaubensüberzeugung irgendetwas preiszugeben. Wie groß aber die Gegensätze inzwischen geworden waren, hatte den Trienter Konzilsteilnehmern zuletzt die heiße Debatte über das Meßopfer und über das Weihesakrament (338–358) gezeigt. Nur der Kaiser sträubte sich noch bis zuletzt, sich das endgültige Scheitern seines großen Planes einzugestehen.

Der Ausbruch der Fürstenrevolution im März 1552, die im April selbst den Kaiser zur Flucht aus Innsbruck zwang, führte den Abschluß der Tagung herbei. Am 28. April 1552 beschloß das Konzil, sich auf unbestimmte Zeit zu vertagen. Der Papst hatte bereits am 15. April die Suspension des Konzils im Konsistorium angekündigt. „Nur schwer wird man den Verdacht los, daß er zumindest seit Ende 1551 mit dem Scheitern des Konzils rechnete. Der Fürstenaufstand gegen Karl V. kam ihm nicht ungelegen" (395). Für den Kaiser aber bedeutete der jähe Sturz und der Abbruch des Konzils das „Fiasko seiner Religions- und Konzilspolitik". Er hatte allen Mißerfolgen, insbesondere dem des Interims, zum Trotz immer noch gehofft, seinen „großen Plan" verwirklichen zu können. Nach der Entscheidung der Glaubenskontroversen durch das Allgemeine Konzil und nach einer umfassenden Kirchenreform sollte die Grundlage zur Wiedervereinigung gelegt werden. „Sein Konzept erwies sich als unausführbar". Der Passauer Vertrag, den nicht er selbst, sondern sein Bruder Ferdinand mit Moritz von Sachsen schloß, war das Eingeständnis des Fehlschlages, den er nie verwunden hat (396).

Zusammenfassend kommt H. Jedin zu dem Ergebnis, daß wie schon in den Religionsgesprächen, „so sich auch jetzt wiederum der Kirchenbegriff als der eigentlich trennende Graben, tiefer als alle Unterschiede in der Rechtfertigungs- und Gnadenlehre, erwies" (399). Die Protestanten waren nicht bereit, das Konzil in seiner

bestehenden Zusammensetzung als lehramtliche Autorität anzuerkennen. Selbst wenn es zu einer echten Konfrontation der protestantischen Theologen mit den Konzilsvätern in Trient gekommen wäre, wäre eine Wiedervereinigung aufgrund der Forderungen und der beiden vorgelegten Bekenntnisse Sachsens und Württembergs „so gut wie ausgeschlossen" gewesen. Gerechterweise muß hinzugefügt werden, daß an dem Mißerfolg „auch menschliches Versagen beteiligt" war, und zwar „das Unverständnis des Legaten für die Anliegen der Protestanten ebenso wie deren antipäpstlicher Affekt". So blieb der Riß, „nicht ohne Schuld von beiden Seiten". Aus der Glaubensspaltung war zwischen 1547 und 1552 endgültig die Kirchenspaltung geworden.

Was aber ist von den auf dem Konzil gefaßten Beschlüssen zu halten? Haben sie heute noch Geltung oder gehören sie ins Antiquitäten-Kabinett? Nachdrücklich betont Jedin, daß er „allerdings daran festhalte, daß Glaubensentscheidungen eines Allgemeinen Konzils verbindliche Äußerungen des höchsten kirchlichen Lehramtes sind" (S. VI). Aber er fügt hinzu, daß die erste Pflicht des Konzils darin bestand, Irrtümer abzuwehren und die katholische Lehre gegen sie abzugrenzen. Die Konzilsväter seien sich sehr wohl bewußt gewesen, „daß keine begriffliche Formulierung imstande ist, die ganze Tiefe der Glaubensmysterien auszuloten". Wer seine Darstellung vom Werden der Dekrete liest und die Vielfalt der Meinungen im Auge behält, wird seiner Ansicht gerne zustimmen.

Schon vor zehn Jahren hat er die Frage gestellt, ob das Trienter Konzil ein Hindernis der Wiedervereinigung sei[9], und dabei die Meinung vertreten, daß dies keineswegs so zu sein brauche. Man müsse versuchen, „die Tragweite der dogmatischen Entscheidungen des Konzils aus ihrer Entstehung" zu bestimmen. „Grenzsteine sollten die Trienter Dekrete sein, kein Stacheldraht, der jede freie Bewegung unterbindet"[10]. Zu letzterem seien sie erst von den katholischen Kontroverstheologen der Gegenreformation gemacht worden; die lutherische Orthodoxie und der angriffslustige Calvinismus hätten ihrerseits dazu beigetragen, daß aus der nachtridentinischen Kirche die gegenreformatorische geworden sei. „Man zog sich auf beiden Seiten gewissermaßen auf Igelstellungen zurück". Heute hingegen dürfe, ja müsse man wieder vom Gemeinsamen ausgehen und daraus „mit großer Sorgfalt und voller Aufrichtigkeit aus dem in Jahrhunderten aufgehäuften Bestand an kontroverstheologischen Formeln und Formulierungen das wirklich Trennende herausschälen". Eine Chance sei darin zu sehen, daß wir aufgrund der großen kritischen Ausgaben der Werke Luthers und der übrigen Reformatoren die reformatorische Lehre und vor allem ihre religiösen Anliegen besser als die Väter des Tridentinums verstehen.

Nun, wenn wir diese kennen, dann sollten wir erst recht auch die Anliegen und die Meinungen der Trienter Theologen und Väter zu erforschen und kennenzulernen bemüht sein. „Man wird sich mit dem Tridentinum noch eingehend befassen müssen", so schloß Jedin vor zehn Jahren seinen Vortrag, „aber es wird kein unübersteigbares Hindernis bilden". Er fuhr fort: „Bossuet hat die von Leibniz geforderte Revision des Tridentinums als unmöglich bezeichnet; sie ist es noch heute, denn die Glaubensdekrete des Trienter Konzils sind als Dekrete eines ökumenischen, vom Papste bestätigten Konzils unfehlbar. Sie sind nicht revisionsbedürftig, aber ... sie sind ergänzungsfähig".

Kein Bruch mit dem Tridentinum also, sondern eine kontinuierliche Weiterentwicklung im Sinne eines organischen Wachstums. Ein solches aber muß von innen kommen. Die innere Geschichte des Trienter Konzils, so wie Jedin sie bietet, ist geeignet, Ansätze und Keime zu solcher Entfaltung aufzuzeigen. Mit Spannung erwartet man die weiteren Bände. Sie sind unserer Zeit nötiger denn je, wenn wir die Wiedervereinigung wollen. Es wäre verhängnisvoll, vom Trienter Konzil „Abschied" nehmen zu wollen. Nicht das Tridentinum, sondern den Geist der Gegenreformation haben wir überwunden. Das lehrt Jedins ganzes Werk[11].

Freiburg August Franzen

[9] H. Jedin, Ist das Konzil von Trient ein Hindernis der Wiedervereinigung? (Gastvorlesung an der Universität Löwen, gehalten am 20. Januar 1961) gedruckt in: H. Jedin, Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte, Bd II (Freiburg 1966) 540–552.

[10] Ebd. S. 548.

[11] Es wäre müßig, Druckfehler anzumerken; lediglich sei vermerkt, daß auf S. 379 Z. 6/7 sich der Druckteufel eingeschlichen hat.

Répertoire bibliographique des Institutions chrétiennes 1968. 1969. [T.] 2 [et] 3. Index en cinq langues établi par ordinateur. Publ. sous la direction de René Metz [et] Jean Schlick. – Strasbourg: Centre de Recherche et de Documentation des Institutions chrétiennes (CERDIC) 1969; 1970. 422 p.; 480 p. F 100.–; F 120.–

Dieses „Bibliographische Verzeichnis christlicher Institutionen" will die mit der elektronischen Datenverarbeitung sich neu eröffnenden Möglichkeiten auf dem Gebiet der Dokumentation, speziell dem der christlichen Institutionen, fruchtbar machen und neu dimensionieren. Mit diesem im deutschen Sprachbereich allerdings schillernden Begriff und der ihm implizierten Thematik sind aber bereits die ersten Probleme angesprochen. Prätendiert wird nämlich eine dokumentarische Erfassung aller relevanten Publikationen der internationalen Buch- u. Zeitschriftenliteratur, die sich aber nicht nur, wie vorgegeben, auf die ekklesiologischen, ökumenischen und pastoralen Veröffentlichungen bezieht. Gerade wegen einer plurivalenten Interpretationsmöglichkeit des Instituts-Begriffs werden daher in praxi neben den konstitutiven Elementen wie den verhaltensregelnden Normen und den gebotenen Handlungsweisen der Kirchen auch die Verhaltensmuster des religiösen Lebens und noch manche weitere Variante, die mit den christlichen Kirchen als einer gesellschaftlich-strukturierten wie geschichtlichen Größe bzw. als der Trägerin ihrer jeweiligen Grundfunktionen und dementsprechenden Vollzügen in Affinität stehen, berücksichtigt.

Bei einer derart orientierten Zielsetzung, einer gewissen Problematik die hermeneutische Abgrenzung des leitenden Grundbegriffes nach seinen distinkten Merkmalen gegenüber mitgemeinten Fragestellungen zu finden und zu formulieren und bei einer auf Vollständigkeit bedachten Methode der Berichterstattung neigt man leicht dazu, auch Publikationen außerhalb des eigentlich angesprochenen Sachbereichs und einer primär andersartigen Thematik zu berücksichtigen.

Die sich hierbei anbahnende Aporie ließe sich durch eine systematische Inhaltsgliederung mit einer detaillierten Übersicht über die zu beobachtenden und zu registrierenden Dokumentationsfakten – um dem Benutzer das Interessenprofil aufzuzeigen – in etwa regulieren.

Dargeboten wird das Titelmaterial jeweils in alphabetischer Verfasserabfolge und ist nach den Staaten bzw. Kontinenten (Afrika und Australien) abgegrenzt, in denen es publiziert wurde, um es in einem Generalindex nach Schlüsselwörtern aufzuschließen, woran sich ein viersprachiges Inhaltsverzeichnis der im Index gebrauchten Grundbegriffe anschließt.

Die hier entfaltete Konzeption muß nun näher gemessen werden an ihren programmatischen Erkenntnisinteressen, genauer an dem Problem der Vollständigkeit, der Titelexzerption, der Gliederung des Materials und seiner Erschließung durch spezielle Register.

Wenn auch das erstrebte Ziel einer jeden Dokumentationsart ein irgendwie organisierter Grad von Vollständigkeit ist, so erweist sich diese Projektvorstellung zumeist als nur approximativ erfüllbar, da die einschlägige Produktion auch innerhalb eines eng umschriebenen Zeitraumes meist nicht zu überblicken, geschweige zu erfassen ist. Der effektive Informationswert der vorliegenden Bibliographie wird in seiner jetzigen Praxis terminiert und restringiert durch die Tatsachen, daß

1. die einschlägigen Publikationen aus den skandinavischen und südamerikanischen Ländern noch nicht ausgewertet werden konnten,
2. die Basis der erfaßten Zeitschriften- und Monographienliteratur noch zu schmal und beschränkt ist,
3. die kritische Komponente bei der Auswahl der Titel konsequenter durchzuführen wäre, da in der Regel eine differenzierte Selektion und der Informationswert korrelieren,
4. die Publikationsmenge einen nur begrenzten Umfang hat, weshalb der Hinweis auf die Abrufbarkeit des restlichen Materials im Datenspeicher für eine schnelle und umfangreiche wie wirkungsvolle Praxis dem Sinn der Dokumentation wohl nicht ganz konform geht,
5. jegliche Andeutung darüber fehlt, was dem Verdikt eines Ausschlusses verfällt bzw. welche Kriterien der Bewährung auf dem beschrittenen Weg maßgebend sein sollen.

Da die meisten Titel aus Zeitschriften exzerpiert werden, wäre es m. E. erforderlich, eine Art von Zeitschriftenverzeichnis voranzustellen, damit leicht ersichtlich ist, was in dieser Bibliographie nicht erscheint, zumal ja ein derartiges Vollständigkeitsregister für eine systematische Erfassung der Titel für die Redaktion selbst von unerläßlicher Voraussetzung ist. Insgesamt gesehen müßten zur Titelerfassung neue Quellen erschlossen werden, um dem Ziel, relativ schnell für das jeweilige Berichtjahr ein detailliertes und umfassendes Informationsangebot zu liefern, näher zu kommen. Da der Wunsch bzw. der Appell der Redaktion an die Autoren, die einschlägigen Angaben ihrer literarischen Pro-

dukte an das Dokumentationszentrum zu senden, der Realität hinterherhinken dürfte, bedarf es einer gewissen Umorientierung, und d. h. einer durchorganisierten Strategie, um in ökonomisch vertretbarer und rational erforderlicher Weise den Prozeß einer systematisch-kritischen Erschließung in Gang zu bringen und voranzutreiben.

Nicht unerheblich für die komplexe und interdependente Struktur einer Dokumentationsform ist die Titelexzerption. Die deskriptive Verzeichnung der bibliographischen Daten erfolgt teilweise in einer eigenwillig verkürzten Form, die eine Übernahme und weitere Verwendung problematisch machen dürfte.

Es ist z. B. zum mindesten fraglich, ob man bei einer Monographie bisweilen auf den Untertitel verzichten kann, da dieser oft aufschlußreich ist und für die inhaltliche Determination oft allein ausschlaggebend ist; ob man ferner generell auf der Vornamenabkürzung insistieren und die Titel der Monographien mit der Größenangabe in cm belasten sollte. (Vollauf genügen würde eine vom üblichen Oktavformat abweichende Angabe.) Bei der Registrierung von Zeitschriftenaufsätzen wäre zu erwägen, ob die vielfach zu beobachtende reduzierte Praxis: die Zeitschriften ohne Jahrgangs- bzw. Bandangabe zu verzeichnen nicht einem Informationsverlust gleichzusetzen ist, der vornehmlich bei solchen, wie z. B. den „Stimmen der Zeit", die in 2 Jahresbänden erscheinen, prekär wird. Nicht ganz so gravierend ist die bloße Andeutung des Sachtitels bei Aufsatzsammlungen und Festschriften, wenngleich hier der Suchende bei nicht sofortigem Identifizieren erst in umständlicher Prozedur den Sachtitel nachschlagen muß. Überhaupt läßt die Standardisierung der Beschreibungsvorschriften zu wünschen übrig, da nicht gerade selten inkonsequent die Bandnotation oder Jahrgangsangabe bzw. allein die meist überflüssigen Heftenummern bei Zeitschriften gesetzt bzw. nicht angeführt werden, während in anderen Partien diese Praxis differenzierter und konsequenter gehandhabt wird, so daß von dem für eine Programmierung notwendigen Parameter normierter Festlegungen eine unverständliche Diskrepanz entsteht. Eine exakte und rationelle Kategorisierung der Beschreibungsdirektiven sollte daher das Nebeneinander einer unterschiedlichen Praxis ablösen, wobei jeweils die Aussagenmenge zu fordern wäre, die zu einer leichten Identifizierung des Titels führt, eine qualifizierte Detailinformation liefert und eine rasche Recherche des Benutzers impliziert. Deshalb wäre jeder unnötige Bombast (wie z. B. das Ausschreiben des Wortes Verlag oder seines Vornamens bzw. die Angabe S. bzw. p. bei Zeitschriften) zugunsten einer konsequenten pragmatischen Ökonomie zu eliminieren.

Diese Prämissenreflexion müßte sich zudem auf die Frage erstrecken, ob es insgesamt gesehen der Sache nicht dienlicher wäre, wenn man von der Aufsplitterung der Titel nach dem Land ihrer Publikation absehen und sich auf ein einziges Verfasser- bzw. Titelalphabet beschränken würde, da man auf diese Weise alle in Frage kommenden Veröffentlichungen eines Autors stets beisammen hätte, zumal z. B. im deutsch- bzw. französischsprachigen Raum beide Faktoren – Verfasser und Land der Veröffentlichung – nicht immer konform gehen. Damit bliebe einem ein umständliches und zeitraubendes Suchen nach einer Verfasserangabe erspart. Zudem könnten die Übersetzungen im Unterschied zum Original in einer vereinfachten Form angeführt werden, was mit einer Raumersparnis einhergehen würde. Gravierend wäre dieser Aspekt vornehmlich bei den vielsprachigen und fast vollständig berücksichtigten Titeln aus der Zeitschrift „Concilium".

Vielleicht würde außerdem eine übersichtlichere typographische Gestaltung und eine andersartige Interpunktion eine bequemere Benutzung begünstigen.

Da die Titelmasse also nach dem Erscheinungsland aufgeteilt und alphabetisch-formal aneinandergereiht ist, kommt für die Fülle, Varianz und Effizienz der Informationssuche dem vermittelnden Register besondere Valenz zu, um die Komplexität des verarbeiteten Materials adäquat zu erfassen bzw. analytisch erschlossen darzubieten. Da weiterhin in diesem sogen. „Generalindex" das Informationsangebot nicht in einem strengen monohierarchischen bzw. flexiblen oder komplexen polyhierarchischen Klassifikationssystem, sondern durch ein Register von Schlüsselworten in alphabetischer Abfolge ausgebreitet wird, hat dieses System kombinierter und spezifizierter Begriffsbestimmungen die Aufgabe, als formales Instrument einen direkten Zugang zu den Sach- und Landesbegriffen (hier durchweg nicht zu Personen) des dargebotenen Titelmaterials zu verschaffen und in seiner Pragmatik als Medium der Informationserschließung zu dienen. Hilfreich und aufschlußreich für seine Benutzung wären sicherlich ihm vorangestellte Vorbemerkungen über seinen Charakter, seine Besonderheiten, also eine Art Reflexion über die Voraussetzungen und Grundlagen sowie seine Herstellung.

Bei Benutzung – durchgeführt in einem Stichprobenverfahren – eines Thesaurus dieser Art tauchen zwangsläufig einige Probleme auf, die mit seiner Struktur und seiner Art als einer einheitlich zusammenfassenden Darstellungs- und Erschließungsform gegeben sind.

1. In vielen Fällen scheint der Deskriptor (d. h. die zur Beschreibung des Inhaltes von Dokumentationseinheiten geeigneten Begriffe bzw. Begriffskombinationen) zu allgemein gehalten, genauer: Begriffsinhalt und -umfang stimmen mit dem unter der Begriffsbenennung angeführten Titel nicht überein, vornehmlich bei Einfachbegriffen (vgl. z. B. die Nr. – es wird nur der dritte Band berücksichtigt – 35, 236, 276, 380, 411, 655, 792, 966, 983, 984, 987, 1134, 1249 ...). Zumeist ist der Schlüsselbegriff so weit gefaßt, daß Heterogenes unter seine Struktur gestellt werden kann, so daß praktisch das Kriterium der Differenzierung immunisiert wird. Es bleibt hierbei fraglich, ob durch die bisweilen zu beobachtende Art des Indexierens wirklich informationstragende Schlüsselworte entstehen, die ein homogenes Sachfeld einschließen, und ob man präzise Fragen stellen und entsprechende Suchfragen beantworten kann. Eine Konfrontation der betr. Dokumentationseinheit mit dem Raster der Fragestellungen müßte demnach Grundprinzip einer relevanten Aufschließung sein, um zu verhindern, daß man zu viele Fehlinformationen erhält.

2. Unter einem spezifischen, relativ eng gefaßten Terminus, der eine präzise Beschreibung bieten soll, um möglichst wenig Information zu verlieren, wird zuweilen ein komplexer Gegenstandsbereich vereint (z. B. Nr. 103, 136, 148, 197, 282, 687, 797, 817, 1147), der keine direkte und kongruente Relevanzbeziehung zu seinem Deskriptor erkennen läßt.

Damit ist insgesamt das akute Problem der Deskriptorenbildung tangiert, das für die Effizienz des Registers ausschlaggebend ist. Vielleicht wird man in begründeten Fällen auf signifikante Begriffe mit relativ weitem und auf spezielle mit einem engeren Begriffsumfang zurückgreifen, je nachdem der Rückgewinn-Aspekt oder der Pertinenz-Faktor zum Parameter der Erschließung gemacht wird. In jedem Fall wäre auf eine Korrelationsmatrix von Begriffen und Literaturdaten zu achten und die Methode des information retrieval zu berücksichtigen, also komplexe Sachverhalte und die ihnen zugeordneten Begriffe in ihre Bestandteile zu zerlegen und die zu einer adäquaten Beschreibung zwischen den Begriffen bestehenden Beziehungen der Über- oder Unterordnung explizit werden zu lassen. Evtl. verwendete präkombinierte Begriffe bedürften der Verifikation bzw. Falsifikation am Material.

3. Der Sachtitel kann in seinen semantischen Komponenten zuweilen noch ein brauchbares Kriterium für die Bildung eines Kennwortes abgeben (z. B. Nr. 610). Fragwürdig ist aber die Lösung, bei der die Deskriptoren mit den Titelworten identifiziert werden (z. B. Nr. 197, 404, 427, 1389) oder der Titel in toto übernommen wird (Nr. 869, 1327). Hier und anderenorts gereicht es zum Nachteil, daß man gelegentlich zu wenig den Sachgehalt des Dokumentes befragt bzw. es unterläßt, verwandte Begriffe zu Äquivalenzbegriffen zusammenzufassen bzw. eine aus mehreren Deskriptoren kombinierte neue semantische Einheit zu bilden. Ermöglicht doch oft eine Kombinationsmethode nach Art des coordinate indexing eine treffende Beschreibung komplexer Sachverhalte. Eine rein mechanische Übernahme von Titelwörtern kann zwar den Objektbereich in etwa treffen, kann aber bei mangelnder Determination und unvermittelter Einschränkung die spezielle Thematik verfehlen (z. B. Nr. 136, 963, 1168) bzw. zu einer rein linguistischen Kennzeichnung herabsinken (Nr. 1249).

4. Schon angesprochen wurde die Tendenz, die aus der Titelanalyse resultierenden Deskriptoren zu einer Art induktiv erstellter Begriffsgruppe unter einer Vorzugsbenennung zusammenzufassen, welche die mehrgliedrigen und alphabetisch hintereinandergereihten Begriffskomplexe unter sich verklammern und gleichsam die immanenten sachlichen Beziehungen dokumentieren sollen, was teilweise aber zu unterschiedlich gehandhabt ist (sehr detailliert z. B. Nr. 846–850) und dem Themenbefund nicht immer konform geht (so z. B., wenn einige Ländernamen oder Schlüsselwörter als Hauptbegriffe überstrapaziert werden). Wenn auch den Begriffen und Begriffskombinationen der Vorzug gegeben werden soll, mit denen sich eine vielfache Zahl von Titeln verbinden lassen, so hängt doch der Wert einer derartigen „Konkordanz" sehr von der Qualität und Prägnanz der Klassifikationsbegriffe ab, was nicht unbedingt gegen solche von geringer Frequenz spricht.

5. Gelegentlich wird unter einer Begriffsbenennung thematisch Irrelevantes gefaßt, woraus zumindest eine Fehlinformation resultiert (z. B. Nr. 31, 40, 137, 141, 346, 356, 379, 837, 1059, 1137, 1486) bzw. bleibt durch die Inkongruenz von Begriffskomplex und Datenmaterial die Kommunikationsbasis unberücksichtigt.

6. Identische Sachverhalte sind bisheilen unter synonyme Begriffsbezeichnungen aufgespalten (wie z. B. Nr. 146 u. 529, 234 u. 552, 391 u. 476, 546 u. 547), ohne relevant und nicht nur redundant zu wirken. Eine zu beobachtende homonyme Aufschlüsselung dürfte wohl auf ein Mißverstehen der fremdsprachlichen Terminologie zurückzuführen sein (Bd 2, Nr. 789 „Mitbestimmung im Betrieb" unter: Participation: Eglise).

7. Bei Verwendung eines anderssprachigen Terminus als Deskriptor (z. B. „Kirchenkampf") – wobei man zurecht auf das Begriffsrepertoire der Wissenschaft zurückgreift – muß man ihm auch den eindeutigen Aussagewert belassen. Ein dem modernen Vokabular entlehnter Begriff sollte nicht inadäquat gegenüber dem Titelmaterial bleiben (z. B. Informatik bzw. Computer gegenüber Kybernetik, Nr. 645). Hierbei wird auch das Problem der Dokumentationssprache akut und wäre gegenüber Benennungen der natürlichen Sprache zu problematisieren (vgl. bes. Nr. 1152, 1178, 1187).

8. Die oft ausgedehnten Begriffsgruppen müßten unter sachlicher und logischer Kontrolle gehalten werden (z. B. Nr. 137, 141), um sie überschaubar, transparent und die Themenkennzeichnungen unter Beobachtung der komplexen Sachverhalte differenziert und trotzdem gestrafft zu gestalten. Sich überlappende Suchbegriffe sollte man nicht eliminieren und die Varianz in der jeweilig formulierten Thematik für alle weiteren Suchfragen offen und verfügbar halten.

9. Zumindest unökonomisch ist es für den Benutzer, wenn man einen Deskriptor dazu verwendet, um z. B. mit 7 Angaben auf denselben Titel (aus der Zeitschrift „Concilium") in der jeweilig anderssprachigen Ausgabe hinzudeuten (z. B. Nr. 580, 988, 999 u. ö.).

10. Um die zwischen den Begriffen bestehenden Beziehungen assoziativer oder anderer Art auch ausdrücklich werden zu lassen, bedarf es der Verweisungen. Die hier praktizierte Art von Hinweisen hat aber meistens nur den Charakter eines allgemeinen Bezuges oder den des Bedeutungsähnlichen, ohne jedoch generell eine Bestands- oder Zugehörigkeitsbeziehung zu meinen. Damit wird aber keine vollständige Aufschließung bzw. genauere Spezifizierung der Anfragen intendiert, geschweige garantiert, da für eine selektive Information die Aspekte nicht ausgespart werden sollten, unter denen ein Dokument interessant ist.

Die hier öfter zu beobachtende Methode, einen Titel ohne besondere Markierung unter einen jeweils anderen Klassifikationsbegriff einzuordnen, erreicht wohl nicht eine gleichwertige Feinstruktur, die bei Permutation der in einen Objektbereich eingehenden qualitativen Schlüsselwörter erzielt werden kann, da ja das Informationsfaktum hinsichtlich der Erschließung, Speicherung und Suchfragen adäquat zu sein hat.

Eine Berücksichtigung der Differenzierungen in den Relationen – die sich außerdem vielleicht noch durch Beziehungs-Displays profilieren ließen – würde sicherlich den instruktiven Informationsgehalt dieses Registers erhöhen und manche Verunsicherung oder Unklarheit beseitigen.

Eine andere typographische Form – durch das Abheben des Hauptschlüsselwortes von den sie näher determinierenden Begriffen – käme darüber hinaus sicherlich der Übersichtlichkeit und einer schnelleren Orientierung zugute.

Von einer komplexen Struktur ist die mit jedem Titel verbundene Notation. Der durch verschiedene Kennzeichnungen entstehende Komplex umfaßt arabische Ziffern als Indikatoren für den Charakter der jeweils vorfindbaren bibliographischen Angaben (ob wichtig oder unbedeutend), für die behandelte konfessionelle Thematik, außerdem eine Buchstabenfolge als Abbreviatur der Landeszugehörigkeit und eine Ordnungsziffer, die den Standort im Titelteil anzeigt. Während die beschreibenden Notationselemente unzweideutig den Dokumentationswert bereichern – was z. T. eine authentische Einsichtnahme voraussetzt – ist das mit der Notation verbundene Prinzip, im Index zugleich eine Art Wertung der Gewichtigkeit zu signalisieren, nicht ganz unproblematisch, da vieles, was nicht unmittelbar durch Autopsie bzw. Lektüre beurteilt wird, sich als zweitrangig erweist, so daß eine Qualifikation oft mehr durch formale Prinzipien erfolgt, was ihren Aussagewert wiederum einschränkt. (So konnte derselbe Titel einige Male unter verschiedenen „Wertprädikaten" gefunden werden.)

Eine letzte Besonderheit bzw. Notwendigkeit, die Begriffsbenennungen in mehrsprachiger Form mit dem Hinweis auf den Index zu verbinden, ist zwar sehr nützlich, um schnell das entsprechende Äquivalent zu finden, weist aber in seinem deutschen Part doch einige Unzulänglichkeiten auf, die sich vornehmlich in den komplexen Begriffsformen bemerkbar machen, wo die hinzugefügten Komponenten unterschiedslos übersetzt in adjektivisch verschlungener Form eine syntaktisch und semantisch oft unausgeglichene Einheit und groteske Wortungeheuer (z. B. Priester säkulare regulare Spiritualität; Zölibat, priesterliches-amt, priesterliches; Kirche engagementgemeinschaft) bilden. Hierbei wäre primär die Art der Begriffsbenennungen und die Abhängigkeit der grammatikalischen Beziehungen zu überprüfen. Wenn auch ein bloßes Nebeneinanderstellen von Begriffen dessen logischen Zusammenhang erkennbar machen kann, so ist es doch unerläßlich, ein homogenes Feld einer relevanten Strukturierung darzubieten, um einmal das Begriffs-Repertoire flexibel und genormt zu halten und um die komplexen Sachverhalte unmittelbar greifbar zu machen.

Der jüngst erschienene dritte Band dieses „Repertoire" weist unzweifelhaft Verbesserungen (in quantitativer, was die Zahl der Titel betrifft, und in qualitativer Hinsicht durch ein schon prononcierter aufgeschlüsseltes Begriffsfeld) gegenüber dem zweiten Band (der erste Band, der das gesamte nachkonziliare Schrifttum der Jahre 1966/67 enthalten soll, steht noch aus) auf, so daß der hier unternommene Versuch, auf der Basis der Datenverarbeitung eine spezifisch ausgerichtete Information aufzubauen und zu einem fruchtbaren und ergiebigen „Dialog" mit der „Datenbank" und dem Benutzer zu führen, volle Zustimmung verdient und als ein zukunftsträchtiges Unterfangen angesehen werden kann. Da diese Technik der Informationsvermittlung sich noch vielfach im Stadium der Erprobung und praktischer Versuche befindet, sind m. E. eine Reihe von praxisbezogenen Aspekten bei einer gewissen interrogativen Lernflexibilität beim Problemlösungsverhalten einzubeziehen. Für diesen an der Empirie sich stets von neuem zu bewährenden Lernprozeß sorgt u. a. eine ständige Rückkoppelung zwischen den Titeln bzw. den Deskriptoren und den Recherchierenden, um das Ganze flexibel und relevant zu führen und um durch die vorzunehmenden Suchvorgänge zur erforderlichen Ergebniskontrolle beizutragen.

Aber schon jetzt ist man dankbar für dieses beachtenswerte Dokumentationssystem als einem hilfreichen Arbeitsinstrument, dem man weiterhin eine vorteilhafte Fortentwicklung wünschen kann.

Münster Erwin Gotenburg

Unum in veritate et laetitia. Bischof Dr. Otto Spülbeck zum Gedächtnis. Hrsg. von Heinrich Bulang, Josef Gülden, Siegfried Seifert. Leipzig: St.-Benno-Verlag 1970. XIV, 366 S., 96 S. Abb. Lw. DM 24.–

Diese Sammlung von 18 Aufsätzen aus dem Gebiet der Liturgiewissenschaft und der Kirchen- und Kunstgeschichte des Bistums Meißen war von den Autoren und den Herausgebern Dr. Otto Spülbeck, dem Bischof von Meißen, als Festschrift zur Vollendung seines 65. Lebensjahres zugedacht. Nach seinem unerwarteten Tod am 21. Juni 1970 wurde aus einer Festschrift dieser Gedächtnisband unter der Losung des heimgegangenen Bischofs: Eins in der Wahrheit und der Freude.

Schon auf den ersten Blick muß es verwundern, daß kein Beitrag aus dem Bereich der Naturwissenschaften zu verzeichnen ist. Denn Spülbeck, der Mathematik und Physik studiert hat und diese Studien auch als Theologe, Priester und Bischof fortsetzte, ist gerade durch seine Arbeiten über den Christen und das Weltbild der modernen Naturwissenschaften und über seine Vorträge über Grenzfragen aus Physik und Biologie weit über den Bereich der deutschen Grenzen hinaus bekannt geworden. Und so hält sich in der DDR hartnäckig das Gerücht, es sei den Zensoren unangenehm gewesen, im Gedächtnisband diese Verbindung von katholischem Bischof und Naturwissenschaft zu dokumentieren.

Verständlich sind die Beiträge aus dem Bereich der Liturgiewissenschaft (J. Gülden, Das Meißener Parochiale des Jahres 1716; J. Pascher, Der Friede Gottes und Christi in der römischen Meßliturgie; E. J. Lengeling, Wort und Bild als Elemente der Liturgie; W. Schenk, Der Anteil des Volkes an der Feier der heiligen Messe in Polen), war die Liturgie doch ein zweiter Bereich, in dem Spülbeck – beginnend mit seinen pastoralliturgischen Vorträgen bei den Internationalen Kongressen in Assisi und Straßburg über seine Interventionen auf dem Konzil bis hin zu seiner Mitarbeit in den römischen und deutschsprachigen liturgischen Kommissionen – sich Achtung erwarb und die Anerkennung der internationalen Liturgiewissenschaft. Seinen bleibenden wissenschaftlichen Wert erhält dieser Gedächtnisband aber vor allem durch die Fülle der Beiträge aus dem Gebiet der Bistumsgeschichte (K. Blaschke, Siegel und Wappen des Bistums Meißen und seiner Bischöfe; S. Seifert, Das Pontifikalienrecht des Bautzener Domdekans; W. Zeil, Das „Oberlausitzer oder Wendische Seminar" in Prag zur Zeit der Josefinischen Aufklärung; M. Reuther, Die Schloßkapellen zu Bautzen und der Callenberg; J. Huth, St. Marienstern in der Oberlausitz; P. Jung, Caritas in Leipzig vor der Reformation; O. Rothstein, Die Eingliederung der Katholiken Thüringens in das Bistum Meißen; E. Rudolf, Zur Geschichte der Kirchenmusik im Bistum Meißen) und hier vor allem aus dem Gebiet der Kunstgeschichte der Meißener Diözese. Zwei Beiträge allein betreffen die inzwischen wiederhergestellte Hofkirche in Dresden, die Konkathedrale des Bistums, in der im Januar 1973 die Synode der Jurisdiktionsbezirke in der DDR eröffnet wird: G. Meinert, Die erste katholische Hofkirche in Dresden – Entstehung und kunstgeschichtliche Würdigung; F. Löffler, Die farbige Ausgestaltung des Inneren der katholischen Hofkirche in Dresden. Weiter stehen im Mittelpunkt die für das religiöse Leben bedeutsamen Orte St. Marienstern (H. Magirius, Die Klosterkirche von St. Marienstern, ein wiedergewonnener Zisterzienserbau) und St. Marienthal (E. Hütter, Denkmalpflegerische Instandsetzung des Zisterzienserinnenklosters St. Marienthal). Ein weiterer Beitrag beschäftigt sich mit der derzeitigen Kathedrale des Bistums, dem Petri-Dom in Bautzen: E.-H. Lemper, Der Bruno-Bau und die erste gotische Hallenkirche – zwei Vorgänger des Petri-Domes zu Bautzen. Zu den Beiträgen von Blaschke, Lemper, Magirius, Hütter, Meinert und Löffler ist Bildmaterial im Umfang von nahezu 100 Seiten im Anhang beigegeben.

Man hätte sich wenigstens gewünscht, daß die von Spülbeck noch inkraftgesetzten Dekrete I und II der Meißener Diözesan-Synode (26. 3. 1970), die zwar bis heute noch nicht im Amtsblatt der Meißener Diözese zum Abdruck gebracht wurden, mit oder ohne Kommentierung diesem Gedächtnisband eingefügt worden wären. Gerade die bis ins einzelne gehende Mitarbeit des Bischofs an der letzten Fassung der Texte, wie sie von den Relatoren und den Redaktionskommissionen bezeugt wird, hätte dazu berechtigt. Die Dekrete sind ein wesentlicher theologischer Beitrag zur Praxis der Kirche und gehen in manchem über das hinaus, was im deutschen Sprachbereich bisher üblich ist. So bleibt das wissenschaftliche Interesse an diesem Werk vor allem auf die Untersuchungen zur Bistumsgeschichte Meißens beschränkt.

Münster Klemens Richter

Alt, Albrecht: **Grundfragen der Geschichte des Volkes Israel.** Eine Auswahl aus den „Kleinen Schriften"; Studienausgabe. Hrsg. von Siegfried Herrmann. – München: C. H. Beck (1970) XVI, 477 S. kart. DM 17.80

Die Bedeutung Albrecht Alts und der Sammelausgabe seiner Schriften (Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. Bd. 1 ⁴1969; Bd. 2 ³1964; Bd. 3 ²1968. München: Verlag C. H. Beck) braucht nicht mehr bewiesen zu werden. Aus der Gesamtausgabe bietet die Studienausgabe 14 wichtige Aufsätze, wozu der Herausgeber ein Einleitungsessay „Albrecht Alt" beisteuert. Da die Seitenverweise sich auf die dreibändige Ausgabe beziehen, ist eine Konkordanz derselben nötig (449–451). Sachregister. Autorenregister und Verzeichnis der Bibelstellen erschließen die Studienausgabe (453–477). Angesichts des günstigen Preises dieser Studienausgabe ist jedem die Möglichkeit gegeben, die Aufsätze zu besitzen, deren Kenntnis nicht nur für den ATler unabdingbar nötig ist.

Münster Hermann Eising

Kornfeld, Walter: **Religion und Offenbarung in der Geschichte Israels.** Mit einem Beitrag von Rudolf Schwarzenberger: Reflexionen Israels über die Anfänge (Die biblische Urgeschichte Gen 1–11). – Innsbruck – Wien – München: Tyrolia (1970) 376 S. Lw. ÖSch 290.–; DM 45.–; sfr 51.75

Kornfeld will, zusammen mit seinem Assistenten Rudolf Schwarzenberger, eine theologische Einführung in das Alte Testament vorlegen, die heutigen Vorstellungen im akademischen Betrieb entspricht. Man kommt ja längst nicht mehr mit der ehemals klassischen Methode der überwiegend thetischen Information über Namen, Ursprung, Inhalt, Verfasser, Geschichtlichkeit, Authentizität usw. der einzelnen Bücher des Kanons aus. Die von solcher Darlegung eher verdeckten Probleme sind zur Hauptsache geworden. Man will die biblische Literatur in ihren vielschichtigen Strömungen und Auseinandersetzungen verstehen, im Zusammenhang der eigenen, der israelitischen und der profanen Geschichte, nach rückwärts und nach vorwärts.

In einem ersten Kapitel „Bibel und Geschichte" (15–27) skizziert Kornfeld Problem, Absicht und Methode. Durch die Erläuterung der Begriffe Geschichte und Heilsgeschichte ortet er zunächst die gläubige und wissenschaftliche Position gegenüber der Geschichte, wie sie in der Bibel überliefert ist. Auf wenigen Seiten stellt er sodann den „präisraelitischen Vorderen Orient" als Hinter- und Untergrund des biblischen Geschehens dar. Im Lauf der Ausführungen kommt er immer wieder auf den gemeinsemitischen kulturellen Mutterboden und das „profane" Geschehen zurück. Kornfeld dienen seine religionsgeschichtlichen Interessen; er versteht es, das Israel Spezifische jeweils deutlich herauszuarbeiten. – Die weiteren fünf Kapitel K. (28–272) sind nach den bekannten Perioden angeordnet und überschrieben: Patriarchen, Exodus, Landnahme und Richterzeit, die Königszeit Israels, das nachexilische Judentum. In jedem Kapitel folgt der Verf. streng einem einheitlichen Schema: Geschichte, Religion, Heilsgeschichte. Zur Geschichte weist er unter Verzicht auf Paraphrase und Rekonstruktion die wesentlichen Züge auf und deutet die literarischen und historischen Probleme nach dem Stand der Forschung an. Im zweiten Unterabschnitt, Religion, wird jeweils der Beitrag der betreffenden Gestalten, Zeiten, Ereignisse zur Formung der israelitischen Religion dargestellt. Im dritten, Heilsgeschichte, sucht K. die Richtung auf die Fülle des Heils in Christus herauszuarbeiten, zu formulieren, was in der Fülle des Kontingent-Geschichtlichen zukunftsträchtig, bleibend ist oder welche Funktion Vorübergehendes in dieser Hinsicht gehabt hat.

Schwarzenbergers Beitrag (275–332) lehnt sich vor allem an die Arbeiten G. von Rads, Cl. Westermanns, H. Renckens und W. Zimmerlis an und ist entsprechend dem Gegenstand anders gegliedert. Einleitend sind Ursprung, Sinn und Einordnung des Denkens um die Ursprünge kurz besprochen. Es folgen die priesterschriftliche Schöpfungsgeschichte und die priesterschriftliche Genealogie in Gen 5,1–32, immer unter besonderer Berücksichtigung des theologischen Gehaltes; darauf die „jahwistische Schöpfungs- und Paradiesesgeschichte", die Erzählung von Kain und Abel sowie die jahwistische Genealogie der Kainiten und das „Fragment" über die Sethiten und Überlegungen über die „Göttersöhne". Die Sintflut und die Geschichte Noahs werden nach der priesterschriftlichen und jahwistischen Version in einem dargestellt. Die Ausführungen enden mit der Völkertafel und dem Turm zu Babel. – Mehrere ausführliche Register schlüsseln den vielfältigen Inhalt auf. Die Freude an der für das Auge zunächst sauberen Aufmachung wird leider etwas getrübt, da anscheinend Manuskript wie Fahnen entschieden mehr Sorgfalt und Aufmerksamkeit vertragen hätten. Es wäre sinnlos, hier die allzu häufigen Fehler in Druck, Stellenangaben und Formulierung des Textes aufzuführen. Lediglich zur Illustration seien einige Einzelheiten genannt, die zugleich sinnstörend sind. Manchmal ist das rein materielle Verständnis des Textes, vielleicht wegen zu starker Konzentration oder Konzinnität, schwierig (z. B. 23, Zeile 24 von oben: „mit ‚hethitischem' Element" oder 94, Anm. 343). Lapsus, mitunter sinnstörende (z. B. 24, Zeile 12 von oben sollte es anscheinend Hethiter heißen statt „Hurriter"; 149, Zeile 15 von oben Abhängigkeit statt „Unabhängigkeit"; 282, Zeile 18 von oben Korrektiv [= corrigens] statt „Corrigendum"), wechseln mit vermutlich im Lauf der Endredaktion unpassend gewordenen Resten früherer Formulierungen, oder es bleibt hinter manchem die fremdsprachliche Grundlage oder Quelle unangenehm spürbar. So wird man im Deutschen wohl nie „Chiryat" schreiben (178, Anm. 802, 1. Zeile) und Megiddos berühmtes System zur Versorgung mit Wasser ist doch kein „Bewässerungssystem" (138, Anm. 580, Zeile 7 von oben; vermutlich aus dem Englischen: water system?). „Messias" ist nicht eine „Transkription" des hebräischen Wortes, sondern doch wohl eine Gräzisierung (158, Anm. 686, 1. Zeile; s. auch 227, Anm. 1056). Die Ereignisse von 587 waren eine nationale Katastrophe, aber doch nicht eine „Nationalkatastrophe" (51, Zeile 2 von unten). Geographisch-topographische Belange sind nicht immer mit der nötigen Exaktheit behandelt: „Ophel" bezeichnet nicht den gesamten östlichen Höhenzug, sondern nur dessen südlichen Teil (entgegen 164, Zeile 14 von oben; vergl. G. Sauer in: Biblisch-Historisches Handwörterbuch, hrsg. von B. Reicke und Leonhard Rost 2, Göttingen 1964, 1352); die Siloah-Inschrift stand wenige Meter vom Südausgang des Kanals, nicht dort, wo die beiden Arbeitergruppen aufeinandertrafen, was wohl in der ungefähren Mitte geschehen ist (entgegen 149, Anm. 638; vgl. W. Baier in: H. Haag, Bibellexikon, Einsiedeln ²1968, 1591). Besonders unangenehm ist die inkonsequente Zitationsweise. Auf das sowieso knappe und kaum vollständige Abkürzungsverzeichnis wird oft nicht Rücksicht genommen, anders gekürzt, manchmal unverständlich. Wie soll man z. B. auf Anhieb folgende abgekürzte Zitation verstehen: „Gordon 77,7", wenn selbst das Verzeichnis nicht weiterhilft (206, Anm. 949)? Einigemale ist durch Versehen ein Teil mechanisch weggeblieben (z. B. 94, Anm. 342).

Das Buch kommt aus der Praxis der akademischen Lehrtätigkeit und ist für diese gedacht. Deswegen umfaßt es mit Recht das ganze Alte Testament. Selbst Sch. behandelt den ganzen zusammengehörenden Komplex Gen 1 bis 11 und beschränkt sich nicht, wie so oft, auf den isolierten Torso der sogenannten Schöpfungsberichte. Dies ist für die Information der Studierenden rückhaltlos zu begrüßen. Der Anfänger ist noch kein Forscher. Er hat ein Recht darauf, daß man ihm zum Überblick verhilft. Damit aber das Detail der Probleme und Beweise nicht zu kurz kommt, liefert K. in dem von ihm geschriebenen Hauptteil in einer Fülle von mit Stoff vollgestopften Anmerkungen (sie sind durchgezählt und reichen bis 1285!) wertvollste Angaben über die neue Literatur. Was im Text meist kaum möglich ist, die Berücksichtigung der Vielfalt der Meinungen, wird in den Anmerkungen in etwa wettgemacht, oft als kurze Auseinandersetzung in wenigen Andeutungen, oft als bloße knappe Information über Existenz und Inhalt anderer Ansichten. Das Buch weist so ständig über sich hinaus. Studenten und Leser sind gewarnt; sie brauchen nicht blind dem Meister zu glauben. Die weiteren Schritte sind schon vorbereitet.

Die streng durchgeführte Dreiteilung nach Geschichte, Religion und Heilsgeschichte mag sich zunächst ein wenig gezwungen und zu schematisch ausnehmen. Man wird aber zugeben, daß sie dem Verfasser hilft, die Unmasse von Stoff auf brauchbare und einprägsame Weise zu gliedern.

Der Verf. ist sich bewußt, daß und wo Kritik ansetzen kann. „Vorausgesetzt wird [– so im Vorwort –] die Kenntnis der alttestamentlichen Einleitungswissenschaft, insbesondere die überlieferungsgeschichtliche, literar- und textkritische Methode und deren heute allgemein anerkannten Ergebnisse". Die Probleme des Buches liegen in diesen Voraussetzungen, besonders in deren „allgemein anerkannten Ergebnissen". Hier müßte die Diskussion ansetzen. Der Verf. weiß das natürlich. „Es ist leicht einzusehen, daß die verschiedenen Betrachtungsweisen und Methoden zu sehr unterschiedlichen Beurteilungen der einzelnen Fragen führen müssen, wie de facto die Veröffentlichungen immer wieder zeigen. Tatsächlich ist es gegenwärtig ausgeschlossen, eine Geschichte Israels und seiner Religion zu schreiben, die den Beifall vieler, geschweige denn aller Fachgenossen findet." (19). Nicht sein letztes Verdienst ist es, daß er trotz der gegebenen Forschungssituation bescheiden und mutig genug ist, eine zusammenfassende Darstellung zu wagen. Über sehr vieles müßte man reden. Man darf dabei aber nicht die Absicht der Verfasser übersehen. Ihnen schwebte ein „Studienbehelf für die Geschichte Israels und der alttestamentlichen Religion" vor (Vorwort. Hervorhebung vom Rezensenten). Es wäre unfair, ihn wie eine lange Reihe einzelner Monographien zu behandeln, in denen der Verf. jede einzelne Behauptung bis in ihre letzten Gründe eigens abstützen muß. Unfair wäre es darum auch, im Rahmen einer Gesamtvorstellung über das Für und Wider der Einzelheiten rechten zu wollen, selbst wenn so etwas möglich wäre. Es gehört eben zur Natur solch eines zusammenfassenden Behelfes, daß viele Optionen mehr oder weniger ungeschützt getroffen werden müssen.

Das Buch ist ein weiteres Beispiel für den Trend, der sich heute in den Geschichten der israelitischen Religion, in den Theologien des Alten Testamentes und in den noch mehr klassisch konzipierten Einleitungen zeigt: die Grenzen verschwimmen. Einleitung wird theologischer, Theologie wird zu Einleitung. K. hat mutig einen praktischen Schritt getan. Er will weder unbedingt Neues noch unbedingt Letztes sagen, sondern über Wissens- und Fragenswertes informieren.

Brixen Johann Gamberoni

Schoonenberg, Piet: **Bund und Schöpfung.** – Zürich – Einsiedeln – Köln: Benziger 1970. 220 S. Lw. DM 19.80

Der Titel der holländischen Originalausgabe dieses Buches lautet: „Unser Taufglaube. Gespräche über das Apostolische Glaubensbekenntnis." Damit tritt es inhaltlich in enge Nachbarschaft zu Joseph Ratzingers „Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968". Nicht nur der Titel, vor allem das Inhaltsverzeichnis des Buches von Schoonenberg lassen jedoch auf den ersten Blick erkennen, daß bei ihm die Aufgabe ganz anders gesehen und angepackt wird als bei Ratzinger. Schoonenberg beschränkt sich auf bestimmte Schwerpunkte, schreibt mehr in Form von Essays, die enger oder loser aneinandergereiht sind, bezieht sich ausgesprochen auf die Bibel, verweilt fast ausschließlich bei ihr und bietet eigentlich mit dem Corpus seiner Monographie eine alttestamentliche Theologie in Auswahl. Die Beschränkung und eingeschlagene Richtung verwundern einen nicht, wenn man S. 10ff erfährt, daß das Buch aus Vorträgen für Akademiker entstanden ist und sich an den für Theologie interessierten Laien wendet.

Das Eigentümliche des Buches, das dem modernen Menschen den lebendigen Gott und dessen Heilshandeln an den Menschen glaubwürdig vorstellen will, ist darin zu sehen, daß es auf dogmatische Formeln weitgehend verzichtet, die Entwicklung der Glaubenslehre nur an wenigen zentralen Stellen berührt, sich vielmehr in besonderer Weise und ausführlich mit der Darlegung und Erhellung biblischer, vor allem alttestamentlicher Aussagen befaßt. So wird im 1. Kapitel Gott vom Bund mit Israel und von seinem Geschichtswirken aus nahegebracht und dann folgerichtig erst im 2. Kapitel die Schöpfertätigkeit Gottes hautpsächlich von der Schrift her aufgeschlossen. Auch das dogmatisch überschriebene 3. Kapitel „Natur und Gnade" führt im Duktus der beiden ersten Kapitel weiter, wenn auch hier bisweilen die biblischen Aussagen stärker reflektiert und im Gesamt der Dogmenentwicklung gesehen werden.

Aus diesem Rahmen fällt das 4. Kapitel eigentlich heraus, das sich in die zeitgenössische Diskussion um ein von der modernen Exegese gefordertes neues Verständnis der Wunder Jesu einläßt. Das Nachwort versucht abschließend, die beiden unterschiedlichen Teile des Buches zu verklammern und die getroffene Auswahl zu rechtfertigen. In der Durchführung schließt sich Sch. der heutigen Exegese an und geht mit ihr konform. Vor allem ist er bemüht, die Besonderheit und Eigenständigkeit der biblischen Aussagen gegen überzogene Überlagerungen durch die Philosophie abzuschirmen und von ihnen abzusetzen und damit ein sachgerechtes Verständnis der Bibeltexte zu ermöglichen, die den modernen Menschen unmittelbar ansprechen. Man merkt es den Ausführungen auf Schritt und Tritt an, daß Sch. sich in den Problemen biblischer Theologie auskennt und seine Aussagen an der Leitlinie bekannter Autoren wie Eichrodt, v. Rad, Vriezen entlanggehend formuliert. Das ist leicht etwa im Bemühen um ein rechtes Verständnis von „Übernatur" (vgl. 142) festzustellen, das vom göttlichen Heilsplan her trefflich unternommen wird. Gottes Schöpfertätigkeit und Heilswirken werden so enger aneinander gebunden, als es die mehr statischen Termini Natur und Übernatur als Zielangaben der göttlichen Tätigkeit auf den ersten Blick vermuten lassen; damit wird auch für sie eine vollere Ausdeutung erbracht.

Unverständlich bleibt mir allerdings die Auffassung der Gottebenbildlichkeit (Gen 1,27). „‚Nach dem Bilde Gottes schuf er ihn'; doch das darf nicht verstanden werden, als ‚nach dem Bilde Jahwes persönlich', sondern nach dem ‚Bild der göttlichen Welt' (vgl. Ps 8,6)." Genau das meint die Gottebenbildlichkeit eben nicht. Denn „je nach ihrer Art" (Gen 1,11f. 21.24) werden Pflanzen und Tiere geschaffen; das heißt doch wohl, ‚nach dem Bild der göttlichen Welt' werden sie geschaffen, dagegen der Mensch nach Gott selbst. Dabei ist das ‚Bild der göttlichen Welt' eine Metapher, die die angedeutete Wirklichkeit eher verhüllt als entbirgt.

Diese merkwürdige Meinung wie auch das Fragmentarische des Buches und der Umstand, daß eine eigentliche Kohärenz der Darlegungen über Bund und Schöpfung mit dem 4. Kapitel nicht recht gelingen will, sind zweifelsohne Nachteile eines Werks, das dank seiner unmittelbar ansprechenden Diktion grundlegende Glaubenswahrheiten von der Bibel her geschickt neu ins Bewußtsein zu heben versteht.

Regensburg Heinrich Gross

Wilson, Robert McLachlan: **Gnosis und Neues Testament.** Aus dem Englischen übersetzt von Luise Kaufmann. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1971. 152 S. (Urban-Taschenbücher 118) kart. DM 7.20

Das Büchlein gibt eine Reihe Vorlesungen wieder, die der Verf. 1965 in den USA und in Kanada gehalten hat. Da er sich seit langem mit dem gnostischen Problem befaßt und eine Reihe solider Publikationen über die Gnosis und über die gnostischen Texte von Nag Hammadi vorgelegt hat, war es ihm ein Leichtes, ein instruktives, sich von extremen Positionen fernhaltendes Bild der Forschungslage zu zeichnen (9–33, mit Nachtrag 131–135). Wilson unterscheidet mit Recht in seiner Definition zwischen Gnosis als dem ganzen Ideenkomplex, der zur gnostischen Bewegung und zu verwandten Denkrichtungen gehört und dem Gnostizismus, unter dem er die spezifisch christliche Häresie des 2. Jh. versteht (15). Äußerst zurückhaltend behandelt er im 2. Kap. die Frage „Gnostizismus" im NT (34–59; bezeichnend dafür wird 39 ein Polybiuszitat [5,29,2] beigebracht, um zu zeigen, daß Sätze, die noch so gnostisch klingen, durchaus nicht gnostisch zu sein brauchen). Zu diesem Kapitel sei auf die beherzigenswerten Erörterungen Robert Haardts hingewiesen („Gnosis und NT" in: Bibel und Zeitgemäßer Glaube II, hrsg. von J. Sint, Klosterneuburg 1967, S. 133–158). In den folgenden Abschnitten bespricht Wilson den gnostischen Gebrauch des NT, die neuen gnostischen Evangelien und die anderen in Nag Hammadi gefundenen und diesen verwandten Dokumente: eine knappe, fundierte, verständliche Information für weitere Kreise.

So günstig das Urteil über die Darstellung lauten muß, so befremdet ist man von den Flüchtigkeitsfehlern der Übersetzung. Sie schreibt dauernd Valentinius statt Valentinus, enkratistisch statt enkratitisch (91), Diatesseron statt Diatessaron (90), Kümllis statt Kümmel (140 A. 37), Apostolarum statt Apostolorum (145, A.6), ThZ statt ThLZ (144, A.30), während andere Abkürzungen nicht erklärt werden wie OLZ (Orientalistische Literaturzeitung) und vor allem RoB (Religion och Bibel, Lund). Unverzeihlich ist die Unterlassung von Band- und Seitenzahlangaben (z. B. 139, A.64; 140 A.17 u. ö.). Ebensowenig werden deutsche Ausgaben englischer Originale zitiert (78, 90 u. a.).

Graz Johannes B. Bauer

Schalit, Abraham: **König Herodes.** Der Mann und sein Werk. – Berlin: de Gruyter 1969. XIV, 890 S., 8 Bildtafeln, 4 Landk., 1 Stammtafel (Studia Judaica, 4) Lw. DM 148.–

Ungeachtet der Einwände, welche der Rezensent gegen die letzten beiden Abschnitte des vierten Kapitels („Das Reich des Herodes und das Reich des Messias": 450–460; „Die Botschaft des Herodes": S. 460–482) sowie gegen das ganze fünfte Kapitel („Das jüdische Volk und das Reich des Herodes"; S. 483–562) vorbringen wird, kann das Gesamturteil über dieses Buch nicht zweifelhaft sein: es ist die bis zur Stunde fundierteste Deutung der Person und des politischen Wollens Herodes' des Großen, darüber hinaus einer der wichtigsten Beiträge zur Geschichte des zweiten Tempels überhaupt; ohne eingehende Auseinandersetzung mit Sch.s „König Herodes" wird eine dem Stand der Frage angemessene biblische Zeitgeschichte in Zukunft nicht mehr gelesen oder geschrieben werden können.

Die grundlegenden Entscheidungen für das in solcher Weise bemerkenswerte neue Herodesbild fallen im ersten, zweiten und vierten Kapitel des Verfassers. Sie empfehlen sich deshalb als vordringlicher Gegenstand einer Besprechung.

1. In Sch.s erstem Kapitel: „Das Ende des Hasmonäerhauses und der Aufstieg des Antipatros und seines Hauses" (1–52) überraschen zwei Urteile, die geeignet sind, der Bewertung jener Epoche neue Maßstäbe zu setzen. Das eine Urteil betrifft eine extrem niedere Einschätzung der politischen Tätigkeit Aristobuls II (67–63 bzw. 49 v.), das andere eine ebenso extrem hohe Würdigung der staatsmännischen Einsicht des Idumäers Antipater († 43 v.). Sch. mißtraut dem Fazit, welches Josephus in Antt. 14,4, 5 aus dem Bruderkrieg der Jannäussöhne Hyrkan II (63–40 v.) und Aristobul II zieht. Angesichts der von Pompeius im Jahre 63 v. diktierten, für

die Hasmonäerdynastie und Judäa gleichermaßen fatalen politischen Existenzbedingungen gelangt er zu einer differenzierteren Aufschlüsselung des geschichtlichen Ursache-Wirkungszusammenhanges, deren zwingender Logik man sich kaum entziehen kann.

„Von dem Augenblick an, wo die Römer den Schauplatz der Ereignisse in Syrien betraten, der Seleukidendynastie ein für allemal ein Ende setzten und damit die Nachbarn des Hasmonäerstaates wurden, war das Schicksal dieses Staates bereits besiegelt, nicht nur weil die Römer allenthalben, nach und nach oder auf einen Schlag, kleine Staaten an den Grenzen ihres Reiches zu zerstören pflegten, sondern auch weil die Römer, wie alle anderen Eroberer, die dieses Gebiet berührten, Palästina als integralen Bestandteil Syriens ansahen. Daß also Pompeius an der Grenze des hasmonäischen Staates nicht haltmachte, war sowohl politisch als auch geographisch gesehen, durchaus natürlich und in der Logik der Tatsachen begründet. Man kann sich also kaum der Auffassung des Josephus anschließen, daß es der hasmonäische Bruderzwist gewesen sei, der die Grenzen des hasmonäischen Staates dem Pompeius geöffnet habe. Immerhin hätte Aristobulos, wenn er ein besonnener Staatsmann gewesen wäre, unmittelbar erkennen können, daß die von Grund auf veränderte Situation einen Krieg um die völlige Unabhängigkeit, wie er sie von seinen Vätern ererbt hatte, aussichtslos machte" (19). „Es war das Gebot der Stunde, sich in ruhiger Besonnenheit und nicht erzwungener Weise der römischen Macht zu unterwerfen. Hätte Aristobul von vornherein diesen Weg eingeschlagen, so hätte er Pompeius als Freund und Bundesgenossen empfangen, d. h. er hätte auf seine eigene politische Linie verzichtet und die des Antipatros und nachher des Herodes gewählt" (20). „Was die Entscheidungsstunde des Jahres 63 v. Chr. dem Aristobulos auferlegte, war die Rolle eines friedlichen Vermittlers zwischen der römischen Herrschaft und den palästinensischen Juden. Eine solche Vermittlung hätte ein erster Schritt zu einer Eingliederung der palästinensischen Juden in den Gesamtbau des römischen Imperiums, und zwar nicht einer erzwungenen, sondern einer freiwilligen Eingliederung sein können. Man darf annehmen, daß eine solche Eingliederung die Macht des hasmonäischen Königshauses und damit den Hasmonäerstaat selbst gerettet hätte; ja vielleicht darf man noch weiter gehen und sagen, daß in diesem Falle die große nationale Katastrophe von 66–70 n. Chr. hätte verhütet werden können. Da nun aber Aristobulos und sein Anhang nicht imstande waren, die Dinge in ihrem richtigen Lichte zu betrachten, unterjochte Pompeius das jüdische Volk in Palästina und machte es gewaltsam zu einem Teil des römischen Reiches; und diese gewaltsame Eingliederung hatte zur Folge, daß die Juden des kleinen Palästina, als einziges Volk im ganzen gewaltigen Raum des römischen Reiches, vom ersten Zusammentreffen der beiden Partner an, als feindseliges und aufsässiges Element galten, das erbarmungslos niedergehalten werden müsse" (24).

Anders als Aristobul II war der idumäische Halbjude Antipater ein Mann der ersten Stunde. Seine politische Aktvität war von Anfang an auf die nüchtern ermessene Notwendigkeit einer freiwilligen Unterwerfung unter Rom abgestellt. Dieses sein Bestreben war stets frei von der Absicht, das Ende des Hasmonäerhauses herbeizuführen und eine eigene Dynastie an dessen Stelle zu setzen. Er begnügte sich damit, im Hintergrund und im Namen Hyrkans II die Durchsetzung seiner politischen Zielvorstellung zu betreiben. Erst seine Ermordung durch Malichos, einen Handlanger des Adels in der Umgebung Hyrkans II, leitete eine Entwicklung ein, in deren Folge Herodes durch das Protektorat Roms auf den Thron der Hasmonäer kam.

„Der idumäische Berater des Hyrkanos war wohl der einzige Mann in dessen Umgebung, dem die Bedeutung der Eroberung Palästinas durch die Römer in vollem Maße aufgegangen war. Seinem gesamten politischen Wirken in den ersten zwanzig Jahren der römischen Okkupation lag die grausam klare Erkenntnis zugrunde, daß man auf Gedeih und Verderb dem allgewaltigen Rom unterworfen sei und daß man bedingungs- und rückhaltlos den Willen der Eroberer auszuführen habe, wer auch immer als ihr zeitweiliger oder dauernder Willensträger aufträte. Antipatros dient dem Pompeius, dem Gabinius, dem Julius Cäsar und dem C. Cassius, obwohl diese Machthaber gegeneinander kämpften und zum Teil einander Todfeinde waren, und obwohl ihre persönlichen politischen Bestrebungen voneinander verschieden und einander entgegengesetzt waren". „Gewiß trat er dem Aristobulos, seinem persönlichen Feinde, entgegen und stützte den Hyrkanos, weil er sich unter diesem schwachen Herrscher mehr für die Erfüllung seiner eigenen angeborenen Machtgelüste versprach. Aber es läßt sich nicht bezweifeln, daß auch sachliche Erwägungen ihn in seiner Parteinahme für Hyrkanos und seiner entschiedenen Gegnerschaft gegen Aristobulos bestärkten" (28). „Antipatros war in allem, was Jannäus, Aristobulos und deren Politik betraf, einer Meinung mit den Pharisäern. Der Idumäer lehnte schon damals die aggressive Haltung der Hasmonäer gegen die Griechenstädte ab, ebenso wie die Pharisäer, die von den Eroberungen der hasmonäischen Machthaber nichts wissen wollten, nur daß die Pharisäer die Eroberungskriege des Jannäus aus religiösen Gründen tadelten, während Antipatros anscheinend politische Bedenken gegen sie hatte: Die Zerstörung der umgebenden Griechenstädte verstärkte den Haß gegen die Juden bei den umwohnenden Völkern, und ein klardenkender politischer Kopf wie Antipatros sah zweifellos mit Sorge den Folgen entgegen, die möglicherweise bei einem Umschlag der politischen Situation zugunsten der Juden daraus erwachsen konnten. Dieser Umschlag war nun eingetreten, als kein Zweifel mehr daran möglich war, daß Pompeius entschlossen war, dem Hasmonäerhaus und zugleich auch dem Hasmonäerstaat eine Ende zu machen" (28f). „Antipatros – so will es scheinen – hat niemals vorgehabt, den Platz der Hasmonäer einzunehmen und eine eigene Dynastie zu errichten, die das angestammte, im Volke beliebte Königshaus ersetzen würde. Er wußte sehr wohl, daß er als Idumäer niemals seinem Hause eine Stellung würde erringen können gleich der der jüdischen, priesterlichen Hasmonäer." „Sein Sohn Herodes kümmerte sich nicht um die Feindschaft des Volkes und griff nach einiger Zeit nach dem Königsthron, der den Pharisäern als Thron Davids galt. Er tat dies im klaren Bewußtsein gegen den Willen des Volkes, nur auf die Römer gestützt. Antipatros lagen solche Gedanken fern, obwohl er seinen beiden älteren Söhnen zwei wichtige Ämter gab: den Phasäel ernannte er zum Gouverneur von Jerusalem und die Herrschaft über Galiläa legte er in die Hand des Herodes. Kein Zweifel, daß Antipatros bei diesen Ernennungen von Sicherheitsrücksichten geleitet war und nicht von Gedanken an eine ‚Dynastie'" (40f).

2. Ebenso eigenwillig ist Sch.s Stellungnahme zur Verlobung (42 v.) und schließlich Vermählung (37 v.) des Herodes mit der Hasmonäerin Mariamme, einer Tochter Alexanders, des Sohnes Aristobuls II, und der Alexandra, der Tochter Hyrkans. Mit Recht räumt der Verf. diesem Ereignis, welches nicht nur für das Leben des Herodes, sondern auch für die hasmonäische Dynastie katastrophale Folgen implizierte, einen zentralen Platz im zweiten Kapitel seines Buches ein („Herodes wird König" 53–97). Er distanziert sich von der Darstellung des Josephus in Bell 1,22,1 und betont auf seiten des Herodes den völlig unpolitischen Charakter jener ehelichen Verbindung, während er auf seiten Hyrkans II und dessen Tochter Alexandra die trügerische politische Hoffnung im Spiele sieht, sich durch Mariammes Vermählung des Schutzes der beiden idumäischen Brüder gegen den in Galiläa erstmals (42 v.) als Thronprätendent auftretenden jüngsten Sohn Aristobuls II: Antigonus versichern zu können (66).

„Sein ganzer späterer Weg als Herrscher beweist, daß Herodes seine Königsmacht als ausschließliche Quelle von Recht und Gesetz im Staate angesehen hat: er betrachtete sich als den Staat und war nicht willens, irgendeine Gewalt außer der seinigen anzuerkennen. Sein Herrscherrecht war, nach seiner hellenistischen Anschauung, darauf begründet, daß er, Herodes, das Land dem Hasmonäer Antigonos mit bewaffnetem Arm entrissen hatte – wobei es für ihn nicht ins Gewicht fiel, daß dieser bewaffnete Arm nicht von ihm, sondern von Rom geführt worden war. Durch die Eroberung des Hasmonäerstaates war den Rechtsansprüchen der Gegner der Boden entzogen worden und Herodes ein höchstes Recht erwachsen, das ihn gänzlich der Notwendigkeit enthob, sich in den Rechten anderer Mächte im Staate, die vor ihm an der Herrschaft gewesen waren, eine Stütze oder Rechtfertigung für seine Rechte zu suchen. Durch das Recht des Eroberers erlöschen alle anderen Rechte, und der Eroberer bedarf ihrer nicht, um seine Herrschaft zu legitimieren". „Danach läßt sich unseres Erachtens ermessen, wie Herodes all die Vorteile, die sich aus der Verschwägerung mit dem Hasmonäerhaus erwachsen konnten, bewerten mußte. Er schlug ihren Wert, so will es uns scheinen, recht niedrig an. Herodes war überzeugt, daß sein Herrscherrecht der Stütze und Hilfe von seiten des Rechtes der Hasmonäer nicht bedurfte. Rechtlich gesehen ist das hasmonäische Königshaus nicht imstande, Herodes das bessere Recht zu gewährleisten, da die Hasmonäer durch ihre Entmachtung nicht bloß die Macht, sondern auch das Recht auf dieselbe eingebüßt haben" (63f).

Dadurch, daß er das Motiv der Vermählung mit Mariamme ganz im Intimbereich des Herodes lokalisiert, vermag Sch. im Gegensatz zu bisher anerkannten Forschungsergebnissen eine plausible und tragfähige Grundlinie für das Verständnis des späteren Zerfalls innerhalb der Familie des Herodes zu gewinnen: Herodes war von der irrtümlichen Überzeugung durchdrungen, seine ganz im privatmenschlichen Sektor wurzelnde Ehe mit einer Hasmonäerin sowie die von ihm erkannten Notwendigkeiten der Staatsräson – vorab die Ausrottung des hasmonäischen Geschlechts – exakt auseinanderhalten zu können. Diese grundlegende Fehleinschätzung am Anfang führte folgerichtig zur totalen Zerrüttung der familiären Verhältnisse des Herodes, deren unabdingbaren Fortgang Sch. im sechsten Kapitel („Herodes und sein Hof" 563–644) protokolliert.

3. Der fraglos wichtigste Abschnitt in Sch.s Buch ist das vierte Kapitel: „König Herodes und sein Herrschaftssystem" (146–482). Es enthält eine lange Reihe genau belegter origineller Stellungnahmen zu nahezu allen Problemen der Verwaltung und Wirtschaft

Palästinas während der Periode des zweiten Tempels. Der Verf. legt mit Recht zunächst Wert auf die Feststellung, daß die dem Herodes vom römischen Senat auf Betreiben des M. Antonius zugebilligte (40 v.) und nach der Schlacht bei Actium (30 v.) von Octavianus bestätigte Titulatur eines *„rex socius et amicus"* keinerlei staatsrechtlichen Vorzug vor anderen Klientelfürsten Roms beinhaltete (157). Die Tatsache, daß Octavianus die Bestätigung des Jahres 30 v. nicht von einem Bündnisvertrag (*foedus*) begleitet sein ließ, zeigt zudem, daß Judäa in der Sicht der Römer nicht zu den *„civitates foederatae liberae et immunes"* gehörte und daß das Königtum des Herodes somit ausschließlich vom guten Willen des römischen Kaisers abhing. „Die Ernennung des Herodes zum Herrscher von Judäa war einzig und allein als persönliche Ernennung (des Kaisers) gedacht. Keineswegs lag ihr die Absicht zugrunde, ihn zum Ahnherrn einer Dynastie zu machen" (161). Das begrenzte Münzrecht, nach dem Herodes nur Kupfermünzen prägen durfte (162f), sowie die Pflicht, für Rom gegebenenfalls Hilfstruppen zur Verfügung zu stellen (163f), sprechen für einen staatsrechtlichen Rang, der über den anderer von Rom abhängiger Staaten nicht hinausging. Trotzdem kann nicht bezweifelt werden, daß Herodes eine erheblich bedeutendere Rolle spielte als der ihm ehedem staatsrechtlich gleichrangige Hyrkan II. Der Grund liegt in einem realistischeren, der tatsächlichen Abhängigkeit von Rom ungleich angepaßteren Gebrauch der vier innenpolitischen Befugnisse, welche die Römer ihren Klienten einzuräumen gewillt waren.

a) So rückte Herodes von dem exklusiv-nationalen Prinzip der Hasmonäer dadurch ab, daß er zum Dienst im königlichen Heer nicht nur Juden und ausländische Söldner, sondern auch fremdstämmige Untertanen als gleichberechtigte, ja sogar bevorzugte Kontingente heranzog. „Diese erfüllten nach ihrer Entlassung aus dem Dienst eine wichtige Aufgabe als Faktor in der Innenpolitik des Königs: Sie wurden in neugegründeten hellenistischen Städten konzentriert und bildeten ein hellenistisches, nichtjüdisches Element der Zivilbevölkerung, das kraft seiner Loyalität dem König gegenüber ein Gegengewicht gegen das jüdische, überwiegend dem Herodes und seiner Herrschaft feindselige Bevölkerungselement zu bilden hatte" (183).

b) Sch.s Einlassungen zur öffentlichen Verwaltung belegen in bisher unerreichter Vollständigkeit die geschichtliche Kontinuität, welche in der Tat zwischen den diesbezüglichen Anstrengungen des Herodes und den vergleichbaren administrativen Bemühungen im persischen, mazedonischen, seleukidischen und ptolemäischen Reich gegeben ist. Ein Beispiel verdient hervorgehoben zu werden. Dem Verf. gelingt der Nachweis, daß die in das Verwaltungswesen der Hasmonäer übernommene Einheit der „Toparchie" mit dem alten „pelek" aus der persischen Administration identisch ist, der seinerseits in den hellenistischen Staaten als konstitutiver Bestandteil des Verwaltungswesens fortgewirkt hatte. Sch. geht jedoch noch weiter. Er zeigt, daß sich im Gefolge der hasmonäischen Expansion unter Alexander Jannäus die Zahl der Toparchien Palästinas auf 24 belief. Er verteidigt zudem die These, daß damals „den Hasmonäern, den Eroberern eines beträchtlichen Teiles des alten davidischen Reiches", der Augenblick gekommen schien, „ihr Reich in 24 Toparchien einzuteilen, nach der Zahl der 24 Dienstordnungen des Tempels, die nach der Überlieferung (1 Chr. 24,7–18) die religiöse Einteilung des alten Reiches darstellten" (206). Dieses hasmonäische Verwaltungsprinzip blieb auch die Grundlage des herodianischen – allerdings mit einer charakteristischen Modifikation, die sich für den Verf. aus dem Vergleich der Toparchienlisten des Josephus (Bell. 3,3,8) und des Plinius (Nat. hist. 5,14,70) ergibt: „Die Einteilung des Reiches des Herodes in Verwaltungseinheiten folgte im jüdischen Sektor anderen Gesichtspunkten als im nichtjüdischen. Im ersteren finden wir die Toparchie, im zweiten die Stadtbezirke, die μερίδει genannt werden. In beiden Teilen seines Reiches ließ Herodes die vorhandene natürliche Einteilung bestehen und änderte nur, wo es nötig war" (222).

c) Bezüglich Rechtssprechung und Gesetzgebung hebt Sch. die grundsätzlich veränderte Lage hervor, die in den staatsrechtlichen Beziehungen zwischen Rom und dem jüdischen Volke gegeben war, nachdem Herodes im Jahre 40 n. durch den römischen Senat den Rang eines rex socius et amicus populi Romani erhalten hatte. Mit der Absetzung der Hasmonäer und der Aufhebung des Bündnisses, welches ehedem die Grundlage der Beziehungen zwischen dem jüdischen Volke und Rom bildete, „hörte das jüdische Volk auf, dem römischen Volke gegenüber ein Verhandlungspartner eigenen Rechtes zu sein". „Herodes trat dem jüdischen Volke als Bevollmächtigter des römischen Staates gegenüber." Als Träger dieses an ihn ergangenen Auftrages (mandatum) „war mithin Herodes keine eigenständige Rechtspersönlichkeit und konnte deshalb in seinen Verhandlungen mit dem Senat und später mit Augustus nicht als Sprecher des jüdischen Volkes auftreten. Seine Tätigkeit war vielmehr die eines Sachverwalters des römischen Staates gegenüber den Juden, deren Angelegenheiten dem Wunsche des Kaisers und den Interessen Roms gemäß geregelt werden sollten" (225f). „Dieser Wandel hatte zur notwendigen Folge, die Vertauschung der Rechtspraxis aufgrund der ‚Gesetze der Väter', d. h. der Gesetze der Tora, mit einer solchen aufgrund des römischen Rechtssystems, zugleich aber auch die Übertragung der Ausübung dieser Rechtspraxis von der durch das Toragesetz hiermit betrauten Körperschaft, dem Synedrion, auf Herodes, den Bevollmächtigten Roms" (227). Ein lehrreiches Beispiel diesbezüglichen königlichen Verfahrens findet Sch. in Antt. 16,1,1: Herodes ließ Einbrecher, die auf frischer Tat ertappt wurden, – im Widerspruch zu Dt 15,12, aber im Einklang mit dem römischen Zwölftafelgesetz – ins Ausland zu „immerwährender Sklaverei" verkaufen. Wie die übrigen Verordnungen, welche Herodes in Judäa erließ, war dieses Gesetz kein launischer Willkürakt. Es ergab sich konsequent aus der „Doppelstellung des Herodes als König der Juden und als von Rom bestellter Landesherr. Diese Stellung hatte zur Folge, daß alle Handlungen des Königs durch diese römische Situation bestimmt wurden". „Folglich scheint es uns, daß, was im Römischen Reich zum Schutze des augusteischen Friedens unternommen wurde, dem Herodes als Muster diente bei dem Erlaß seines Einbruchsgesetzes, das ja auch seinerseits keinen anderen Zweck verfolgte als den, zu dem Schutz dieses Friedens seinen Teil beizusteuern. Zum Schutz von Frieden und Sicherheit wurden bewaffnete Räuber zu Zwangsarbeit in Bergwerken und zur Rangerniedrigung als ‚Strafsklaven' verurteilt. Es scheint, daß Herodes, der bei der Erreichung des Zieles des Römischen Reiches mitwirken wollte, denselben Weg beschritt und die ‚Mauerbrecher' in seinem Lande als bewaffnete Räuber zu lebenslänglicher Zwangsarbeit in Bergwerken und zur Erniedrigung zu ‚Strafsklaven' verurteilte. Für Sklaven dieser Kategorie war kein Raum in Judäa, und auch ohnedies war Herodes nicht bereit, die Verurteilten im Lande zu belassen, da er damit seine Hauptabsicht verfehlt hätte, sein Land für immer von aufsässigen Elementen zu reinigen. Daher verschärfte der König die Strafe der Verbrecher und verhängte über sie: ‚Verkauf und Ausfuhr ins Ausland'" (250f).

d) Sch.s Behandlung der Finanzgebarung des herodianischen Reiches erhält ihre Schärfe gleichfalls durch die überlegene Sicherheit, mit welcher der Verf. das Finanzsystem in Judäa von der Zeit der Seleukidenherrschaft an ins Spiel bringt. Mit Recht schließt er aus der Art, „wie Herodes die Einnahmen des Staates verwertete, die Steuern erhöhte, senkte oder neue einführte und nach eigenem Gutdünken die Böden des Landes verteilte", daß der König „auf finanziellem Gebiete völlig freie Hand hatte" (257). Seine Einnahmen aus dem ererbten und konfiszierten Privatbesitz (257–262) sowie aus dem komplizierten staatlichen Abgabengefüge einer beträchtlichen Reihe von Steuern und Zöllen (262–298) werden ausführlich registriert. Neu ist die Vorstellung, welche Sch. von der Kopfsteuer und ihrer Erhebung im Herrschaftsbereich des Herodes entwickelt. Er gelangt zu der Überzeugung, „daß Herodes das Steuersystem des römischen Ägypten in seinen Grundzügen übernahm" (273) und daß im Interesse einer dafür unabdingbar notwendigen Erhebung der Kopfzahl der Bevölkerung „im Laufe der Regierungszeit des Herodes einige Regierungsaktionen (census) durchgeführt worden sind" (274). Aus dem Zeitabstand der von Josephus in Antt. 15,10,4 und 16,2,5 berichteten Steuernachlässe (20 bzw. 14 v.) folgert der Verf., „daß die Censusperiode des Herodes im Gegensatz zu der fünfjährigen, die in Rom galt, und der vierzehnjährigen im ptolemäisch-römischen Ägypten, sechs Jahre betrug" (275).

Mit Hilfe der von Rom konzedierten „vier Befugnisse" machte Herodes das Königtum zum einzigen Träger und zur einzigen Quelle der Regierungsgewalt im Staat. Mit unbeirrbarer Konsequenz zerschlug er die beiden Institutionen, die noch als einzige Anspruch auf Mitregierung erheben konnten: das Synedrion auf der einen Seite, das Hohepriestertum auf der anderen. Die 37 v. liquidierten 45 hasmonäer-freundlichen Synedristen (Antt. 15,1,2) wurden durch Parteigänger ersetzt, die „vielleicht aus den Kreisen der Pharisäer" (301) kamen. Das Synedrion wurde „zum obersten religiösen Gerichtshof und zur Pflegestätte des juristischen Religionsgesetzes, ohne jegliche Einflußnahme auf die tatsächlichen politischen Verhältnisse, welch letztere dem Richterspruch des Herodes allein vorbehalten blieben" (303). Von der politischen Ausschaltung des Synedrion zeugt auch die herodianische Münze, die nur noch den Namen des Königs in griechischen Buchstaben prägt und im Gegensatz zur hasmonäischen Gewohnheit auf die Nennung der Volksvertretung *(chever hajjehudim)* verzichtet (301f). Ähnlich verfuhr Herodes mit der Hohenpriesterwürde, die als politische Instanz ehedem noch vor dem Königtum rangierte. Durch drei Maßnahmen degradierte Herodes den amtierenden Hohenpriester zum bloßen königlichen Beamten: er entzog das Recht der Erblichkeit, er hob die lebenslängliche Dauer auf und riß die Kontrolle über die hohenpriesterlichen Gewänder an den Tagen an sich, da diese nicht zum Kult erforderlich waren (312f).

4. Sch.s überzeugend an den Quellen orientierter und mit bewundernswert besonnener Stringenz vorgetragener Entwurf des hellenistisch-römischen Profils Herodes' des Großen findet in den beiden letzten Abschnitten des zentralen vierten Kapitels einen

wenig eingängigen Abschluß. An die Stelle der sonst geübten methodisch exakten Interpretation des Materials tritt dort, wo der Verf. vom „Reich des Herodes und dem Reich des Messias" (450–460) sowie von der „Botschaft des Herodes" (460–482) handelt, eine vordergründig auf psychologische Eindringlichkeit bedachte, wenn auch immer noch gelehrte Mutmaßung.

„Viel stärker als gegenüber Antonius im Jahre 42 v. Chr. empfand Herodes, als er auf Rhodos mit Octavianus zusammentraf und vom neuen Herrn der Welt wider alles Erwarten in Gnaden aufgenommen wurde, das Vollgewicht des Begriffes ‚Soter'. Damals war Herodes nicht nur in Gefahr, seine Herrschaft zu verlieren, sondern er fürchtete auch, sein Leben verwirkt zu haben. Aber durch die ungewöhnliche, unverhoffte Wohltat des Octavianus kehrte sich alles für ihn zum Guten, und er erfuhr in greifbarster Weise das ‚Heil', das ihm von dem ‚Heilsbringer' der Ökumene gespendet wurde. War nicht der Heilsbringer der Welt zum persönlichen Heilsbringer des Herodes geworden?" (456) Im Grunde nur gestützt auf den Satz des Josephus in Antt 15,11,1: ‚Ich (Herodes) glaube, daß ich mit Gottes Willen das jüdische Volk zu einem solchen Glück (εὐδαιμονία!) emporgeführt habe, wie es noch nie dagewesen ist", – gelangt der Verf. zu der schwerwiegenden Folgerung: „Wenn Herodes es ist, der seinem Lande einen Teil des Glückes gebracht hat, das die Erscheinung des ‚Heilsbringers' Augustus der ganzen Welt bescher' hat, dann verdanken ihm seine Untertanen eigentlich alles und folglich geziemt es sich, daß sie ihm eine ähnliche Ehre zollen, wie man sie dem Herrscher der Welt erweist." Praktisch bedeutete dies, daß Herodes „eine Apotheose begehrte, ähnlich der, die seinem Herrn und Gebieter Augustus zuteil wurde" (457).

Jedoch weder der Vermerk des Josephus in Antt. 16,5,4, daß dem Herodes an ‚Statuen, Tempel oder ähnlichen Werken' gelegen war, noch die Herodesstatue vor (!) dem Tempel des Ba'al Schamin in Sia bei Kanatha vermögen die Beweislast für die Behauptung eines Königskultes in nichtjüdischen Gebieten des Reiches zu tragen, wie denn auch für Sch. „feststeht, daß Herodes auf die Einführung seines Kultes im jüdischen Teile seines Staates verzichtet hat" (459). Allerdings sieht der Verf. „klare Anzeichen" dafür, daß Herodes an die Stelle der Idee der Vergottung, die sich in Judäa nicht verwirklichen ließ, eine andere – die des „herodianischen Messianismus" – setzte, „die zwar keinen vollgültigen Ersatz für die Forderung der Vergottung bieten konnte, ihm aber dennoch zweckdienlich schien, um auch in den Augen seiner jüdischen Untertanen zu einer Figur von übermenschlichen Ausmaßen emporzuwachsen und (wenn auch nur indirekt) dem vergotteten Kaiser auch im jüdischen Bezirk seines Reiches ähnlich geachtet zu werden" (ebd).

Solche „Steigerung ins Übermenschliche" kam – nach Sch.s Vorstellung – dem Herodes in der Auseinandersetzung mit einer einflußreichen gegnerischen Gruppe zustatten, die mit dem wenig sagenden und stark verallgemeinerten Begriff: „fanatische" oder „extreme Pharisäer" etikettiert wird. „Für diese Leute gab es keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem hasmonäischen und dem herodianischen Königtum. Beide waren für sie in gleichem Maße illegitim, und zwar aus dem einen Grunde, daß das Königtum über Israel ausschließlich dem Hause Davids von Gott verliehen sei und niemandem anders zustehe" (463). Für jene „fanatischen Pharisäer" sei Ps Sal 17 besonders repräsentativ gewesen. Vor allem in V. 6 dieses Psalms habe ihr Standpunkt Niederschlag gefunden: ‚Auf seinem (sc. Davids) Throne sitzt kein Fremder und nicht sollen fürder andere seine Majestät erben' (ebd.). Die „zweifellos im Stillen gehegte und auch laut ausgesprochene Folgerung dieser extremen Pharisäer" lautete: Das Reich des Herodes „wird zusammen mit dem Reiche der Völker dahinschwinden, wenn der Sohn Davids kommen wird" (471). Sch. vermutet, daß die geheime Absicht des Herodes „bei dem gewaltigen Werk des Tempelbaus" dahingegangen sei, „sich gewissermaßen die göttliche Gunst zu sichern und der Meinung der extremen Pharisäer im Volke, das Ende des herodianischen Reiches werde dem hasmonäischen gleichen, den Boden zu entziehen" (472). Herodes sei sich dabei jedoch im klaren darüber gewesen, „daß er nur mit der Hoffnung auf göttliche Gunst aufgrund des Tempelbaus einem Argument, das sich auf eine ausdrückliche (messianische) Prophezeiung stützte (2 Sam 7,8–17!) und diese Hoffnung Lügen strafte, nicht beikommen konnte. Er sah, daß gegen dieses Argument nur eines helfen konnte: Wenn es ihm nämlich gelang, den Gegnern zu beweisen, daß er selbst ein Sproß jenes Hauses sei, das von Gott bestimmt war, die Herrschaft über Israel für ewig in Händen zu halten" (473). Um dies zu erreichen, habe Herodes nach Sch.s Meinung den Versuch unternommen, seinen Stammbaum auf David zurückzuführen. Das völlige Schweigen der Quellen über diesen fiktiven Stammbaum kompensiert der Verf. durch den Hinweis auf jene talmudische Überlieferung, derzufolge Hillel ähnliche diesbezügliche Anstrengungen unternommen habe. „Rühmte sich Herodes etwa einer Verwandtschaft mit Hillel dem Älteren, der bei Josephus Pollion heißt und vom König verehrt wurde? Das würde der Behauptung des Herodes, daß er vom Hause Davids abstamme, einen gewissen, wenigstens dem Scheine nach plausiblen Anhaltspunkt gegeben haben, denn nach einer talmudischen Tradition führte Hillel in weiblicher Linie sein Geschlecht auf das Haus Davids zurück" (474). Hinzu kommen einige Daten, welche in der Wertschätzung Sch.s durchaus geeignet gewesen seien, in Herodes so etwas wie ein messianisches Selbstbewußtsein zu begünstigen. „Er, Herodes, hat dem Volke Reichtum und Glück geschenkt; er hat eigentlich das davidische Königtum erneuert; es gab keine Zeit, außer der Davids und Salomos, wo das Reich Israel so groß und weit ausgedehnt war, wie zur Zeit des Herodes; er hat die Herrlichkeit des salomonischen Tempels erneuert." „War das nicht Beweises genug, daß es nicht von ungefähr war, daß der Mann, der dies vollbracht hatte, das Königtum gewonnen hatte und von allen Gefahren, die ihm erstanden waren, errettet worden war?" (475) Ähnliche Überlegungen führten nach Sch. Herodes zu der Selbsteinschätzung, „daß er eine Verkörperung des Messias sei, den die Propheten Israels geweissagt hatten" (476). Inhaltlich sei dieser herodianische Messianismus ganz der augusteischen Reichs- und Herrscherideologie verpflichtet geblieben. „War nämlich die ‚Wohltäter'-Rolle des Herodes in seinem Reich in der neuen Situation der Ökumene, die von Augustus geschaffen worden war, verwurzelt und forderte Herodes um eben dieser ‚Wohltäter'-Rolle willen für sich den Rang des Messias und für sein Reich den eines messianischen Reiches, dann folgt daraus, daß die Wurzel des herodianischen ‚Messianismus' in dieser neuen augusteischen Wirklichkeit stecken muß. Wenn besagte Rolle, wie Herodes meinte, ihm das Recht verleiht, als Messias der Sohn Davids, zu gelten, und seinem Reich, als das Reich des Messias angesehen zu werden, so heißt das, daß der Messias, wie er von Herodes verstanden wird, einen Mann bezeichnet, der die Ziele der neuen Ökumene des Augustus verwirklicht, und daß der Begriff ‚messianisches Reich' für die Verwirklichung der besagten Ziele steht. Wir dürfen also zusammenfassend feststellen, daß der herodianische ‚Messianismus' römisch-imperialer Natur ist" (478).

Sch.s Entwurf eines „herodianischen Messianismus" hält einer kritischen Überprüfung nicht stand. Der Verf. überschätzt die Bedeutung des messianischen Elements bei den Pharisäern. Er übersieht die Tatsache, daß der erste messianisch-relevante Spruch aus eindeutig pharisäischem Raum von Jochanan ben Zakkai stammt und etwa um 80 n. anzusetzen ist: b Ber 28 b. Weder aus der Zeit der Paare noch aus der ersten Generation der Tannaiten sind vor dem Tode Jochanan ben Zakkais messianische Äußerungen überliefert. Hier wirkt es sich verhängnisvoll aus, daß Sch. unbesehen an der alten Vorstellung festhält, die etwa um die Mitte des letzten Jahrhunderts v. Chr. entstandenen Psalmen Salomos – und besonders deren zwei letzte: PsSal 17f – artikulierten den reinen pharisäischen Standpunkt, während im Gegenteil damit gerechnet werden muß, daß sich die religiöse Polemik der PssSal gerade auch gegen Pharisäer richtet und aus einer jüdischen Gruppe kommt, die zwischen Pharisäern und Essenern stand (vgl. J. O'Dell: RQ 3 [1961] 241–257; J. Maier: Judaica 18 [1962] 247; K. Schubert zuletzt: SBS 43 [1970] 27f). Die Unwahrscheinlichkeiten häufen sich, wenn man die Voraussetzungen ins Auge faßt, die Sch. machen muß, um die Absicht des Herodes zu belegen, sein Geschlecht durch einen fiktiven Stammbaum auf David zurückzuführen. Zunächst ist die Brücke, welche der Verf. zwischen Herodes und dem Hause Hillels zu schlagen versucht, hauchdünn. Der in Antt. 15,1,1 und 15,10,4 neben Samäas genannte Pharisäer Pollion scheint in der Tat Einfluß auf Herodes ausgeübt zu haben, wird in Antt. 15,1,1 jedoch ausdrücklich als Lehrer des Samäas (= Schmaja, nicht Schammai) bezeichnet und scheidet schon deswegen für eine Identifizierung mit Hillel dem Alten aus. Die zuletzt von L. H. Feldmann: JQR 49 (1958) 53f vorgeschlagene Gleichung: Pollion = Abtalion kann damit immer noch am meisten Glaubwürdigkeit für sich beanspruchen. Nicht viel besser steht es mit Sch.s Bewertung jener talmudischen Belege, welche vom davidischen Ursprung des Hauses Hillel berichten: p Kil 32 b; p Taan 68 a; b Keth 62 b; b Sanh 5 a; b Schab 56 a; GnR 33,3. Keiner dieser Belege ist älter als R. Jehuda ha-Nasi, der Redaktor der Mischna, und keiner dieser Belege bringt vor R. Jehuda ha-Nasi (220 n.) irgendein Mitglied des Hauses Hillel mit der davidischen Linie in Verbindung. Und was schließlich die Stammrolle in p Taan 68 a angeht, welche nach den Worten des R. Levi darüber informiert haben soll, daß ‚Hillel von David abstammte', so kann auch hier kein Zweifel darüber bestehen, daß dieses Dokument nicht der Periode des zweiten Tempels entstammt, sondern rückblickend die Einstellung einer weit späteren Generation im Galiläa des dritten Jahrhunderts n. Chr. reflektiert. Mit der historischen Unerweisbarkeit

des Anspruchs Hillels des Alten auf davidischen Ursprung jedoch scheitert Sch.s „herodianischer Messianismus" endgültig.

5. Das folgende Kapitel: „Das jüdische Volk und das Reich des Herodes" (483–562) behandelt die Entwicklung der religiös-nationalen Vorstellungen innerhalb des Judentums von der Zeit des Exils bis Herodes. Absicht dieses Überblicks ist es, die ungeheure Herausforderung offen zu legen, welche die herodianischen Anschauungen über das römische Reich des Augustus und in diesem die Rolle des jüdischen Volkes sowie des Herodes selbst implizierten. Hier vermag der Rez. weder Sch.s extrem das Auseinanderklaffen betonenden Standpunkt zum Verhältnis der universalistischen und separatistischen Strömungen im exilischen und nachexilischen Judentum zu teilen (483–512), noch kann er die bemerkenswert unapokalyptisch-quietistische Behandlung der essenischen Bewegung akzeptieren (512f), noch ist er in der Lage, sich mit dem Urteil abzufinden, die Sadduzäer seien von Anfang an die tragende Partei der Hasmonäer gewesen (532f). Aber alle diese Einlassungen Sch.s betreffen nur indirekt sein Herodesbild, und die Kritik kann sich mit Andeutungen begnügen. Die beiden Schlußkapitel: „Herodes und sein Hof" (563–644) und „Herodes als Mensch und König" (645–675) gehen näher auf das familiäre Schicksal des Königs ein. Dabei wird man nach den vorangehenden, von langjähriger Gelehrtenarbeit des Verf. zeugenden, einen unerreichten Höhepunkt der Herodesforschung signierenden Einlassungen kaum umhin können, in Herodes nicht mehr primär „den Frevler" oder den „Knecht des Hasmonäerhauses" zu sehen, sondern ihm bereitwillig den Titel zubilligen, der nach Ansicht des Verf. allein ihm gebührt: „Herodes, König von Israel" (675).

Abschließende Erwähnung verdient der Anmerkungsapparat und die Folge der Appendices 677–790, die alle griechischen und lateinischen Belege im Originaltext anführen und eine sofortige Überprüfung des Gebotenen ermöglichen. Dabei muß auch der bemerkenswerten typographischen Sorgfalt gedacht werden, mit welcher der Verlag den außerordentlich schwierigen Satz dieses einzigarten, wichtigen Werkes bewältigte.

Würzburg Karlheinz Müller

Schenke, Ludger: **Auferstehungsverkündigung und leeres Grab.** Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung von Mk 16,1–8. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1968. 117 S. (Stuttgarter Bibel-Studien 33), kart. DM 7.80

Die bei W. Pesch, Mainz, entstandene Lizentiatsarbeit, die der letzten Perikope des Markus-Evangeliums gewidmet ist, legt sich in ihrer Themenstellung in der Weise eine Beschränkung auf, daß sie auf die Erörterung redaktionsgeschichtlicher Fragen (z. B. wie ist Mk 16,1–8 als Abschluß des Evangeliums verstehbar?) vollständig verzichtet und sich auf die Ermittlung der Traditionsgeschichte konzentriert. Dabei kommt es ihr mehr noch als auf eine Herausschälung der ältesten Gestalt der Perikope auf die Bestimmung ihres „Sitzes im Leben" an. Das überraschende, wenn auch nicht gänzlich neue Resultat lautet, daß man in Mk 16,1ff eine Kultätiologie zu erblicken habe, die ein von der Jerusalemer Gemeinde begangenes Osterfest betreffe: „Die ursprüngliche Erzählung vom Gang der Frauen zum Grab am Ostermorgen ist eine mit dem in der christlichen Urgemeinde von Jerusalem bekannten und verehrten leeren Grab Jesu verbundene ätiologische Legende, die eine zumindest jährlich am Gedächtnistag der Auferstehung Jesu bei Sonnenaufgang im oder am leeren Grab stattfindende kultische Feier der Gemeinde zum Gedächtnis und zur feierlichen Begehung der Auferstehung des Gekreuzigten begründete und begleitete" (88). Die ursprüngliche Geschichte habe aus den Versen 2,5,6 und 8a bestanden. Die Indizien, die für eine kultische Interpretation in Anspruch genommen werden, sind die zeitliche Bestimmung in V. 2 und vor allem die Botschaft des Engels in V. 6, die durch das in diesem Rahmen als Offenbarungswort konzipierte Bekenntnis der Gemeinde ausgezeichnet sei und durch den Hinweis auf den Ort des Grabes ihre einmalige Bestimmtheit erhalte. Es ist dem Verf. völlig zuzustimmen, wenn er das Verhältnis von urchristlichem Kerygma und leerem Grab so bestimmt, daß er das Kerygma in das Zentrum rückt und die Grabesgeschichte nur den Rahmen sein läßt, der ganz auf dieses Kerygma hingeordnet ist. Bemerkenswert erscheint mir auch der Vorschlag, das leere Grab mit dem Hinweis auf ähnliche Angelophanie-Geschichten (Lk 1,36; 2,12) als Zeichen zu interpretieren, das niemals eine göttliche Offenbarung beweisen will, sondern stets erst durch diese ihren Sinn erhält.

Der Nachweis einer Kultätiologie aber dürfte nicht gelungen sein. Abgesehen davon, daß der Nachweis ortsgebundener kultischer Begehungen in der Jerusalemer Gemeinde eine problematische Sache ist, vermißt man dann gerade eine präzisere Ortsbestimmung (etwa Ölberg, Gethsemane). Auch das angebliche Bewegungsmotiv, das auf eine Prozession verweisen soll, hilft nicht weiter. Wichtiger aber dürfte sein, daß das Verhältnis der Grabesperikope zur Passionsgeschichte wohl noch einer präziseren Erklärung bedarf. Wenn der Perikope ein besonderer Bezug zum „Kult" eingeräumt wird, was bedeutet es dann, wenn (des öfteren) behauptet wird, daß die gesamte Passionstradition von der Liturgie der Gemeinde geprägt und für sie geschaffen worden sei (z. B. Anm. 91 S. 90)?! Wie verhält sich das Besondere zum Ganzen? In welchem Maß ist das eine historischer oder legendärer als das andere? Konstruktionen verlieren um so mehr an Glaubwürdigkeit, je konkreter sie Gemeindesituationen aufdecken wollen. Die Zurückhaltung, die man sich in der Rückfrage nach dem historischen Jesus auferlegt, ist in mindestens gleichem Maß auf dem Feld der Traditionsgeschichte erforderlich. Der junge Verf. hat mit seiner schwungvoll geschriebenen Studie bewiesen, daß es lohnt, sich mit ihm auseinanderzusetzen.

Münster Joachim Gnilka

Cornelius, Friedrich: **Die Glaubwürdigkeit der Evangelien.** Philologische Untersuchungen. – München-Basel: Ernst Reinhardt 1969. 96 S. Ppb. DM 7.50

Nachdem moderne Theologen, insbesondere Exegeten, seit einigen Jahrzehnten mit historischen bzw. historisch-kritischen Methoden arbeiten, zeigt sich in den letzten Jahren immer deutlicher, daß diese Arbeit von den Historikern vom Fach als wenig überzeugend, um nicht zu sagen als dilettantisch betrachtet wird. C. weist bereits im Vorwort seines Büchleins darauf hin, daß die Ergebnisse seiner jahrelangen Forschungen „in vielem sehr grundsätzlich von den heute in der Theologie herrschenden Meinungen" abweichen (7). C. hat seine Untersuchung bewußt knapp abgefaßt und insbesondere „die Polemik gegen andere Ansichten auf ein Mindestmaß beschränkt" (7). In seiner Untersuchung geht C. von den uns vorliegenden Quellen aus, wobei er auch nichtkanonische Überlieferungen, insbesondere das Thomas-Evangelium, einbezieht.

In dem Kapitel „Zur Formgeschichte" (76ff) bringt C. eine zusammenfassende Auseinandersetzung mit der heute herrschenden theologischen Exegese. Er erklärt in aller Deutlichkeit: „Im Gegensatz zur Skepsis, zu der die Formgeschichte hinzuführen pflegt, sehe ich in dem, was Markus, was die Quelle Q und was die Sonderquelle des Lukas überliefert hat, fast nichts, was auf nachträgliche Erdichtung durch die Gemeinde hinweise... Hier muß insbesondere ein Wort über R. Bultmanns Geschichte der synoptischen Tradition gesagt werden. Selten findet man in einem wissenschaftlichen Buche das so deutlich am Werke, was Hegel die ‚List der Idee' nennt. Der dialektischen Theologie, die zu jener Zeit das theologische Denken beherrschte, stand das Jesusbild der Synoptiker im Wege. So setzte Bultmann allen Scharfsinn ein, um alles, was die Synoptiker berichten, zum Werke der Gemeinde-Theologie zu stempeln und damit als für den Glauben belanglos zu entwerten. Entweder entsprach es der hergebrachten jüdischen Denkweise: dann war es aus dem älteren Judentum übernommen, oder es widersprach dieser, dann konnte es im Ringen mit dem Pharisäertum entstanden sein. – Das mag theologisch seinen Sinn haben: mit geschichtlicher Forschung hat dies Verfahren nichts zu tun" (79f).

Die vorliegende Untersuchung wäre freilich noch überzeugender, wenn C. sich davor gehütet hätte, an einer Reihe von Stellen selbst gewagte Spekulationen vorzunehmen, die denen seiner theologischen Gegner kaum nachstehen: So etwa, wenn er darlegt, daß „die Himmelfahrt... nicht am vierzigsten Tage nach Ostern, sondern erst nach Pfingsten vorgefallen" ist oder wenn er unterstellt: „Im verlorenen Schluß des Markus hat nur Kephas (ΚΗΦΑΣ) den Herrn gesehen, Lukas las Kleopas..." (11).

Das Hauptbedenken gegen die Arbeit von C. richtet sich jedoch nicht gegen diese gelegentlich auftretenden allzu gewagten Spekulationen, die sich ohne Beeinträchtigung des Gesamtergebnisses streichen ließen. Der Hauptmangel besteht meines Erachtens darin, daß C. die Frage nach der Glaubwürdigkeit des zunächst unglaubwürdig Erscheinenden nicht klar genug stellt und nicht befriedigend beantwortet. Er erklärt, daß „in jedem Bericht des Markus, auch in dem uns unglaubhaftesten, ein Kern gesucht werden" müsse, „der geschichtlich ist" (43). Und er erklärt über die Erscheinungen des Auferstandenen ausdrücklich, daß „die Gemeinde-Theologie... solche schwer kontrollierbaren Erzählungen nicht aus der Phantasie geschaffen" hat, sondern die Synoptiker sich darauf beschränkt

haben, „Zeugnis zu geben über das, was wirklich vorgefallen war" (13). Andererseits jedoch bezeichnet C. nicht nur Maria Magdalena als „eine hochgradig neurotische Person" (13), sondern versieht auch die „visionären Erlebnisse, die gerade von Petrus erzählt werden" (42), mit einem schwer definierbaren Fragezeichen. Bei der Erzählung von Markus über die Erweckung der Tochter des Jairus findet C. Notizen, die „sehr für die Glaubwürdigkeit des Markus" sprechen; anders dagegen steht es bei der Schilderung von der Erweckung des Lazarus (42).

Es muß darauf verzichtet werden, zu diesen Feststellungen im einzelnen zustimmend oder kritisch Stellung zu nehmen. Eines scheint mir jedoch sicher zu sein: In einer Untersuchung über die Glaubwürdigkeit der Evangelien hätte die Frage nach der „Glaubwürdigkeit des Unglaubwürdigen" systematischer gestellt werden müssen. Es wäre dann freilich notwendig gewesen, eine Reihe von wissenschaftstheoretischen Überlegungen in die Untersuchung einzubeziehen. C. hat das offenbar bewußt vermieden. Die Stärke und die Schwäche seiner Untersuchung liegt darin, daß er nur als Historiker sprechen wollte: Er weist überzeugend die zum Teil phantastischen Spekulationen der modernen Exegese ab; er entlarvt jedoch nicht die wissenschaftlichen Vorentscheidungen, die zu dieser Fehlentwicklung geführt haben.

Paderborn Hugo Staudinger

Duprez, A.: Jésus et les dieux guérisseurs. A propos de Jean, V. – Paris: Gabalda 1970. 184 S., 25 Tafeln. (Cahiers de la Revue biblique, 12)

Cette étude comporte trois sections, une archéologique, une historique, une exégétique. La section archéologique étudie les fouilles récentes de la Piscine Probatique. Elle conclut à l'existence d'un culte guérisseur à deux époques distinctes, l'une avant 70 ap. J.-C. et l'autre postérieure à 130. La section historique étudie les cultes guérisseurs en Palestine et à Jérusalem au temps de Jésus, et conclut à la possibilité d'un culte hétérodoxe à la Piscine Probatique. Enfin, la section exégétique montre comment la présence d'un culte guérisseur éclaire le sens du chapitre V de saint Jean. Si le Christ opère un miracle à l'endroit où le petit peuple attendait de telles guérisons, il se propose comme le véritable guérisseur des corps et des âmes. La démonstration nous semble irréprochable. Les conclusions de l'auteur sont très prudentes. Un seul doute surgit dans la pensée du lecteur: vaut-il vraiment la peine de faire tant de recherches pour arriver à une conjecture aussi modeste?

Recife José Comblin

Ökumenische Kirchengeschichte I. Alte Kirche und Ostkirche. Hrsg. von R. Kottje, B. Möller. – Mainz – München: Grünewald–Kaiser (1970) 297 S. Sn. DM 17.80

Nachdem die systematische Theologie der letzten Jahre sich gerade in ökumenischen Studien der Geschichte zugewandt hat, erscheint jetzt aus der Feder von evangelischen und katholischen Fachhistorikern eine „Ökumenische Kirchengeschichte", deren erster Band vorliegt. Wenn die Herausgeber im Vorwort versichern, die Mitarbeiter „nicht nach dem Maße ihres ökumenischen Enthusiasmus, sondern nach wissenschaftlichen Kriterien" ausgewählt zu haben, so unterstreicht dies nicht nur das freimütige Geständnis des Vorworts: „Die kirchenhistorische Wissenschaft ist jahrhundertelang eine der Hauptkampfmittel in den innerchristlichen Auseinandersetzungen gewesen". Vielmehr zeigt dieser Versuch, wie sehr in den vergangenen Jahren eine Reduktion auf die zentralen Fragen in Theologie und Frömmigkeit stattgefunden hat, daß als Frucht des Bedenkens der gemeinsamen Vergangenheit ein solches Werk möglich ist.

In drei Abschnitten wird die Geschichte der Kirche von ihrem Ursprung bis zum Ausgang der Spätantike behandelt. Ein vierter Abschnitt stellt die „Geschichte der Ostkirche bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts" dar. Die drei ungefähr gleich umfangreichen Abschnitte – jeweils ca. 70 Seiten – befassen sich mit der „Geschichte des Urchristentums" (E. Lohse/A. Vögtle), der „Geschichte der Alten Kirche bis Konstantin" (A. Benoît/B. Kötting), woran sich nach herkömmlicher Gliederung die „Geschichte der Reichskirche bis zum Ausgang der Spätantike" (B. Kötting/A. Schindler) anschließt.

Während Abschnitt III von der „Reichskirche" spricht, fehlt eine nähere Bestimmung im Titel (wie Text) von Abschnitt II. Hier ist einfach die Rede von der „Alten Kirche". Dabei hätte es nahegelegen, die treffende Formulierung „frühchristliche Großkirche" (K. Baus) zu verwenden. Abschnitt III ist durch das große Kapitel vier über die „Anfänge des Mönchtums" etwas umfangreicher geworden.

Zu einzelnen Punkten sei bemerkt: Die Apologeten werden sowohl von Kötting (73ff) bei der Darstellung der „Auseinandersetzung mit dem Heidentum", wie von Benoît (94f) bei den „Gründen des theologischen Fortschritts" behandelt. Die ausführlichere Würdigung wäre wohl besser im Theologiekapitel geschehen, da die Bedeutung der Apologeten für die spätere Geschichte eher im theologischen Nachwirken als in der zeitgenössischen Wirkung zu sehen ist, zumal es nicht anzunehmen ist, „daß ein Kaiser je eine apologetische Schrift in die Hand genommen hat" (75).

Das uns nicht genau bekannte Todesdatum des Porphyrius wird 78 mit 305,88 dagegen mit 304 angegeben. 92 taucht der Name „Mailänder Toleranzedikt" auf ohne den Hinweis, daß es zwar eine Absprache (Mailänder Konvention) zwischen Konstantin und Licinius, jedoch kein formelles Edikt gegeben hat.

A. Benoît – Kap. 3: „Die Entfaltung der Theologie" – möchte zunächst an Stelle des gewöhnlichen Begriffs Häresie von „auseinandergehenden Deutungen des christlichen Kerygmas" (95) sprechen. Bevor er sich dann doch – „weil es für unsere Darstellung einfacher ist" (96) – für den weiteren Gebrauch der herkömmlichen Termini orthodox-häretisch entscheidet, kommt ihm dennoch (96) einmal der Begriff Heterodoxie unter. Nun mag man es Historiker mit diesem unausgesprochenen Nachwirken der These W. Bauers bewenden lassen, ein ausführlicherer Hinweis auf das hier anstehende Problem der Wertung, das mit dem historischen Sieg einer Richtung nicht erledigt ist, wäre angebracht gewesen. Wie gefährlich ein Übergehen der Frage ist, zeigt sich dann im folgenden, wenn unter den „Deutungen des Christentums . . ., die ohne Nachwirkungen geblieben sind" (96), als erstes der Gnostizismus behandelt wird. Mag auch die christliche Kirche „historisch" den Sieg über den Gnostizismus davongetragen haben, das Nachwirken des Gnostizismus innerhalb der Kirche – etwa in der Intellektualisierung des Glaubensbegriffs, der Entwicklung der Theologie – darf nicht zu gering veranschlagt werden. Die Bestimmung von Gnosis als Bewegung und Erkenntnis (97), des Gnostizismus als verschiedener gnostischer Sekten, sollte vielleicht, nach den Vorschlägen des Gnosis-Kolloquiums von Messina 1966, fallengelassen werden zugunsten der Beschränkung des Terminus Gnosis auf Erkenntnis. Die Kennzeichnung des soteriologischen Mythos des Gnostizismus mit dem Terminus „erlöster Erlöser" dürfte sich nach den Forschungen von C. Colpe, Religionsgeschichtliche Schule, kaum halten lassen. Das Werk Colpes fehlt auch im Literaturverzeichnis. Die antiochenische Schule wird 118 mit einer Viertelseite allzu dürftig behandelt, wenn sie auch 180f bei der Darstellung der christologischen Frage wieder erscheint. Hier (118) ein fehlerhafter Verweis: Nicht: s. u. 108f, sondern: s. o. 180f.

139 wird Felix von Aptungi – vermutlich durch einen Druckfehler: hatte, statt habe? – als traditor bezeichnet.

Der Beitrag von A. Schindler, „Die theologische und dogmatische Entwicklung" ist in seiner Beschränkung auf die Grundzüge ein gelungener Versuch der Darstellung der theologischen Probleme. Deutlich kommt heraus, daß die Frage der altkirchlichen Theologie die Frage nach Person und Funktion Jesu Christi ist. Sein anschließender Beitrag über das Mönchtum ist eine sehr sympathische Zeichnung dieser Bewegung, wenngleich das Kapitel im Verhältnis zu anderen Teilen des Buches zu umfangreich ist. Zum Abschnitt IV von A. Kallis sei angemerkt, daß Photius fast ausschließlich in seiner kirchenpolitischen Rolle dargestellt wird. Das abschließende Urteil, er sei „eine umstrittene Persönlichkeit . ., die aber in pastoraler und kultureller Hinsicht nicht genug gewürdigt werden kann" (239), sowie seine knappe Erwähnung als Theologe (246; ein Verweis 239 fehlt) werden der Bedeutung des Photius nicht gerecht.

Das einen breiteren Leserkreis ansprechende Werk ist flüssig und leicht lesbar geschrieben, selbst wenn gelegentliche Ausdrücke wie „hohe eschatologische Temperatur" (12), „politisch und eschatologisch gereiztes Milieu" (17) gestelzt, oder Wortbildungen wie „Stetsbereitschaft" (12; 21), „Ingeltungsetzung" (32) sprachlich mißglückt erscheinen.

Zwei Bedenken müssen dieser „Ökumenischen Kirchengeschichte" gegenüber geäußert werden. Das Werk beschränkt sich weitgehend auf die Darlegung der Ergebnisse historischer Forschung, ohne dem kirchenhistorisch nicht vorgebildeten Leser deutlich zu machen,

in welchem Problemhorizont manche historische Entscheidung gesehen werden muß, beispielsweise die Ambivalenz der Entscheidung der frühen Kirche für die Philosophie.

Bezeichnenderweise tritt daher auch die Darstellung des innerkirchlichen Lebens zurück gegenüber dem äußeren Verlauf. Mit letzterem hängt das zweite Bedenken zusammen. Gerade einer „ökumenischen Kirchengeschichte" hätte man gewünscht, daß sie stärker herausstelle, welchen Stellenwert für Mentalität und Lebensgefühl einer kirchlichen Gemeinschaft beispielsweise Bischofsamt, Heiligenverehrung, Liturgie erlangt haben, um daran deutlich werden zu lassen, daß neben einer Einigung in theologischer Lehre eine häufig viel tiefergehende Entfremdung zu überbrücken ist. Dies wird am Beitrag über die Ostkirche zwar deutlich, aber man hätte gewünscht, daß auch gezeigt wäre, wo ursprunghaft die Keime späterer Entfremdung innerhalb der westlichen Kirche liegen.

Als Wunsch darf vielleicht angemeldet werden, daß an Stelle eines knappen Vorworts wenigstens kurz die Hermeneutik einer „ökumenischen Kirchengeschichte" skizziert würde. Trotz der genannten Einschränkungen darf dieses Werk nicht nur als Beitrag zum Ökumenismus, sondern auch zur Kirchengeschichtsschreibung dankbar begrüßt werden.

Tübingen Willi Geerlings

Spanneut, Michel: **Tertullien et les premiers moralistes africains.** Gembloux – Paris: Éditions J. Duculot – P. Lethielleux 1969. XII, 220 S. (Recherches et Synthèses, Sect. de morale) kart. FF 280.–

Der Titel des hier anzuzeigenden Buches ist unzutreffend gewählt: es gibt keine afrikanischen Moralisten, sondern nur christliche Schriftsteller, die in ihren theologischen Werken ethische Fragen mitbehandelt haben oder, wie Tertullian, zu Themen der Ethik einzelne selbständige Abhandlungen verfaßt haben. Der Verf. scheint durch den der französischen Literaturgeschichte des 17. Jh. angehörenden Begriff ‚Les moralistes français' zu seiner Formulierung verleitet worden zu sein.

In vier Kapiteln werden die ethischen Lehren von Tertullian, Cyprian, Arnobius und Laktanz in systematischer Anordnung dargelegt. Minucius Felix wird dabei am Ende des systematischen Tertullian-Kapitels mitbesprochen. Die genannten Schriftsteller kommen in den zahlreichen übersetzten Zitaten ausführlich zu Wort. Die Gesichtspunkte der Systematik wiederholen sich in den vier Kapiteln weitgehend. So begegnen die Überschriften ‚L'acte humain' oder ‚L'homme et Dieu' in allen Kapiteln; daneben dienen einzelne Tugenden als Prinzipien der Stoffanordnung. Eine gewisse Eintönigkeit der Darstellung ist damit zugleich gegeben.

Gegen die vom Verf. gewählte Methode erheben sich schwerwiegende Bedenken. Gewiß ist es nicht ohne Wichtigkeit zu wissen, an welchen Stellen seines Werkes sich etwa Laktanz zu gesellschaftsethischen Fragen geäußert hat (165/77). Indessen kann eine nach Ordnungsbegriffen der Ethik angelegte Stellensammlung den heutigen Anforderungen wissenschaftlicher Arbeit nicht mehr genügen. Derartige Zusammenstellungen gehören einer überwundenen Periode der Wissenschaftsgeschichte an. In der Tat hat der Verf. sich kaum bemüht, die ethischen Anschauungen, Lehren und Forderungen der fünf Kirchenschriftsteller aus ihrer Zeit und der vorausgegangenen jüdisch-christlichen und antik-heidnischen Überlieferung geschichtlich zu begreifen. Hinweise, wie *‚Ici encore on sent l'influence de Sénèque, autant que le christianisme'* (58 Anm. 23) oder *‚L'opposition de stultitia à sapientia est stoïcienne'* (hier allerdings mit Angabe bestimmter Stellen aus Cicero und Seneca; 129 Anm. 24) dienen höchstens den Anforderungen der Schule. Die jeweils an den Schluß der Kapitel hinzugefügte bibliographische Übersicht über moderne Forschungsliteratur hätte den Verf. dazu anregen müssen, sein Thema unter ethik-geschichtlichem Blickpunkt zu untersuchen. Eine kritische Auseinandersetzung mit der genannten Literatur ist jedoch kaum zu spüren. Höchstens wird einmal eine Beobachtung moderner Forscher zustimmend mitgeteilt. So hat man das Gefühl, daß die vorliegende Abhandlung mehr dem theologisch-systematischen Bedürfnis der Facultés Catholiques ihr Entstehen verdankt als einem wirklichen Forschungsdrang. Zugleich zeigt dieses Buch erneut, wie sehr die Geschichte der antiken Ehtik zu den vernachlässigten Forschungsgebieten der Altertumswissenschaft zählt.

Köln-Bonn Wolfgang Speyer

Theissing, Hermann: **Glaube und Theologie bei Robert Cowton OFM.** – Münster: Aschendorff 1970. X, 330 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. 42, Heft 3) kart. DM 44.–

Diese von Michael Schmaus angeregte Dissertation behandelt einen angesehenen Franziskanertheologen aus der ersten Hälfte des 14. Jh., der zwar nicht zu den überragenden Koryphäen seines Ordens zählt, aber doch in mehrfacher Hinsicht besondere Beachtung verdient, die ihm bislang noch kaum zuteil geworden ist.

Kapitel I (3–19) befaßt sich mit den spärlichen Lebensdaten und dem wissenschaftlichen Werke Roberts. Kap. II (20–74) erläutert seine Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis des Menschen. Kap. III (75–93) ist der übernatürlichen Offenbarung und Kap. IV (94–118) dem christlichen Glauben gewidmet. Kap. V–VIII sprechen von der Theologie als Glaubenswissenschaft (119–176), vom Objekt der Theologie (177–204) und von der Theologie als spekulativer Wissenschaft (205–251). Ein Literatur- und Handschriftenverzeichnis (252–256) sowie umfängliche „Textgrundlagen" (257–330) aus den hauptsächlich angezogenen ungedruckten Schriften R. vervollständigen das Buch.

Die Frage, ob es dem Menschen hienieden möglich sei, mit seiner bloßen Vernunft, also auf rein natürlichem Weg Gott zu erkennen, bejaht R. mit der gesamten scholastischen Tradition entschieden. Nachdrücklich lehrt er sogar die für uns Menschen bestehende Möglichkeit, rein rational nicht nur Gottes Dasein, sondern auch manches von seinem Wesen *„distincte in particulari"* zu erkennen (53, Zeile 3 v. u.), d. h. nicht undeutlich und verschwommen, sondern klar und im einzelnen. Dabei wird man dem Urteil Th. zustimmen dürfen, daß R. im Grunde keine weitergreifenden Erkenntnismöglichkeiten vertritt, als auch Thomas v. A., Duns Skotus und der damalige Augustinismus es taten (61). Allerdings besteht er in einem übertriebenen Erkenntnisoptimismus darauf, die uns Menschen auf natürliche Weise erreichbaren Einsichten in Gottes Wesen als „partikulär", d. h. das einzelne scharf erfassend, zu bewerten. Wenn Th. einmal formuliert, R. habe diese Gotteserkenntnis als „adäquat" gewertet (61), so tut er gewiß seinem Scholastiker Unrecht; von adäquater Gotteserkenntnis, die ja keinem endlichen Intellekte möglich ist, spricht R., soviel ich sehe, nie. Übrigens mag der von R. vertretene Erkenntnisoptimismus als geradezu erstaunlich erscheinen, insofern er, ganz gegen die Theorie seines hochberühmten Zeit- und Ordensgenossen Duns Skotus, eine (unvollkommene) Äquivokation des Seins lehrt (vgl. 32ff). In diesem wichtigen Punkte steht er also dem hl. Thomas (Analogie des Seins) näher als dem Skotus (Univozität des Seins). Diesbezüglich stellt Th. zu Recht fest, daß die Äquivozität R. der Seinsanalogie im aristotelisch-thomistischen Sinne „sachlich sehr nahe kommt", wenn sie sich auch nicht völlig mit ihr identifizieren läßt (34). Die für die menschliche Gotteserkenntnis bedeutsame Tatsache des *„desiderium naturale"* unseres Geistes nach klarer Erfassung der ersten, obersten Ursache, also des göttlichen Wesens, die schon den Stagiriten beschäftigt hat, spielt bei R. eine große Rolle. In ihrer Auswertung stimmt er jedoch weder mit Thomas noch mit Duns Skotus überein. Ganz auf Aristoteles fußend, lehrt er vielmehr, das *desiderium naturale* könne schon im Erdenleben seine Erfüllung finden in der natürlichen Erkenntnis und Liebe der ersten Ursache; denn es sei nicht sicher, daß Aristoteles ein anderes, ewiges Leben gemeint habe in seinen diesbezüglichen Äußerungen (56.64). Die dem Menschen natürlicherweise erreichbare Erkenntnis und Liebe der ersten Ursache beschert ihm auch eine gewisse Vollendung und Seligkeit *(beatitudo)*, die aber nicht mit der nur im Glauben erfaßten visio beatifica *(„alia beatitudo, quam credimus"*, 65) zusammenfällt. Betreffs des desiderium naturale verbleibt R. somit bewußt im philosophisch-natürlichen Bereich; es beweist seiner Meinung nach nur eine Bestimmung des Menschen zu (möglichst vollkommener) natürlicher Gotteserkenntnis und Gottesliebe (67).

Dem Thema „Übernatürliche Offenbarung" ist in R. Werk keine eigene Quästion gewidmet. Seine diesbezüglichen Aussagen hat Th. „aus seinem ganzen Sentenzenkommentar zusammentragen" müssen (75). Die Notwendigkeit einer solchen Offenbarung erörtert R. nicht (85f). Freilich ist auch sein Begriff des Übernatürlichen nicht hinreichend geklärt. Er behauptet jedenfalls, für die geistige Erkenntnispotenz des Menschen als solche könne es keine „übernatürliche Erkenntnis" geben; vielmehr sei sie auf den Erkenntnisakt bezüglich jedweden Objektes hingeordnet, auch bezüglich Gottes, des *„objectum beatificum"* (77). Unser Geist bedürfe darum an sich keines eigenen *„habitus supernaturalis"* zur *„fruitio"* Gottes, unseres beseligenden Endzieles (76f), woraus allerdings nicht gefolgert werden dürfe, der Mensch könne *„ex puris naturalibus"* die ewige Seligkeit erlangen (81). Die menschliche Seele, so urteilt R., werde nur *„per accidens"* beseligt, wenn dazu ein habitus supernaturalis nötig wäre (79). Gleichwohl sei solch ein Habitus,

solch eine übernatürliche Ausstattung *„de congruo et de condigno"* zu fordern, weil die Seele als Braut Christi angemessenerweise mit *„habitus virtuosi"* geschmückt sein solle (81 Anm. 15). Man mag in diesen Anschauungen mit Th. „eine Unterbewertung und Relativierung des Übernatürlichen" erblicken (81), wird aber im Auge behalten müssen, daß R. die Möglichkeit, das vom Glauben gelehrte selige Endziel *ex puris naturalibus* zu erreichen, für den Menschen klar verneint (ebd.). Über die geschichtliche Tatsache der göttlichen Offenbarung und ihren Verlauf im einzelnen hat R. keine näheren Überlegungen angestellt (87). Selbstverständlich gilt ihm die Offenbarung inhaltlich als absolut unbestreitbare *„auctoritas divina"*- zugleich aber betont er den „kontingenten" Charakter des Offenbarungsvorgangs (87ff). Betreffs der Frage, welche Einsicht in die geoffenbarten Wahrheiten den unmittelbaren Empfängern der Offenbarung, den sogenannten *„montes"*, zuteil geworden sei, hatte Duns Skotus gelehrt, diese *„montes"* hätten vom Offenbarungsinhalt eine Gewißheit erlangt, wie sie sonst nur evidentes Wissen verleihe, ohne daß ihnen freilich wirkliche Evidenz betreffs der Glaubensgeheimnisse geschenkt worden sei (88). R. lehnt diese These des Skotus als in sich widerspruchsvoll entschieden ab und betont den unaufhebbaren Unterschied von Glauben und Wissen, von *fides* und *scientia evidens* (89). Er meint vielmehr, den *„montes"* habe ein „erworbener Glaube" (*fides acquisita*, im Gegensatz zur übernatürlichen *fides infusa*) genügt (89f). Gestützt auf Joh. 21,30 trägt er keine Bedenken, eine „nicht geschriebene Offenbarung" anzuerkennen (91). Die Hl. Schrift, die Kirchenväter und die lehrende Kirche bedeuten für ihn ein einziges, in sich kaum unterschiedenes Autoritätsprinzip der Theologie (92).

Die strenge Notwendigkeit einer übernatürlichen *fides infusa* für den Christenmenschen steht nach R. Überzeugung als Glaubenssatz fest: der eingegossene Glaube ist also selbst Gegenstand des Glaubens (98). Was sein Verhältnis zum „erworbenen" Glauben anbelangt, so meint er, auf Grund der kirchlichen Lehrverkündigung gelange der Mensch zum Akt und Habitus des erworbenen Glaubens, der dann durch den eingegossenen Glauben gefestigt und intensiviert werde und so Beständigkeit gewinne. Der eingegossene Glaube richtet sich als theologische Tugend unmittelbar auf Gottes Wesenheit als sein erstes Objekt, wie R. betont, ferner auf die einzelnen Glaubensartikel als sekundäre Objekte. Motiv für den erworbenen Glauben ist einfachhin die *auctoritas Ecclesiae*, welche die Wahrheiten der Offenbarung verkündet und die Echtheit der apostolischen Schriften verbürgt; Motiv des übernatürlichen Glaubens ist unmittelbar der sich offenbarende Gott selbst. Allein die *fides infusa* schenkt uns unfehlbar sichere Gewißheit in der Glaubenszustimmung, eine Gewißheit, die jede andere (natürliche) Gewißheit objektiv übertrifft (103ff. 115). Wenn R. somit, ähnlich wie Duns Skotus es tut, zuvörderst dem erworbenen (natürlichen) Glauben große Bedeutung beimißt – er soll uns zuerst den gesamten Glaubensinhalt erschließen –, so hat er sich doch, im Gegensatz zu Skotus, gar nicht um eine vernunftgemäße Begründung des Glaubens bemüht, sondern gründet ihn einfach auf die Autorität der lehrenden Kirche (113ff).

Der menschliche Wille spielt im christlichen Glauben, R. zufolge, nur eine untergeordnete Rolle: der (erwachsene) Mensch muß den *habitus infusus fidei* wollen; sonst gießt Gott ihn der Seele nicht ein. Und auch für das Ausharren im Glauben fordert R. ein Mittun des Willens. Ist aber der übernatürliche *habitus fidei* eingegossen, so vermag der durch ihn erleuchtete Intellekt des Menschen einen Glaubensakt zu vollziehen, ohne einen entsprechenden Willensakt zu setzen. Insofern mag man mit Th. unsern Scholastiker als „Intellektualisten" in der Glaubenspsychologie bezeichnen, während er im allgemeinen durchaus dem Willen eine Priorität vor dem Intellekte zuerkennt und mit Duns Skotus voluntaristisch denkt (116ff).

Läßt sich die kirchliche Theologie als eigentliche Wissenschaft bewerten? Nach R. Urteil ist die Thomasische Subalternationstheorie der beste, am ehesten annehmbare Versuch, den strengen Wissenschaftscharakter der Theologie darzutun (121). Dennoch macht er sich diese Theorie nicht zu eigen und will mit Duns Skotus die Theologie nur in einem weiteren, uneigentlichen Sinn als Wissenschaft gelten lassen. Zu dieser Stellungnahme kommt er, indem er vom Wissenschaftsbegriff des Aristoteles, und zwar in dessen strengster Formulierung, ausgeht. Die eigentliche Wissenschaft verlangt völlige Evidenz der gewonnenen Einsichten, klare Evidenz auch und gerade der Prinzipien oder Ersterkenntnisse, auf denen sie sich aufbaut. Diese volle Evidenz läßt sich aber von den Ersterkenntnissen der Theologie, den geoffenbarten Glaubenswahrheiten, nicht gewinnen (134.151). Offensichtlich hält R. in unserer damals viel umstrittenen Frage streng und eng am aristotelischen Wissenschaftsbegriffe fest und erweist sich so als ausgesprochen kritischer, nüchterner Denker. Trotzdem wird man ihn daraufhin nicht, wie Th. urteilt, eines gewissen „Rationalismus" zeihen dürfen, der dem Glauben „eine geringere Bewertung" angedeihen lasse (157).

Was R. positive Bewertung der Theologie als Glaubenswissenschaft, ihrer Möglichkeiten und ihrer Methode anbelangt, so erkennt er sie mit Duns Skotus, den er in diesen Fragen wiederholt fast wörtlich ausschreibt, als einen *„habitus veridicus"* an, der sich auf die Wahrheit richtet und Wahres aussagt (166). Quelle der christlichen Theologie ist für ihn selbstverständlich die inspirierte Heilige Schrift. Ausgerüstet mit dem Habitus des übernatürlichen Glaubens, der unmittelbar jeder einzelnen Wahrheit der Hl. Schrift und allen zusammen wegen der Autorität des sich offenbarenden Gottes zustimmt, tritt der Theologe an die Schrift heran und bemüht sich, die im Glauben erfaßten Wahrheiten in der rechten Weise darzulegen und auszudeuten und weitere Wahrheiten aus ihnen herzuleiten, auch anscheinende Widersprüche, die sich eventuell ergeben, aufzulösen. So gelangt er zu einem durchaus wahren Wissen aus dem Glauben, einer Wissenschaft im weiteren Sinne, die sowohl dann gegegeben ist, wenn er die Wahrheiten der Hl. Schrift vorlegt und erklärt, als auch bei der spezifisch theologischen schlußfolgernden Herleitung weiterer Einsichten, die er auch mit Hilfe anderer Wissenschaften, besonders der Metaphysik, durchführt. Was nun das Verhältnis von *auctoritas* und *ratio* im theologischen Denken R. betrift, so mißt er ganz unzweideutig der ersteren das größere, entscheidende Gewicht bei und erweist sich so als über jeden „Rationalismus" erhaben. Z. B. die Frage nach dem Motiv der Inkarnation, ob diese auch stattgefunden hätte, wenn die Menschheit nicht der Sünde verfallen wäre, ist er an sich zu bejahen geneigt. Die bejahende Antwort hält er für *„probabilis"*, d. h. es lassen sich nach seiner Meinung objektive Gründe dafür beibringen, (probabilis darf nicht mit „wahrscheinlich" verdeutscht werden, wie Th. es übersetzt). Weil jedoch die *„sancti"*, d. h. die Kirchenväter, und die *„doctores"*, d. h. die großen kirchlichen Lehrer, offensichtlich mit Nein antworten, darum tut er es ohne Bedenken ebenso, *„etsi nullam rationem haberem ad hoc"*, auch wenn er keinerlei spekulative Gründe für die verneinende Antwort beibringen könnte (172). In ähnlicher Weise bekundet er eine gewisse Sympathie für die These seines großen Ordensbruders Duns Skotus, Maria sei von der Erbsünde ganz frei geblieben. Weil aber die *„sancti"*, wie er meint, gegenteiliger Überzeugung sind, erklärt auch er sich gegen die Unbefleckte Empfängnis Mariens (173). Das entscheidende Gewicht in der Theologie hat für ihn ohne Frage die auctoritas. Etwa in den Streitfragen mit den Schismatikern gilt ihm die Autorität der lehrenden Kirche und des kirchlichen Glaubensbekenntnisses als einfachhin entscheidend. Diese Autorität gewährt z. B. volle Sicherheit betreffs des Ausgangs des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne, den die Schismatiker bestreiten (776).

Um den Charakter der kirchlichen Theologie klar herauszustellen, hat sich R. ausführlich mit den Anschauungen der mittelalterlichen Lehrer von ihrem „Subjekte", d. h. ihrem zentralen Objekte, auseinandergesetzt. Seine eigene diesbezügliche These lautet: Einfachhin Gott ist das Subjekt der Theologie, und zwar nicht unter einer besonderen Rücksicht, sondern nach seinem unendlichen Wesen, unter dem Begriff des unendlichen Seins, also *Deus sub ratione infinitatis et immensitatis* (193) oder kürzer formuliert: *Deus sub ratione infiniti* (196). Hier zeigt sich, wie Th. mit Recht feststellt, R. Hang „zur streng rationalen Begrifflichkeit" (197). Viel wurde bekanntlich im Mittelalter über die Frage gestritten, ob die Theologie eine spekulative oder eine praktische Wissenschaft sei. R. spricht sich entschieden für ihren spekulativen Charakter aus, möchte jedoch keine extreme Lösung der genannten Frage bieten (229). Nach seiner Meinung ist der Habitus der Theologie schlechthin spekulativ und nicht praktisch, wenngleich er irgendwie auch praktisch genannt werden kann, letzteres aber nur in zweiter Linie *per accidens*, nicht an sich (223). Mit rund 20 Argumenten sucht er die These Heinrichs von Gent zu widerlegen, das Ziel des intellektuellen Habitus liege nicht in dessen eigenem Bereich, sondern sei ein Akt der Willenspotenz, nämlich der *dilectio;* da also der Erkenntnishabitus wesentlich auf den Willensakt und damit auf eine Praxis hingeordnet sei, müssen die Theologie als praktische

Wissenschaft gelten (223). R. geht es bei der Zurückweisung dieser Theorie offensichtlich um die Eigenständigkeit und Eigenartigkeit der intellektuellen Erkenntnis in der Theologie. Theologische Wissenschaft ist für ihn zuallererst ein Erkenntnishabitus, der als solcher in sich vervollkommnet werden muß und seinen Wert in sich selber trägt, der auch sein eigenständiges Ziel hat, nämlich die Spekulation oder contemplatio der theologischen Wahrheiten (225). Der Entscheid R. für den spekulativen Charakter der Theologie richtet sich nicht zuletzt gegen Duns Skotus, obschon er im allgemeinen wie dieser voluntaristisch denkt, also dem Willen des Menschen den Vorzug gibt vor seinem Intellekte. Doch hier geht es um die klare Unterscheidung der Begriffe „spekulativer Intellekt" und „praktischer Intellekt": der erstere ist auf die notwendigen Wahrheiten ausgerichtet, der letztere auf die kontingenten Wahrheiten (230). Gott, das „Subjekt" der Theologie, ist keinesfalls ein kontingentes Objekt, an dem der Mensch sich gar betätigen könnte *(res operabilis)*, sondern schlechthin ewig und Gegenstand der Spekulation, was den spekulativen Charakter der Theologie begründet (235).

Nur die wichtigsten, tragenden Grundgedanken R. aus seiner Lehre von der Gotteserkenntnis, dem Glauben und der Theologie konnten hier in Kürze dargelegt werden. Th. hat sie in seiner gründlichen Untersuchung aufs beste illustriert und ergänzt durch ständige Konfrontation mit den entsprechenden Auffassungen bedeutender Lehrer des 13. und 14. Jh., namentlich auch des Dominikaners Thomas von Sutton, eines älteren Zeitgenossen unseres Scholastikers, der ihn sogar in einer eigenen Streitschrift bekämpft hat. R. steht mit seiner Theologie, was die behandelten Traktate seines Werkes anbelangt, zwischen den großen Systemen seiner Zeit, ohne daß es ihm gelänge, ein eigenes, in sich geschlossenes System zu schaffen (246). Literarisch streckenweise von Duns Skotus abhängig, tritt er dessen Anschauungen wiederholt scharf entgegen, wobei er sich dem hl. Thomas stark nähert. Eine beachtsame Originalität zeigt er auf dem philosophischen Gebiet. Da erweist er sich als genauer Kenner und strenger Interpret des Aristoteles, dessen Autorität für ihn in philosophischen Fragen durchaus ausschlaggebend ist und ihn zur sorgsamen Herausarbeitung einer klaren philosophischen Begrifflichkeit veranlaßt. Freilich kommt dann der biblische Stoff in seiner theologischen Beweisführung einigermaßen zu kurz, obschon für ihn selbstverständlich das geschriebene Gotteswort absolute Autorität besitzt. Die Erkenntnis- und Willenslehre unseres eigenwilligen Denkers ist mehr skotistisch ausgerichtet, seine Metaphysik jedoch mehr thomistisch. In der Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen mag man ihn mit Th. zwischen Duns Skotus und Wilhelm von Ockham einordnen (249).

Leider finden sich in dem umfangreichen, verdienstvollen Buche Th. zahlreiche Druckfehler, was wohl mit der Erkrankung des Verf. während der Korrektur (s.S.V) zusammenhängt.

Freiburg i. Br. Klaudius Jüssen

Becker, Petrus: **Das monastische Reformprogramm des Johannes Rode Abtes von St. Matthias in Trier.** Ein darstellender Kommentar zu seinen Consuetudines. – Münster: Aschendorff 1970. XIX, 218 S. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Heft 30) kart. DM 42.–

Nach den grundlegenden Forschungen von U. Berlière und V. Redlich sind es vornehmlich die Arbeiten von P. Becker O. S. B., denen wir ein klares Bild der Person und der Tätigkeit von J. Rode (um 1385–1439) verdanken. Verf. hat dem ehemaligen Trierer Kartäuserprior und späteren Reformabt des Benediktinerklosters St. Matthias mehrere kleinere Untersuchungen gewidmet, bevor er eine kritische Ausgabe der *Consuetudines* (vgl. diese Zf. 66, 1970, 298–299 und die hier gebrachten Mitteilungen) und das jetzt zu besprechende Buch veröffentlichte. Der Wert dieser Arbeit liegt vorzüglich darin, daß Verf. seine Darstellung auf einer hervorragenden Quellenkenntnis aufbaut, die ihm ermöglicht, vom Trierer Abt und seiner zur Reform treibenden Umwelt ein klares Bild zu geben. Dabei werden die Beziehungen zu anderen Reformstätten und -kreisen im deutschen Raum aufgezeigt, die auf die Wirksamkeit von Rode mehr oder weniger Einfluß geübt haben, wie man aus der Analyse des Schrifttums des Abtes erkennen kann. Der sich durch die *„discretio"* besonders auszeichnende Abt hat in einer gesunden Synthese verschiedene Elemente aus mehreren Vorlagen geschöpft und sie in großer Freiheit verarbeitet. Verf. hat an vielen Stellen diese Redaktionsarbeit hervorgehoben und dabei den geistigen Hintergrund gezeigt, aus dem die Änderungen der vorgegebenen Quellen und überhaupt die Abweichungen von älteren Traditionen zu erklären sind. In dieser Hinsicht war die Kenntnis und das Heranziehen anderer Rodescher Werke, z. B. des *Exercitium novitiorum circa horas habendas* unerläßlich. So verdanken wir dem Verf. neben mehreren Berichtigungen älterer Forschungsergebnisse neue Einsichten in die monastische Reform des 15. Jhs. Das Werk bildet eine solide Basis für weitere Vergleiche mit ähnlichen Reformbestrebungen im außerdeutschen Raum, wie mit L. Barbo (kurz erwähnt auf S. 77, falsch eingereiht im Register, wo er als Ludovico B. eingeordnet ist) in Italien und der Kongregation von Valladolid in Spanien.

Nach einer ausführlichen Bibliographie (S. IX–XVIII: ungedruckte und gedruckte Quellen, herangezogene Literatur) beschreibt Verf. im 1. Kap. (1–32) den Lebensweg des Abtes J. R. und den äußeren Verlauf seiner Ordensreform. Es seien hier besonders die Abschnitte erwähnt, in denen die Gestalt des Trierer Erzbischofs Otto v. Ziegenhain hervorgehoben wird, der die kirchlichen und speziell monastischen Reformen mit großem Eifer gefördert hat. Weitere Impulse zu seinen Reformen bekam R. auf dem Baseler Konzil, wo er sich als die „Seele der benediktinischen Reform" erwies (Cousin). Seine Wirksamkeit blieb nicht auf das Trierer Gebiet beschränkt, sondern galt auch anderwärts für die Neuformung oder auch nur Anregung eines schlichten und echteren monastischen Lebens, das R. besonders während seiner Visitationen in mehreren Klöstern (1434 Köln-Trier, Hornbach; 1435 St. Gallen, Reichenau, Sponheim ...) und bei Reformen (z. B. 1437 Marienberg bei Boppard) förderte.

Im 2. Kap. (33–74) bezieht Verf. das ganze Schrifttum R. einer gründlichen Analyse. Von allen Arbeiten (den monastisch-geistlichen, exegetischen und moraltheologischen), den aus der Verwaltungs- und Reformtätigkeit erwachsenen juristischen u. den Gelegenheitsschriften gibt Verf. eine Übersicht über die handschriftliche Überlieferung und etwaige (Teil-)Drucke sowie über den Inhalt. Es werden auch verschollene Arbeiten erwähnt, die aus älteren Katalogen bekannt sind. Bei diesen und den im letzten Abschnitt betrachteten Werken („Urkunden der außermonastischen Amtstätigkeit und echtes und zweifelhaftes Schrifttum") wird immer die Frage der Verfasserschaft behandelt wie auch Einzelheiten, die den Sitz im Leben der verschiedenen Arbeiten beleuchten.

Nach diesen ersten Kapiteln, eigentlich Vorarbeiten dieser Untersuchung, studiert Verf. die literarische Abhängigkeit der Rodeschen Constitutiones (75–168). Es werden Quellen zeitgenössischer Reformen (Melk, Kastl, Windesheim – über die Vermittlung des Neußer Oberklosters) herangezogen. Von den älteren Vorlagen sei der Liber Ordinarius des Lütticher St.-Jakobs-Klosters angeführt, von dem mehrere Abschnitte blockweise von R. übernommen wurden (vgl. die Übersichts-Tabelle über die Quellenbenützung in der Ausg. der Cons., CCM V, 277–278, wo gleich ins Auge fällt, was blockhaft, wörtlich, verarbeitet oder abgeändert übernommen worden ist). In einem weiteren Teil der Darstellung, einem der besten Abschnitte des Buches, veranschaulicht Verf. das Profil der Trierer Reform, indem er einige Punkte des monastischen Lebens der rodeschen Auffassung nach herausstellt, u. a.: die Figur des Abtes, den Konvent in seinen inneren Schichten (z. B. Konversen u. Donaten) und in seinem Verhältnis zur Gesamtkirche, die damals heftig diskutierte Frage des Fleischgenusses, die Bedeutung der Sexualität, das Wesen der monastischen Frömmigkeit, die den Chordienst dem Privatgebet vorzieht, aber doch auch aus der Meditation schöpft (vgl. Herz-Jesu-Verehrung). In allem zeigte R. eine große Rücksicht auf die persönliche Lebensart der einzelnen Mönche, u. seine Reform „erneuerte das monastische Leben, indem sie die wesentliche Haltung der Gelübde und eines schlichten, aber ständigen Gotteslobs zur selbstverständlichen Grundlage nahm und sie von der Meditation her innerlich belebte" (142).

Das letzte Kap. (168–186) ist dem Weiterleben der Consuetudo gewidmet. Hier ist vor allem der Einfluß zu unterstreichen, den R. auf die Reform von St. Maximin in Trier und auf die Ausgestaltung der Statuten des Bursfelder Reformkreises hatte, die trotz ihrer Eigenständigkeit R. Wirksamkeit verraten.

Von den vier Exkursen verdient der letzte besondere Aufmerksamkeit. Darin zeigt Verf. an Hand einiger Beispiele, wie alte gorzische Überlieferung in der St. Maximiner Version der Rodeschen Consuetudines weiterlebte.

Eine Konkordanz zur Benützung von CCM V, ein Initienverzeichnis und zwei Register (Orts- u. Personen, Sachregister) schließen diese gediegene Arbeit.

Genua Bonifatius Baroffio

Beumer, Johannes SJ: **Erasmus der Europäer.** Die Beziehungen des Rotterdamers zu den Humanisten seiner Zeit unter den verschiedenen Nationen Europas. – Werl: Dietrich Coelde 1969, 128 S. (Franziskanische Forschungen, 22), br. DM 24.–

Will man Absicht und Inhalt dieser Untersuchung kennzeich-

nen, befindet man sich in einer doppelten Verlegenheit. Rein äußerlich nämlich gibt sich die Untersuchung, wie auch im Titel vermerkt, als eine Übersicht über die Beziehungen des Erasmus zu Humanisten in allen Teilen Europas. Soweit aber wäre das Unterfangen nicht viel mehr als eine Synopse zahlreicher bereits länger vorliegender Einzel- bzw. Gruppenuntersuchungen bzw. ein monographischer Extrakt aus den neueren Gesamtdarstellungen. Das ist kein massiver Einwand gegen die Nützlichkeit eines solchen Unterfangens, aber dann dürfte man doch eine differenziertere Auswertung der neueren Forschungen erwarten.

B. gibt in einer Einleitung einen summarischen Überblick über das Verhältnis des E. zu Nation und Nationen und wiederholt einige der bei J. Huizinga (Erasmus, dtsch von W. Kaegi, Basel 1951⁴; ders., Erasmus-Gedenkrede: Parerga, Basel 1945, 65–83), C. R. Thompson (Erasmus as Internationalist and Cosmopolitan: ARG 46, 1955, 167–195), H. Treinen (Studien zur Idee der Gemeinschaft bei Erasmus von Rotterdam und zu ihrer Stellung in der Entwicklung des humanistischen Universalismus, Saarlouis 1955) und L. K. Enthoven (Briefe an Desiderius Erasmus von Rotterdam, Straßburg 1906) bereits herausgearbeiteten Äußerungen, die seinen Universalismus bezeugen sollen.

In anschließenden fünf Kapiteln werden dann die Beziehungen zu französischen, englischen, italienischen, spanischen und deutschen Humanisten – in dieser Reihenfolge – untersucht, d. h. es werden jeweils nur ausgewählte Humanisten vorgestellt, wobei das Prinzip der Auswahl zunächst nicht ohne weiteres erkennbar ist. In einem weiteren Kapitel versucht der Verf. die „internationalen Beziehungen" synoptisch darzustellen, beschäftigt sich mit der sog. Vermittlerrolle des E. und sucht nach „Ansätzen einer Theorie bei Erasmus". Als Ergebnis hält B. in seinem abschließenden Kapitel fest, daß „Erasmus tatsächlich im geistigen Mittelpunkt Europas seiner Zeit stand und seine Fühler über die von ihm beeinflußten Humanisten nach allen Seiten hin ausstreckte. Nur die direkt internationalen Verbindungen, die er zwischen den verschiedenen, ihm fremden Nationen hätte anknüpfen oder befestigen können, sind schwächer ausgebildet, und auch die theoretische Grundlage läßt etwas an tiefgreifender prinzipieller Systematik vermissen" (123). Gleichzeitig aber „gehört zu dem Großen" an ihm „auch der vielleicht durch Mangel an Nationalbewußtsein erkaufte Einsatz für die Idee eines geeinten Europa" (125).

Es ist nicht klar zu erkennen, was der Verf. eigentlich vorhat: will er an E. einen (mangelhaft entwickelten) Europäismus als Gewinn buchen, will er ihm den Mangel an Nationalbewußtsein vorhalten? Beides wäre reichlich unhistorisch gefragt. Oder will er etwas ganz anderes, wofür vor allem seine dem E. so ungemäße Aufgliederung nach „nationalen" Kapiteln und die darin praktizierte Auswahl an Repräsentanten spricht? Man muß ernstlich fragen, welchen Forschungsgewinn eine Untersuchung leistet, die als Ergebnis unter anderem nur das sehr frühe und längst von der Forschung (und vom späteren Huizinga sogar selbst) revidierte Urteil aufwärmt, daß E. ein haltloser und unsteter Charakter gewesen sei. Die von B. behandelten Gesprächspartner sind durchweg so gewählt, daß jeweils getreue und verläßliche Söhne der Kirche (wie Carpi und Vives) den hellen Hintergrund für den dunklen Mann aus Rotterdam abgeben. Unter der Hand wird da nämlich eine ganz andere Absicht und Tendenz dieses Buches erkennbar, nämlich einerseits beckmessernd die seinerzeit vom Jesuiten Klenk (Erasmus und sein Erbe: Stimmen der Zeit 76, 1960/1, 365–375) wiederholte katholische Verwahrung gegen Erasmus neu zu beleben, anderseits eine Art Damaskusstunde in das Leben und Denken des Erasmus hineinzuinterpretieren und ihn dann wieder für die Kirche zu reklamieren.

Im einzelnen „haben die deutschen Humanisten Erasmus zum klaren Einsatz für die katholische Sache bewogen" (121). Ausgerechnet den von G. G. Krodel (Fragen an ein katholisches Erasmus-Verständnis: ThLZ 87, 1962, 734ff) als unzuverlässig entlarvten Oelrich zitiert Beumer dann als Autorität für die Kirchentreue des späten Erasmus (122). „Nunmehr" betont B. im Zusammenhang mit seiner Behauptung auf S. 121, „wahrte Erasmus entschieden den katholischen Standpunkt" und sei „irgendwann einmal ... von den von Luther beeinflußten Neuerungsbestrebungen ... ganz frei geworden" (29). So bleibt B. eifrig bemüht, zumindest im letzten Lebensjahrzehnt des E. eine integre Katholizität aufzubauen, obwohl er (95) nicht bestreiten kann, „daß E. noch in den dreißiger Jahren, als er längst die Trennung von dem Reformator vollzogen hatte, noch dessen Schonung betrieb". Warum dann wohl, wenn nicht aus Überzeugung?

Hier wird deutlich, daß es ein zwar nicht plakatiertes, aber zentrales Anliegen des Autors ist, die Haltung des E. gegenüber Luther rein unter dem Gesichtspunkt der Kirchen- und Primatstreue zu deuten. Das geht aber nicht, ohne daß man sich ernstlich mit dem Kirchenbegriff des Erasmus auseinandersetzt (so wie das von dem Amerikaner R. H. Bainton [Erasmus of Christendom, New York 1969] und von Elsbeth Gutmann [Die Colloquia familiaria des Erasmus von Rotterdam, Basel u. Stuttgart 1968] vorbildlich geschehen ist). Man kann anderseits einzelne Aussagen des Erasmus, etwa rein situativ bedingte zur Frage des Primats nicht pressen, wenn man die eigentümliche sachliche Kontinuität und Konsequenz seines Denkens einerseits und die ungeheuer gefahrvolle Situation des unabhängigen Publizisten verkennt. Die bisweilen geradezu verbissene Verteidigung seiner als häretisch verschrienen Positionen in den Colloquia macht diese Konsequenz deutlich. B. macht allerdings seine eigenen Erkenntnisgewinne fragwürdig, wenn er gelegentlich (S. 56 A 70) bezweifelt, daß E. je beabsichtigt habe, seine früheren Werke einer Revision zu unterziehen. Das ist nämlich mehr oder weniger richtig, aber dann stimmt eben die so gewichtig vorgetragene Behauptung von der Wandlung nicht. Auch das schulmeisterliche Bedauern (50), „daß Erasmus seine Versäumnisse im Streit um Luther zu gering einschätzt", paßt nicht dahin.

In der Konsequenz solcher Inkonsequenz des Verf. aber liegt es, daß er das höchst gefährliche und verbreitete Kesseltreiben gegen E. (Franziskaner-Orden, bes. in Spanien, die Sorbonne, Aleander, Carpi u. dergl.) entweder ignoriert oder herunterspielt. Anderseits muß man es natürlich herunterspielen, um an dem Charakter des Erasmus herummäkeln zu können.

Das Buch trägt, abgesehen von einer Zusammenstellung der Beziehungen nichts Neues bei, was unsere Einsicht in den Europäismus und Internationalismus des E. vertiefen könnte. B. meint sogar fälschlich, daß E. „sich stets an die Kulturnationen Europas gehalten und diese Grenzen, etwa zur Neuen Welt jenseits der Meere, niemals überschreite" (125). Allein schon die Kenntnis der „Ichthyophagia" und der Türkenschriften hätte ihn eines besseren belehren können. So ist also der bornierte Europäismus des Erasmus ein zudem noch falsches Ergebnis. Was soll schließlich dieser Europäismus, den man mit „Mangel an Nationalgefühl" erklärt und für den man dann noch (124) die Idee des mystischen Herrenleibes bemüht? Ein so schlechter Theologe war Erasmus nun weiß Gott nicht, daß ihm die Unvereinbarkeit der Idee des mystischen Leibes mit einer Begrenzung auf Europa nicht aufgefallen wäre. Es fehlt daher auch an Einsicht in die Zusammenhänge zwischen dem europäisch-weltweiten Horizont des Erasmus und seinem Verhältnis zur Reformation. B. meint zwar (16), daß „die tiefere Begründung für ‚Erasmus den Europäer' ... in seinem Kirchenverständnis zu suchen ist", er bleibt allerdings die Erklärung schuldig. Man hat für diese an sich richtige Behauptung auch keinerlei Erklärung, wenn man anderseits schlicht meint, „daß der ältere Erasmus mit seiner Abkehr von Luther und der Reformation auch eine Hinwendung zur Autoritätskirche vollzogen hat" (16). Die bestehende Kirche in ihrem aktuellen Selbstverständnis und in ihrer Selbstdarstellung war ebensowenig Zielobjekt einer „Zuwendung" des E., wie Luther und die Reformation Objekt einer schlichten Verurteilung waren.

Zwischen dem Internationalismus und dem Kirchenverständnis des E. besteht ein dialektisches Verhältnis. Ebenso besteht ein dialektisches Verhältnis zwischen Reformvorstellung und Internationalismus bei E. Man muß sich aber gerade dies und das im Internationalismus wie im Kirchenverständnis wirksame Bildungs- und Fortschrittsdenken des E. vergegenwärtigen, um sowohl seine Friedensvorstellung als auch seinen „Humanismus" zu begreifen. Dem Verf. war offensichtlich noch unbekannt, daß doch schon seit Huizinga und erst recht seit den Amerikanern der Pragmatismus im politischen Denken des E. akzentuiert ist (123/4), und die realpolitische Erfahrung, auf der dieses Denken basiert. Ebenso unbekannt ist ihm anscheinend, daß dieser E. doch gleichzeitig der schärfste Kritiker des Humanismus geworden ist. Sein „Ciceronianus" und die letzten Colloquia entlarven gerade die Position der sonst so kirchenfrommen Klassizisten unter den Humanisten als eine extrem autoritätsgläubige und darum extrem unchristliche Position.

Köln Anton J. Gail

Pflug, Julius: **Correspondance.** Tome I: 1510–1539. Recueillie et éditée avec introduction et notes par J. V. Pollet OP. – Leiden: Brill 1969, 592 S., 38 Abb., Lw Gld. 120

Als Ph. Wegener 1876 sein „Verzeichnis der auf der Zeitzer Stiftsbibliothek befindlichen Handschriften" herstellte, nahm er den handschriftlichen Nachlaß von Julius Pflug „wegen der geringen Wichtigkeit" nicht mit auf. Das Interesse an der Persönlichkeit und dem Lebenswerk des Bischofs von Naumburg-Zeitz war, abgesehen von einzelnen thematisch bedingten Fragen, bis ins 20. Jahrhundert hinein nicht sehr groß. Eine konfessionalistisch eingestellte Zeit hatte zu dem Mann, der stets zwischen den beiden Fronten gestanden hat, kein rechtes Verhältnis. Nicht so sehr die Vierhundertjahrfeier seines Todes im Jahre 1964, die ziemlich auf Zeitz und Sachsen beschränkt blieb, als vielmehr der neue ökumenische Geist, der seit den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts immer weiter um sich griff, hat den Blick der Historiker und Theologen um so stärker auf jenen bedeutenden „Vermittlungstheologen" hingelenkt, der in der Tat einer der Exponenten der auf Wiedervereinigung und Ausgleich bedachten Richtung gewesen ist.

Julius Pflug (1499–1564) hat den großen Umbruch seiner Zeit aktiv und passiv miterlebt wie kaum ein anderer Zeitgenosse. Als er in Leipzig 1510 seine Ausbildung begann, war die Welt noch ruhig. Gute

Pfründe sicherten ihm ein Studium in Leipzig (bis 1516), Bologna (1517–1521) und Padua (1521/1522), wo er den italienischen Humanismus kennenlernte und bleibende Kontakte, auch zu Erasmus und den deutschen Humanisten, knüpfte. Nach seiner Heimkehr begab er sich an den Hof des Herzogs Georg nach Dresden, wo sein Vater und sein Schwager Georg von Karlowitz als herzogliche Räte wirkten. Seine glänzende humanistische und juristische Ausbildung garantierten ihm eine aussichtsreiche Laufbahn im politischen Dienst. Doch er wandte sich dem kirchlichen Leben zu. 1522 wurde er Dompropst von Zeitz, 1537 Domdechant in Meißen. Längst war im benachbarten Kurfürstentum Sachsen die Reformation durchgedrungen; zahlreiche Verbindungen mit Reformatoren und Humanisten finden in den Briefen ihren Niederschlag; er korrespondierte mit Melanchthon und Witzel, W. Pirckheimer, Gr. Haloander (Meltzer), J. Cochläus und vielen anderen. Als herzoglich-sächsischer Rat nahm er an Kolloquien und Religionsgesprächen teil. Seine umfangreiche Korrespondenz mit Herzog Georg, die in diesem Bande ediert ist, zeugt von dem großen Ansehen, das er bei ihm genoß. Aber auch mit Karl V. und Ferdinand I. korrespondierte er, ebenso wie mit Erasmus und mit J. Sadolet und vielen anderen.

Als auch das Herzogtum Sachsen nach dem Tode Georgs (1539) reformiert wurde, verließ Pflug seine Heimat und begab sich nach Mainz (1539–1545), wo er ebenfalls ein Kanonikat besaß. Als er 1541 vom Domkapitel zum Bischof von Naumburg gewählt wurde, durfte er sein Bistum nicht betreten, solange dieses sich in den Händen des vom Kurfürsten bestellten protestantischen Bischofs Amsdorf befand. Erst nach dem Schmalkaldischen Kriege konnte er unter kaiserlichem Schutze nach Sachsen zurückkehren. Inzwischen war das Land völlig protestantisiert worden. Trotz größter Anstrengungen gelang es ihm nicht, sein Bistum zu rekatholisieren. Er mußte also die Situation so, wie sie war, hinnehmen, d. h. er mußte auf Ausgleich und Vermittlung zwischen den Konfessionen bedacht sein. Ohne Wesentliches preiszugeben, entwickelte er sein katholisches Reformideal, das große Ähnlichkeit mit dem des Erasmus und des G. Witzel zeigt, vor allem aber auch ganz im Sinne Karls V. lag. So wurde er einer der Hauptträger der kaiserlichen Ausgleichspolitik auf den Religionsgesprächen von Regensburg (1541) bis Worms (1557). Auch am Zustandekommen des Augsburger Interims wirkte er entscheidend mit. Vom 20. 11. 1551 bis zum 25. 3. 1552 nahm er am Trienter Konzil teil.

Es ist bezeichnend, daß bis zur Zeit eine seiner Bedeutung entsprechende Biographie und eine Würdigung seiner kirchenpolitischen Tätigkeit noch fehlten. Sie waren nicht möglich, solange der umfangreiche, aber schwer zugängliche Nachlaß nicht aufgearbeitet war und in einer kritischen Edition zur Verfügung stand. Der Zeitzer Nachlaß umfaßt ca. 50 Traktate verschiedener Art, teils geschichtlichen und politischen, teils theologischen, exegetischen und homiletischen Inhalts. Bis sie alle ediert, bzw. bearbeitet sein werden, wird noch manche Zeit vergehen. Doch wichtiger noch als diese Aufgabe ist die Edition der ca. 745 Briefe gewesen, die nun J. Pollet in die Hand genommen hat und in drei großen Bänden vorzulegen verspricht. Der nun vorliegende erste Band ist ein Meisterwerk der historisch-kritischen Editionsarbeit, eine Leistung ersten Ranges; in seiner Perfektion nur etwa dem Allenschen Briefcorpus der Erasmusbriefe vergleichbar.

Wenn auch die Hauptmasse der Pflugbriefe in den Archiven von Zeitz, Naumburg (Domstift) und Dresden (Staatsarchiv) aufbewahrt ist, so waren doch ca. 50 weitere Archive, über ganz Europa verstreut, zu durchforschen, um weiteres verstreutes Material und vor allem die Gegenstücke der vorhandenen Minuten ausfindig zu machen. Das vom Editor in seiner Einleitung mitgeteilte Verzeichnis der Fundstellen (S. 5—13) vermittelt einen Eindruck von der Akribie und der Sachkenntnis, mit denen der Herausgeber zu Werke gegangen ist. Dennoch glauben wir ihm gerne, daß die Hauptschwierigkeit nicht darin, sondern im Entziffern der schwierigen Handschrift, in der chronologischen Einordnung der einzelnen Stücke, die völlig ungeordnet überliefert waren, und in der Verknüpfung mit den Personen und Ereignissen, die sie betrafen, gelegen war; handelte es sich doch nicht um ein geschlossenes Corpus, sondern um mehr oder weniger sporadisch überlieferte Stücke eines Gesamtbriefwechsels, der zum großen Teil eben unwiederbringlich verloren ist.

Was der Editor in dieser Hinsicht geleistet hat, zeigt schon ein kurzer Blick in den umfangreichen Anmerkungsapparat; dieser erweist sich als die Frucht intensiver Forschung, die allen Einzelheiten nachgegangen ist; er ist zugleich eine Fundgrube für jeden Historiker, der sich mit den Ereignissen der Zeit zu befassen hat. Die Briefe selbst erhalten dadurch Leben und Profil. Aus ihnen lernen wir das Wollen und Wirken Pflugs erst richtig kennen. Die Brauchbarkeit des gesamten Werkes aber wird durch zahlreiche Indices, die gleichzeitig aufschlüsseln und Zusammenhänge herstellen, in hervorragender Weise erhöht. Sie umfassen allein am Schluß des ersten Bandes fast 100 Seiten und erstrecken sich auf Bibelzitate, Orts- und Personenregister, Handschriftenverzeichnis und Autoren der zitierten Werke. 16 ganzseitige Bildtafeln und 39 alte Gravüren zieren den Band; sie sind säuberlich, mit Fundortangabe und kurzer Beschreibung, in einem eigenen Register zusammengestellt. Die in diesem ersten Bande veröffentlichten Briefe selbst sind nach ihrer chronologischen Folge, wie auch nach Empfänger und Absender in eigenen Indices zusammengestellt. Sie ermöglichen es, auf einen Blick Ordnung in das Gesamtbild hineinzubringen und festzustellen, wieviele Briefe Pflug etwa mit Herzog Georg in dem Zeitraum von 1510 bis 1539 gewechselt hat; 17 sind uns erhalten. Die Korrespondenz mit Melanchthon umfaßt 5 Stücke, die mit Witzel 7, mit Erasmus 9 und mit Sadolet 2 Briefe; insgesamt enthält dieser erste Band 133 Briefe von oder an Pflug.

Ich stehe nicht an, diese Edition als ein Standartwerk zu bezeichnen, das in jede reformationsgeschichtliche Bibliothek hineingehört. Mit Spannung erwartet man die weiteren Bände. Wenn das ganze Werk erst einmal vorliegt, wird man die längst fällige Biographie Pflugs in Angriff nehmen können und seine kirchenpolitische Stellung erkennen, die ihn in den vierziger und fünfziger Jahren mit allen großen Ereignissen des Reiches in unmittelbaren Kontakt gebracht hat. Aus ihr wird auch seine ökumenische Bedeutung ersichtlich werden, die ihn für unsere heutige Zeit besonders interessant macht. Dank dem immensen Wissen und Fleiß des Herausgebers, so kann man schon jetzt sagen, wird dieses Briefcorpus auch jederzeit eine Fundgrube und ein Nachschlagewerk für die deutsche Geschichtsforschung des 16. Jahrhunderts bleiben.

Freiburg i. Br. August Franzen

Franzen, August: **Zölibat und Priesterehe** in der Auseinandersetzung der Reformationszeit und der katholischen Reform des 16. Jahrhunderts. – Münster: Aschendorff 1969. 98 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 29) kart. DM 9.–

Dem Freiburger Kirchenhistoriker geht es um eine „historische Besinnung" (98), ohne die die heute notwendige neue Antwort auf das Zölibatsproblem nicht gegeben werden kann. Besonderes Interesse gilt dabei der Praxis der pflichtgemäßen Ehelosigkeit der Priester vor und während der Reformation und den Erneuerungsbemühungen in der Zeit der kath. Reform.

Im 1. Kap. gibt Verf. zuvor einen Abriß der „Geschichtlichen Entwicklung des Zölibats". Die entscheidenden Motive dazu scheinen ihm biblischer Herkunft, wenn das NT auch keine unmittelbare Verknüpfung der charismatischen Jungfräulichkeit mit dem Amt kennt. So selbstverständlich in der alten Kirche die Ordination von Verheirateten war, forderte man doch bald die Enthaltsamkeit vor der Eucharistiefeier. Als diese im Westen täglicher Brauch wurde, setzte sich dort die Forderung der Enthaltsamkeit in der Ehe durch. Doch war und ist die grundsätzliche Einstellung der Ostkirche weniger verschieden, als es den Anschein hat, insofern hier von den Bischöfen der Zölibat gefordert ist und den Priestern nach der Diakonatsweihe die Eheschließung nicht mehr gestattet ist.

Wie schwierig die Durchführung des Zölibats war, zeigt, daß Päpste und Synoden die Verpflichtung immer wieder einschärfen mußten. In ihrem Hauptteil legt die Schrift eindrucksvoll dar, wie brennend die Frage in der Reformationszeit wurde. Beim jüngeren Klerus spielte die Zölibatsproblematik eine große Rolle als Motiv für den Übertritt zur Reformation. War so für die Priester der Konfessionswechsel vielfach ein menschliches Problem – die Reformation gestattete ihnen, Frau und Kinder zu behalten und zu legitimieren – und kaum eine Frage des Glaubens, dann noch weniger bei den Gemeinden, die sie auf ihrem Weg mitnahmen. Waren Priesterehe wie Laienkelch Forderungen auf bloß disziplinärem Gebiet, auf dem man den Protestanten am ehesten hätte entgegenkommen können, so stellte sich doch bald heraus, wie eng die Ablehnung des Zölibats mit dem Angriff auf zentrale Glaubenswahrheiten, wie der vom Meßopfer und vom priesterlichen Amt, verknüpft waren. Dazu wurden zur Mitte des 16. Jahrhunderts hin Zölibat wie Laienkelch immer mehr zu Kennzeichen der jeweiligen Konfession; so mußte ein Entgegenkommen in diesen an sich peripheren Fragen der doktrinären Verwirrung noch mehr Vorschub leisten.

Im Zuge der tridentinischen Reform gelang es, im Zusammenhang mit der Weckung seelsorglicher Einstellung im Klerus auch dem Zölibat größere Wertschätzung zu schaffen. Doch „solange das auf der mittelalterlichen Agrarordnung beruhende Benefizialwesen in der Kirche fortbestand, war eine wesentliche Besserung der Verhältnisse auf die Dauer nicht zu erreichen. Erst der Zusammenbruch der alten Feudalordnung in der Französischen Revolution und in der großen Säkularisation (1803) schuf die Voraussetzungen für einen neuen Lebensstil und damit für ein neues Leitbild des Priesters" (97). Bestand schon im 12. Jahrhundert

eine enge Verbindung zwischen der Volksstimmung zugunsten des Zölibats und dessen Verwirklichung, so wird diese Korrespondenz von Hochschätzung durch die Gemeinden und treuer Beachtung durch den Klerus im 19. und 20. Jahrhundert besonders deutlich. „Das tridentinische Ideal des Seelsorgspriesters ist vielleicht niemals so ernst und hingebungsvoll gelebt worden wie in der jüngsten Vergangenheit" (98).

In der so emotional geladenen Auseinandersetzung unserer Tage kann die ausgewogene und materialreiche Schrift eine wertvolle Hilfe sein.

Münster Erwin Iserloh

Wichmann Jahrbuch für Kirchengeschichte im Bistum Berlin. Hrsg. v. B. Stasiewski. 21.–23. Jg. 1967–1969. – Berlin: Morus. 87 S. kart. DM 10.–

Das „Wichmann-Jahrbuch für Kirchengeschichte im Bistum Berlin" wird herausgegeben im Auftrag des Diözesangeschichtsvereins, der aus dem auf Anregung von Dr. Carl Sonnenschein 1928 gegründeten „Geschichtsverein Katholische Mark" hervorgegangen ist.

Im vorliegenden Jahrgang 21/23 stellt u. a. B. Panzram die Herzogin Hedwig von Schlesien aus Anlaß der 700-Jahr-Feier ihrer Heiligsprechung als die „Heilige der Deutschen, Polen und Tschechen" vor. O. Scheib untersucht „Die Rolle der theologischen Diskussion bei der Einführung der Reformation in den vorpommerschen Hansestädten Stralsund und Greifwald". Das 100jährige Jubiläum der Dominikaner an St. Paulus in Moabit nimmt B. Stasiewski zum Anlaß für den Beitrag „Die Dominikaner in Berlin, ein kirchengeschichtlicher Überblick". Den Rahmen und die Bedeutung einer diözesangeschichtlichen Arbeit übersteigt bei weitem die auf unveröffentlichten Quellen beruhende und reich belegte Abhandlung von R. Morsey „Georg Kardinal Kopp, Fürstbischof von Breslau (1887–1914). Kirchenfürst oder ‚Staatsbischof'? Ein Beitrag zur Geschichte des Fürstbistums Breslau." Der spätere Kardinal Georg Kopp wurde 1883 wegen seiner „Staatstreue" von der preußischen Regierung zum Bischof von Fulda vorgeschlagen und durchgesetzt, 1886 in das preußische Herrenhaus berufen und 1887 als Fürstbischof nach Breslau transferiert. Am 6. April 1884 schreibt er an Bismarck, daß ihm die „Liebe zum Vaterland" einen Weg weise, „in engem Anschluß an die Staatsregierung" seines Amtes zu walten. In diesem „durchgehenden und vorbehaltlosen Bekenntnis zum Vaterland, das angesichts der Unterdrückung der Kirche im Kulturkampf alles andere als selbstverständlich war", liegt für Morsey der eine Schlüssel für das Verständnis von Kopps Verhalten, der andere ist in der Überzeugung des Kardinals zu sehen, daß der Kirche zur Erfüllung ihrer Aufgaben nur eine friedliche Entwicklung der Verhältnisse zwischen Staat und Kirche sowie zwischen den Konfessionen und Nationalitäten dienlich sei. Das auf dieser Grundüberzeugung beruhende Bemühen des Kardinals, die katholische Volksminderheit mit dem deutschen Nationalstaat preußischer Prägung zu versöhnen, hat nach Morsey aber auch schwerwiegende Schattenseiten, „denn es führte dazu, daß die monarchisch-konservative Grundlage dieses Staates seine imperialistische Ausprägung und seine überkommene Gesellschaftsstruktur akzeptiert und auf diese Weise konserviert wurden". Eine Folge war, daß auch die deutschen Katholiken in der Hoffnung, die Stunde ihrer nationalen Rehabilitierung sei gekommen, in den Hurra-Patriotismus beim Ausbruch des 1. Weltkrieges allzu selbstverständlich einstimmten. Angesichts dieser weittragenden und sehr ernstzunehmenden These Morseys ist es um so mehr zu wünschen, daß Verf. uns bald die in Aussicht gestellte ausführliche Darstellung der kirchenpolitischen Tätigkeit Kardinal Kopps vorlegt.

Münster Erwin Iserloh

Weber, Christoph: **Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier 1876–1888.** Die Beilegung des preußischen Kulturkampfes. – Mainz: Grünewald 1970. XX, 220 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte an der Katholischen Akademie in Bayern. Reihe B, Bd. 7) kart. DM 30.–

Die Beilegung des Kulturkampfes wird in dieser anregenden und gelungenen Studie von der Situation des Bistums Trier aus untersucht. Damit treten nicht allein die pastorale Problematik der vorangegangenen Kampfjahre und der allmähliche Wiederaufbau geordneter Seelsorge und Verwaltung in den Blick, sondern auch die unterschiedlichen kirchenpolitischen Zielsetzungen unter den klerikalen Führungsgruppen. Da in Trier sowohl die ultramontane wie die liberale Richtung über Vertreter verfügten, die das Maß regionalen Durchschnitts weit hinter sich ließen und zudem weitreichende politische und kirchliche Verbindungen besaßen, weitet sich diese Untersuchung folgerichtig aus zu einer Darstellung des Widerspiels treibender und hemmender Kräfte auf dem schwierigen Weg zu einem kirchlich akzeptablen Rechtszustand. Gestützt auf neu erschlossenen Quellen (neben Akten staatlicher und kirchlicher Provenienz auch der Nachlaß des einflußreichen Msgr. de Montel) vermag Weber zu zeigen, daß der innerkirchlichen Frontenbildung zwischen Intransigenten und Kooperationsbereiten eine ähnliche in der preußischen Staatsführung entsprach und daß die Zusammenarbeit der auf Verständigung bedachten Gruppen – gegen manchen Widerstand und fortwirkenden Einfluß der Intransigenten auf beiden Seiten – die Entwicklung vorantreiben konnte, ohne doch die Gegenkräfte dauernd ausschalten zu können. Besonders aufschlußreich erscheinen W.s Beobachtungen über den wissenschaftlichen und sozialen „background" der beiden konkurrierenden kirchlichen Gruppen; ihre kirchenpolitischen Zielsetzungen stehen offensichtlich im Kontext divergierenden Verständnisses von Kirche und Welt. Dennoch dürfte W. seine Einsichten ein wenig übersteigern, wenn er davon spricht, daß „die volle politische und kulturelle Eigenständigkeit des preußischen Katholizismus [...] eine Hauptforderung der Ultramontanen gewesen" sei, während der erfolgreiche Vermittler Bischof Kopp die „Einordnung der Kirche in den Nationalstaat" (bei Wahrung ihrer inneren Integrität) vertreten habe (187). Denn im Integralismusstreit standen später gerade die Exponenten der intransigenten und der vermittelnden Richtung, Korum von Trier und Kopp von Breslau, in der gleichen Front, die Partei und Gewerkschaft konfessionell geschlossen halten wollte. Hinweise auf derartige Zusammenhänge sollten jedoch zum Anlaß für nähere Untersuchungen dienen, für die seine eigene nach Quellenreichtum, intellektueller und sprachlicher Bewältigung des Materials vorbildlich sein könnte.

Hilden Heinz Hürten

Gotto, Klaus: **Die Wochenzeitung Junge Front/Michael.** Eine Studie zum katholischen Selbstverständnis und zum Verhalten der jungen Kirche gegenüber dem Nationalsozialismus. – Mainz: Grünewald 1970. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern. Reihe B. Bd 8) XXIV, 250 S. kart. DM 38.–

Der Wert dieser von K. Repgen angeregten Saarbrücker Dissertation über eine 1932 gegründete und bis zum endgültigen Verbot im Januar 1936 erfolgreiche Wochenzeitung dürfte darin liegen, daß sie anders als vergleichbare Arbeiten über die Praxis deutscher Periodica in der Zeit des „Dritten Reiches" mehr zu bieten vermag als die Schilderung journalistischer Taktiken gegen einengende und gleichschaltende Vorschriften. Weil sie die „Junge Front" als das Organ eines Kreises junger Katholiken um das Düsseldorfer Jugendhaus erfaßt, gelangt sie zu Einsichten in die geistige Situation einer Gruppe, deren politischer Standort aus kritischer Reflexion ihrer Zeit erwuchs und im deutschen Katholizismus beachtliche Resonanz besaß. Damit werden die Grundlagen und Kriterien ihrer Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus erhellt und für die Diskussion um die Haltung des deutschen Katholizismus in dieser Zeit wichtige Gesichtspunkte beigetragen (so etwa wenn G. nachzeichnet, welche Bedeutung die Erkenntnis vom totalitären Charakter des NS-Systems für die politische Orientierung der „Jungen Front" besaß oder welche innerkirchlichen Differenzen ihre Haltung belasteten). Die Beschreibung des Personenkreises, der die „Junge Front" gestaltete, verleiht der Studie zusätzliches Gewicht. Denn hier wird deutlich, aus welchen personalen Voraussetzungen die gemeinsame Arbeit erwuchs und zu welchen Konsequenzen menschlicher und politischer Entscheidung sie unter dem Druck des Terrors führen konnten. Diese Bezüge herausgearbeitet zu haben, ist um so verdienstvoller, da aus dem Kreise um die „Junge Front" kaum einer nach 1945 in eine politische oder kirchliche Führungsposition eingerückt ist, für die diese Gruppe sich nach Begabung und Charakterstärke während des „Dritten Reiches" qualifiziert hat.

Die reichen Ergebnisse dieser Untersuchung erwecken den Wunsch, auch andere Organe des organisierten Katholizismus (vornehmlich etwa die „Westdeutsche Arbeiterzeitung") in ähnlich glücklicher Weise untersucht zu sehen.

Hilden Heinz Hürten

Schlette, Heinz Robert: **Aporie und Glaube.** Schriften zur Philosophie und Theologie. – München: Kösel 1970. 364 S. Ln DM 58.–

Unter dem treffenden Titel „Aporie und Glaube" gibt Sch. bereits in verschiedenen Zeitschriften und Festgaben erschienene, aber auch einige bisher unveröffentlichte Abhandlungen und vor allem Vorträge aus den Jahren 1962 bis 1970 als Sammelband heraus.

Das Thema, welches die Sammlung wie ein roter Faden durchzieht, zeigt bereits an, in welcher Situation sich S. als Philosoph und Theologe befindet: „Ich sehe mich außerstande zu sagen, an welchem Ort zwischen Theologie und Philosophie ich mich befinde" (9); eine Situation, in der Systematik nicht möglich sei (ebd.).

S. ordnet die verschiedenen Beiträge drei Hauptthemen unter: Vergewisserungen (I), Konstellationen (II), Entwicklungen (III). Zur übersichtlichen Gestaltung des Bandes und zur Orientierung tragen neben dem Inhaltsverzeichnis (8) und einem knappen Vorwort (9–11) ein Abkürzungsverzeichnis (357), ein Sachregister mit den wichtigsten Begriffen (359–362) und bibliographische Nachweise (363f) bei.

S. will nicht „Grenzfragen" der Theologie und Philosophie im üblichen Sinne behandeln. Er meint etwas anderes: „Der Streit zwischen Philosophie und Theologie im eigenen Herzen, das bald wissend, bald unwissend ist, das hin- und herschwankt zwischen den Polen Aporie und Glaube, zwischen der Einsicht in die Begrenztheit der philosophischen Möglichkeiten und der Hoffnung, die ihren Logos sucht" (10f). Im ersten Teil des Bandes, den „Vergewisserungen", versucht Sch., sich seines Standortes zu „vergewissern", ja eine heute mögliche verantwortbare Position der Philosophie überhaupt aufzuzeigen. Das wird besonders deutlich im ersten Kurzbeitrag „Für eine aporetische und politische Philosophie" (15–22). Nach seiner These wird Philosophie, die noch Zukunft haben soll, politische und aporetische Philosophie sein (18).

Die weiteren Beiträge des Bandes, auf die wir im Rahmen einer kurzen Rezension nicht im einzelnen eingehen können, reflektieren unter anderem Themen wie Nominalismus, Agnostizismus, Atheismus, Ethik, Strukturen des Christentums, die Kirche und die Religionen, das Verständnis des Schönen, der Katholizismus als Religion, nachkonziliare Gefahren und die Auswirkungen der Säkularisierung und Säkularität auf „die Kirche"; hervorzuheben sind weiter Studien zu Albert Camus und eine Würdigung Romano Guardinis.

Sch. geht diese Themen an mit erfrischendem Elan, mit Mut zur Problemstellung und ehrlichen, entsprechend seines Standortes häufig aporetischen Antwort; sein Fragen und Antworten verbleibt nicht in reiner Theorie, sondern ist immer auf die praktischen Möglichkeiten ausgerichtet. Viele Fragen werden provozierend und deshalb manchmal einseitig gestellt – was jedoch der Klarheit und der Diskussion der Probleme nur förderlich sein kann. Immer bemüht sich Sch. um kritische, rational begründete Stellungnahmen, die er in allgemeinverständlicher Sprache vorträgt.

Rez. muß leider darauf verzichten, einige besonders interessante Problemkreise (vor allem der Gegenwartstheologie wie z. B. die Reflexionen über die Auswirkung der Säkularisierung auf „die Kirche" [325–353]) darzulegen und mit kritischen Anmerkungen und Fragen zu versehen. Das muß den Lesern überlassen bleiben, denen der Sammelband nur nachdrücklich empfohlen werden kann. Vor allem Theologen, die sich durch kritische Fragen anregen lassen wollen und selbst bereit sind, die Anstrengung des Denkens auf sich zu nehmen, und Philosophen (oder in dieser Richtung Interessierte) werden die Abhandlungen mit Gewinn studieren und aus ihnen viele Anregungen zu weiteren Reflexionen empfangen.

Dem Verlag ist zu danken für die sorgfältige Edition (Rez. sind nur wenige unbedeutende Druckfehler aufgefallen) dieser sonst nur schwer zugänglichen Vorträge und Abhandlungen; über den Preis des Buches allerdings wird sich jeder Interessent seine eigenen Gedanken machen.

Hirschau / Tübingen Hanns Huning

Muschalek, Georg: **Glaubensgewißheit in Freiheit.** – Freiburg – Basel – Wien: Herder 1968, 104 S. (Quaestiones Disputatae, Bd 40) kart DM 12.80

Für M. steht die Frage nach der Glaubensgewißheit im Ansatz der Theologie des Glaubens. Darin folgt er dem modernen Denken (obwohl die Gewißheitsfrage der Sache nach immer mit jeder Reflexion über den christlichen Glauben verbunden ist). Kritisch steht er der modernen, seit der hochscholastischen Zeit angebahnten Lösung der Gewißheitsfrage gegenüber, sofern er in ihr eine tiefe Zwiespältigkeit wahrnimmt: Glaube soll nach diesem Konzept als „gewußter" Inhalt die Frage des Intellekts nach der Wahrheit zu ihrer erfüllenden Antwort bringen, aber seine Gewißheit wird vom Willen befohlen. „Wenn Glaube zutiefst intellektueller Art (ist, kann) man nicht überzeugend dartun, warum und wie Glaube ein Akt der Entscheidung (ist); kommt Glaube wesentlich unter dem Einfluß des Willens zustande, ist er bar jeder geistigen Redlichkeit oder ist zumindest völlig außerhalb des Bereiches objektiver Erkenntnisse" (46).

Freilich gilt dieses Dilemma nur, wenn man das Erkenntnisideal einseitig an „der unausweichlichen Bestimmtheit" ausrichtet, „die der Intellekt vom Objekt her empfängt" (26), wie sie in „der modernen Wissenschaft mit ihrem Evidenzideal" gegeben ist, „das Stringenz und damit Unfreiheit des Erkennens beinhaltet" (48).

Diese Erkenntnisse werden gewonnen und gleichzeitig veranschaulicht durch eine sehr knappe problemgeschichtliche Untersuchung. In der Glaubensauffassung des Thomas, die Glaubenstheologie und aristotelische Wissenschaftstheorie verbinden wolle, sieht M. den Grund für die Zwiespältigkeit zwischen dem nicht erfüllten Intellekt und dem ohne genügende Einsicht befehlenden Willen.

Die von Thomas noch versuchte Synthese sei im neuzeitlichen Denken immer stärker zuungunsten des Glaubens zerfallen. Die christliche Glaubensdeutung pendelt seit der Aufklärung „zwischen intellektueller und willentlicher (affektiver) Rechtfertigung" (36). M. zeichnet in seiner kurzen Skizze einige charakteristische Entwicklungslinien dieses Dilemmas, indem er sie in der Konfrontierung mit Luther, Descartes, Kant und dem 1. Vatikanum exemplarische Anschaulichkeit gewinnen läßt.

Ein zweiter, biblischer Teil (53–72) arbeitet vor allem den Gedanken heraus, daß der Mensch im Glauben seine Existenz in Gott begründe. Es geht im Glauben zunächst nicht um die Existenz Gottes, sondern um die des Menschen. Denn Gottes Existenz ist vorausgegeben, aber die des Menschen muß in jener gegründet werden. Neutestamentlich geht es aber nicht nur um „die Gabe des menschlichen Lebens an den Menschen, sondern zunächst und vor allem die Gabe des göttlichen Lebens an den Menschen und darin die Gabe des ganz und gar menschlich Lebenkönnens" (71).

Der dritte Teil will die Gewißheitsfrage, die in der neuzeitlichen Tradition zu dem im ersten Teil beschriebenen Dilemma geführt hat, von der Richtung her beantworten, in die die biblische Besinnung gewiesen hatte. Es muß sich um wahre Gewißheit handeln, die aber „nicht in den Bereich mathematisch-naturwissenschaftlicher Gewißheiten gehört" (74). Solche „Gewißheit geschieht nur in Entscheidung" (74). Hier versucht M. Wissen und Freiheit im personalen Bereich nicht als zwei fremde Vollzüge nebeneinander stehen zu lassen, sondern in hegelscher Dialektik miteinander zu vermitteln. „Der Mensch ist dort völlig frei, wo er völlig bei sich ist und damit in einem unüberbietbaren entscheidenden Sinn um sich weiß" (76). „Freiheit ist also auf der Spitze ihres Vollzugs dasselbe wie Wissen" (77), wenn es um Selbstverständnis geht. Das ist für M. die reflexe Basis zur Überwindung der in der Glaubensanalyse sich ständig zeigenden Zwiespältigkeit zwischen Wissen und Entscheidung. Dieses „Existenzwissen" „ist eine Entscheidung von Gott her, der sich in Jesus mitteilt" (81). Jesus ist der Weg, den „Gott als der Unerfaßliche und Wegelose" (83) zu sich eröffnet hat. „Jesus Christus wird in seiner Kirche gefunden" (84). Im Raum der sozialen Dimension der Kirche geschieht die Artikulation des Glaubens, die er haben muß, um zu der freien Entscheidung zu führen, die sich im Vollzug ihrer selbst vergewissert. Existenzwahrheit und historische Sacherkenntnis in bezug auf Jesus Christus konvergieren grundsätzlich (89). Glaubensgewißheit ist hell, weil sie die höchste Form menschlichen Wissens ist, darin aber zugleich dunkel, weil der menschliche Geist sich seinem Ziel, dem unausschöpfbaren Gott, nähert (91). Sie ist also nicht ihrer Unvollkommenheit wegen dunkel, sondern weil sie die welthafte Vernunft übersteigt (92). Entsprechend des Zusammenkommens von Wissen und Entscheidung im Glauben ist „die Liebe inneres Moment der Glaubensgewißheit" selbst (92). Liebe ist zwar etwas Verständliches, aber sie kann nie „von außen" verstanden werden (94).

Der Schlußteil skizziert ganz kurz einige Gefährdungen des Glaubens unter dem Stichwort „Theoretisierung des Glaubens" (97–101), unter dem noch einmal die einseitigen Sicherungstendenzen als falscher Zugang kritisiert werden. Positiv werden die beiden Aspekte des Glaubens, „das Gott-Finden, und das Sich-finden" erneut in ihrer wechselseitigen Bedingtheit herausgestellt und das Ineinander von Glaube und Liebe wird noch einmal herausgearbeitet.

Die starke Seite des Entwurfs M.s liegt im Versuch, sowohl vom einseitigen Intellektualismus des Glaubensinhalts als auch vom ebenso einseitigen Voluntarismus des Entscheidungsaktes beim Glauben selbst loszukommen. Die idealistisch-vermittelnde Dialektik von beiden eröffnet in der Tat einen lebendigen Tiefenbereich, der für die Glaubensbegründung entscheidend ist. Diese Einheit von Erkennen und Wollen gilt aber nicht nur anthropologisch, sondern

auch heilstheologisch: „Der Mensch versteht sich nur, wenn er sich von Gott her versteht" (78). Letztlich steht M.s Ansatz also auf der Grundvoraussetzung einer transzendentalen theologischen Anthropologie. Innerhalb dieses theologischen Ansatzes scheint die dialektisch-existentielle Vermittlung von Erkennen und Wollen, bzw. von Glauben und Liebe eine wertvolle Bereicherung zu sein. Sofern in der transzendentalen Methode der Theologie das dynamische *Desiderium videndi Deum* an der Wurzel steht, hat M. auf seine Weise diese Grunddynamik variiert und lichtvoll dargestellt (vgl. daneben auch Schillebeeckx' Ansatz vom „Urvertrauen" her: Gott, die Zukunft des Menschen, S. 67).

Aber der Hiatus zwischen Intellekt und Wille ist nur die eine Spannung im Glaubensvollzug. Schwerer wiegt heute noch die Spannung zwischen Geschichte und Glaubensvollzug. M. hat auch diese Spannung gesehen und vieles Bedenkenswerte zur Vermittlung gesagt. Vor allem, was er über den glaubenbegründenden Wert der Liebe Gottes schreibt, verdient Anerkennung und sollte noch klarer in den Mittelpunkt gestellt werden. Aber die Sperrigkeit des transzendental-theologischen Ansatzes gegenüber der (nicht individuellen, sondern objektiv-universalen) Heilsgeschichte scheint bei allen denkenswerten Ansätzen in diesem – allerdings ja auch nur als Skizze vorgelegten – Versuch nicht völlig überwunden. Daß Jesus und Glaube zusammengehören, wird zwar sehr eindringlich gesagt, aber m. E. nicht so überzeugend vermittelt wie etwa, daß im Glauben Gewißheit und Freiheit einander korrespondieren. In der Phänomenologie des Glaubens behalten die Geschichte Jesu, die Artikulation des Glaubens in klaren Inhalten und die soziale Gestalt des Glaubens in der Kirche ihr Gewicht. Das sei nicht bestritten. Aber warum erfährt der Glaubende seine Identität in der Identität mit Jesus und der Kirche, wenn er in der Identität seines Erkennens und Wollens so weltunvermittelt vor Gott gestellt ist? Ein großes Dilemma neuzeitlicher Theologie scheint also auch bei diesem Entwurf zu bleiben, der andere Einseitigkeiten in anerkennenswerter Weise überwindet.

Bonn Wilhelm Breuning

Bernard, Johannes: **Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien.** Apologetik als Entfaltung der Theologie. – Leipzig: St. Benno-Verlag 1968 (Erfurter Theologische Studien Bd 21) XXI, 402 S., kart.

Vorliegende Arbeit will die apologetische Methode des K. darstellen und sie „als Entfaltung einer Theologie verstehen" (1), die der heidnischen und häretisch-gnostischen Umwelt die Offenbarung als die wahre Philosophie (49ff) und die richtige christliche Glaubensüberzeugung als vollkommene Gnosis gegenüberstellt. Die Verschiedenartigkeit der Gesprächspartner bedingt die Unterschiedlichkeit der apologetischen Methoden, die den Verf. zur Zweiteilung seiner Untersuchung veranlaßt.

In einem ersten Teil, der Auseinandersetzung mit der heidnischen Umwelt (9–80), behandelt der Verf. die der jüdisch-hellenistischen und frühchristlichen Apologetik verpflichtete Darstellung des Polytheismus und beschreibt das monotheistische Gottesbild, das K. dem heidnischen Polytheismus entgegenstellt und das er in der *Logos-Paidagogos*-Vorstellung gipfeln läßt (9–29). In der Auseinandersetzung des K. mit dem Mythos (30–35) und dem Vergleich der heidnischen Mysterien mit dem christlichen Mysterion (36–42) wird deutlich, wie K. den antiken Mythos und die heidnischen Mysterien auszuhöhlen und christlich zu überbieten sucht. Es geht dem Verf. darum, zu zeigen, daß K. nicht wie die simonische Gnosis antiken Mythos und Hl. Schriften versöhnen will. Der Mythos der Antike wird von K. als fragwürdig hingestellt und der Logos bzw. die geoffenbarte Wahrheit als allein gültig an dessen Stelle gesetzt. Die heidnischen Mysterien sind nach K. leer und inhaltlos, aber ihre Bilder eignen sich, die Mysterien des Logos (die Mysterien der Wahrheit), die die Schriften bergen, zu erklären. Gott bzw. der *Logos* ist der Lehrer, der den wahren Gnostiker durch das göttliche *Mysterion* erzieht. In dem „apologetischen Dialog mit der griechischen Philosophie" (43–80), wie der Verf. es nennt, wird aufs neue deutlich, wie sehr K. von Philo geprägt ist (vgl. 221 A.3). Die Offenbarung ist die wahre Philosophie. Sie macht die ganze Welt zu einem neuen Athen (49ff). Aber der griechischen Philosophie kommt die Bedeutung der προπαιδεία für die wahre Philosophie zu. Die positive Beurteilung der Philosophie, die apologetische Funktion und die christliche Umwertung philosophischer Konzeptionen (53–79) veranlassen K. zu seiner These, die griechische *Paideia* sei durch den *Logos Paidagogos*, der Mensch wurde, damit der Mensch Gott wird, vollendet worden (79). Verf. verweist im Anschluß an de Faye darauf, daß K. mit der Inanspruchnahme und positiven Sicht der Philosophie nicht nur die Verbindung zu der paganen Umwelt herstellen will, sondern sich auch an die Kreise im Raum der Kirche wendet, die der Beschäftigung mit der griechischen Philosophie Widerstand entgegensetzten.

Auch in dem zweiten Teil der Arbeit, der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Richtungen der häretischen Gnosis (83–195), wird deutlich, daß K. mit seiner Verteidigung sich wiederum zwei Fronten gegenübersieht. K. lehnt die häretische Gnosis entschieden ab. Diese Formen der Gnosis zersetzen die christliche Botschaft und bedrohen den Glauben der Gemeinde. Mit dem Ideal der wahren Gnosis auf dem Boden des „Kanons der Wahrheit" (108.146.148), das Klemens anbietet, wendet er sich deshalb an die griechisch gebildeten und für die (häretische) Gnosis anfälligen Christen. Er richtet sich mit der Vorstellung von dem wahren oder vollkommenen Gnostiker, die er entfaltet, aber auch an die Kreise in der Kirche, die mit der häretischen Gnosis jedes Streben nach Erkenntnis verwerfen wollen. Verf. geht der apologetischen Methode des Alexandriners in diesem doppelten Anliegen nach und zeigt diese – der fundamentaltheologischen Absicht der Studie entsprechend – an den Ausführungen des Klemens zu Offenbarung (83–123), Schöpfung (124–157), Erlösung (158–181) und Kirche (182–195) auf. Ein letztes Kapitel (196–205) faßt das Ergebnis der beiden Teile der Untersuchung zusammen. Sehr nützlich und hilfreich ist es, daß der Arbeit ein Personenverzeichnis (207–211) und ein Sachverzeichnis (212–216) beigefügt sind. Nach dem Anmerkungsteil (217–374) folgt ein sauber gearbeitetes Stellenregister (375–402).

Es ist sehr anzuerkennen, in welcher Fülle der Verf. das vorhandene Quellenmaterial heranzieht, das er, im Gegensatz zu dem Autor, auf sein Anliegen hin systematisiert. Zwar läßt die methodisch und sachlich begründete Zweiteilung der Arbeit mehrfach erkennen, wie schwer sich der Stoff systematisieren läßt (z. B. 50f), aber man übersieht durch die Systematisierung auf den ersten Blick vielleicht, wie sehr sich bei Klemens die Auseinandersetzung mit den gebildeten Heiden und seine Verteidigung der Philosophie im innerkirchlichen Raum mit dem Versuch überschneiden, die häretische Gnosis durch die Lehre von der wahren Gnosis zu überwinden. Die apologetische Antwort des Klemens an philosophisch Gebildete und Gnostiker ist das Angebot, die christliche Botschaft sei gleichsam die neue Philosophie, die in der vollkommenen Gnosis die Erkenntnis Gottes, die Erkenntnis der ewigen Wahrheit, ermögliche. Innerkirchlich bezweckte dieses Angebot, die Harmonie zwischen Philosophie und Glaubensbotschaft aufzuzeigen. Dieses Angebot nach innen und außen kann man tatsächlich als „Entfaltung der Theologie" verstehen; freilich müßte man dann, entgegen der Absicht des Verf., doch wohl darauf verzichten, eine – allerdings recht verstandene – Hellenisierung der christlichen Botschaft bei Klemens bestreiten zu wollen. Klemens steht dem hebräischen Denken fern, und es ist nicht einmal seine Lehre von der wahren Gnosis, sondern sein griechischer Philosophie und jüdisch-hellenistischer Logos-Spekulation verhaftetes Denken, das in seiner Logostheologie für den Jesus von Nazareth nur noch geringen Raum hat und fast jede Spur neutestamentlicher Christologie und Soteriologie vermissen läßt (vgl. 21–29. 72f. 94f. 158–181.192). Verf. möchte Klemens von dem Vorwurf der Hellenisierung frei sehen. Aber Klemens ist nicht allein in seinem Bildungsoptimismus außerchristlich geprägt und nicht nur der äußeren Form nach der hellenistischen Umwelt angepaßt (vgl. 197). Der Gewinn der vorliegenden Arbeit, deren zweiter Teil zwar nicht wesentlich über die bisherige Literatur hinausführen kann, aber eine reiche Materialsammlung bietet, liegt gerade darin, daß aufgrund der Quellen und im Vergleich mit den Ergebnissen früherer Sekundärliteratur (z. B. Camelot, de Faye, Völker) eine gewisse Hellenisierung der Glaubensbotschaft bei Klemens, auch wenn man diese mit dem Verf. zu einem missionarisch akkommodierenden Eingehen auf die pagane Religiosität (177) abschwächen möchte, einfach nicht übersehen werden kann. Das gilt von dem Gedanken des *Logos-Didaskalos* wie von der Vorstellung der philosophischen Wahrheit als προπαιδεία auf die ewige Wahrheit hin oder von dem Ziel des durch die wahre Gnosis vertieften Glaubens (77). Entscheidend ist jedoch, daß Klemens an der Richtschnur der Kirche (vgl. 108f) festhält, d. h. den Boden des Gemeindeglaubens nicht verlassen will. Das unaufgebbare Ethos des Christseins und seine individuelle Erfüllung ist letztlich das Kriterium, das die wahre Gnosis von der häretischen unterscheidet. Selbst für den vollkommenen Gnostiker, dessen Bild von dem Ideal des stoischen Weisen bestimmt ist (vgl. strom. 6 u. 7), bleibt auch auf der höchsten Stufe der Erkenntnis der Anspruch, das Ethos der christlichen Botschaft zu verwirklichen, uneingeschränkt gewahrt. Art und Umfang einer Hellenisierung der christlichen Verkündigung bei Klemens festzustellen (vgl. dazu 50. 53f. 67f. 78f. 132f. 140f. 192. 197), bedeutet aber nicht, einen Vorwurf daraus zu machen. Diese Feststellung ist im Gegenteil vielleicht deshalb wichtig (obgleich der Verf. keinen historisch-patristi-

schen, sondern einen fundamentaltheologischen Beitrag leisten will), weil in dieser Tatsache wohl eine der Ursachen dafür zu sehen ist, daß die frühe Kirche das Erbe der hellenistischen Synagoge antreten und das Interesse der Umwelt finden konnte. Der Verzicht auf gewisse Interpretationen im Sinne späterer kirchlicher Dogmatik hätte der Untersuchung keinen Nachteil eingebracht (vgl. 25. 105. 185); z. B. stimmt Klemens mit seiner Inanspruchnahme einer sogenannten Inspiration der Schriften (98ff) mit der gleichen Vorstellung in der außerchristlichen Antike völlig überein. Die wenigen kleinen Druckfehler, die für jeden als solche zu erkennen sind, sollen hier nicht erwähnt werden. Um so mehr aber möchte man des Verf. große Vertrautheit mit den Quellen und die umsichtige Kenntnis der einschlägigen Literatur hervorheben.

Bochum Ernst Ludwig Grasmück

Rendtorff, Trutz / **Tödt,** Heinz Eduard: **Theologie der Revolution.** Analysen und Materialien. – Frankfurt: Suhrkamp 1968. 165 S. kart. DM 3.–

Kirchen als Träger der Revolution. Ein politisches Handlungsmodell am Beispiel der USA. – Hrsg. von Hans-Jürgen Benedict und Hans-Eckehard Bahr. Hamburg: Furche 1968. 191 S (Konkretionen, Bd 3) kart. DM 9.80

Der kleine Sammelband mit vier Arbeiten zum Thema der Theologie der Revolution von T. und R. ist eine der ersten kritischen Auseinandersetzungen zu einem Thema, das in kurzer Zeit beträchtliche Aufmerksamkeit erfahren hat.

Als erstes gibt T. eine Inhaltsanalyse dieser Theologie der Revolution. Nach der Skizzierung ihres Ausgangspunkts, der Strukturkrise in der ökumenischen Sozialethik, legt er R. Shaulls Konzept und eine erste kritische Reflexion vor. Darauf folgt eine Strukturanalyse der Theologie der Revolution von R.; ausgehend von ihren südamerikanischen Voraussetzungen entwickelt er ihren Aufbau und umreißt ihren Ort im „Widerstreit von Aufklärung und Orthodoxie". Danach sucht T. die Alternative von technischer und sozialer Revolution bzw. evolutionären und revolutionären Konzepten als Alternative zu überwinden. In einem abschließenden Beitrag konfrontiert R. Ethik und Revolution miteinander. Die Frage ist, ob die Revolution sich ethischen Maßstäben unterwirft oder diese Maßstäbe sich unterwirft. Indem sie letzteres tut, verzichtet sie auf eine ethische Legitimation ihrer Durchführung. „Die durchgeführte Revolution, als die vollzogene Veränderung, die sich an anderen als ihren eigenen Kriterien messen muß, wird so zum ärgsten Feind der Revolution" (110). Daraus muß gefolgert werden, daß die gegenwärtigen Möglichkeiten der ethischen Vernunft „den Verzicht auf eine gänzlich andere, postrevolutionäre Welt annehmbarer erscheinen lassen, weil ihr Versprechen der Humanität bereits jetzt Chancen hat, eingelöst zu werden" (113).

Zum Abschluß folgen Materialien, so außer einem Aufsatz von R. Shaull und einem Text von G. C. Cardenas über die Aufgabe der Christen im Kampf um eine neue Ordnung in Lateinamerika Dokumente der Konferenz von El Tabo, Chile vom Jan. 1966 und von 15 Bischöfen über die Lage der dritten Welt vom II. Vatik. Konzil von 1967.

Den Analysen und kritischen Anfragen an die Theologie der Revolution wird man in wichtigen Punkten zustimmen können. So dürfte T. vor allem Recht zu geben sein in seiner theologischen Kritik an der unchristologischen Ethik P. Lehmanns und ihrer Applikation auf den politischen Bereich durch R. Shaull (27f). Zu fragen ist allerdings, ob die Konzeption von Shaull dahingehend verstanden werden darf, daß sie eine Theologie der Revolution im systematischen Sinn intendiert. Shaull hat dies inzwischen ausdrücklich verneint und seine Überlegungen damit in das Gebiet theologischer Ethik verlegt, in dem sie zweifellos ihren Platz haben. Damit wird zugleich die Notwendigkeit, partielle Theologien als Antwort auf die Frage nach dem christlichen Engagement für eine Revolution zu entwerfen, unterstrichen und so der positive Impetus der Argumentationen Shaulls herausgestellt, wodurch die Kritik von T. in gewisser Weise relativiert wird.

Den kritischen Anfragen von R. ist darin zuzustimmen, daß die radikalen Formen einer Theologie der Revolution die Aufklärung eher als „Arsenal des kritischen Instrumentariums" benutzen, ohne deren Motive zu übernehmen (73). Wahrscheinlich soll aber in ihnen nicht so sehr der Theologie wieder zur „totalen, allumfassenden Bedeutung" verholfen werden (69), sondern die Revolution theologisch legitimiert werden. Wichtig ist R.s Frage nach dem Verhältnis von Ethik und Revolution, die im Verlauf der Debatte zu sehr in den Hintergrund getreten ist. Eine Frage muß jedoch an R. gestellt werden, nämlich die nach der Konzeption von „neuzeitlicher Vernunft" (108), die vermutlich nicht genügend die Anfrage der Theologie der Revolution beantworten kann, die doch über den in manchem nicht unberechtigten Vorwurf der Irrationalität oder des Rückfalls hinter die Aufklärung (74) nicht unbeträchtlich hinausgeht.

Unter dem Titel „Kirchen als Träger der Revolution" haben die Hrsg. verschiedene Texte zusammengestellt, die am Beispiel der USA z. T. wichtige Einsichten für die gegenwärtige Umbruchsituation in weiten Teilen der Welt bieten.

Nach einem 1. Teil „Anatomie der Freiheit" von Bahr mit Darlegungen über „Religiöse Motive amerikanischer Machtpolitik" und „Die 95 Thesen von Chicago" von M. L. King, die von der Eskalation und Destruktion des religiösen Nationalismus sprechen, stellt Benedict „Blindenheilungen" vor mit Beiträgen des Psychiaters J. Frank über die amerikanische Außenpolitik, des Publizisten E. Snow über die Chinapolitik und des Psychiaters J. Ziferstein über den Vietnamkrieg. Es folgt der Abschnitt „Verteidigungen" mit Texten von M. L. King, E. C. Blake und J. W. Fulbright, in denen auf die vielfältigen Verstrickungen der amerikanischen Außen- und Innenpolitik aufmerksam gemacht wird. Abschließend sind als Dokumente Auszüge einer Denkschrift der Quäker und eine Botschaft des Nationalrates der Kirchen Christi sowie ein Interview mit A. Cox und ein Dokument der Detroit-Konferenz für Kirche und Gesellschaft aufgeführt.

Machen die ausgewählten Texte auf ein dringliches Problem aufmerksam, und zwar in einer aus der konkreten Situation heraus wohl verständlichen und legitimen Akzentuierung, so dienen sie im Rahmen dieses Sammelbandes als Modell, das über den direkten Bezug zur Situation hinaus Bedeutung hat. Diese Sicht ist berechtigt, stellt aber an den generalisierenden Bezugsrahmen besondere Anforderungen. Doch gibt gerade er zu Fragen Anlaß. Schon die Ausführungen Bahrs zur „Anatomie der Freiheit lassen fraglich erscheinen, ob – trotz aller wissenswerten Information und vielfach berechtigter Kritik – genügend Verständnis für die ungeheure Schwierigkeit vorhanden ist, die Mißstände nicht nur zu attackieren, sondern zu beheben. Richtig ist allerdings Bahrs Versuch, religiöse Einstellungen als Wurzelgrund wesentlicher politischer Überzeugungen und Entscheidungen deutlich zu machen und die Kirchen so an ihre Aufgabe bei der Überwindung von Fehlhaltungen zu erinnern.

Mehr noch ist zu fragen, warum Benedict die „Beispiele politischer Psychiatrie" (so der Untertitel des zweiten Abschnitts) „Blindenheilungen" nennt; Denn der Ausdruck erweckt falsche, nämlich theologische Assoziationen. Den hier aufgeführten Texten geht es aber nicht um die „Kirchen als Träger der Revolution", so daß der biblische Titel „Blindenheilungen" unangemessen sein dürfte. In der Einleitung des folgenden Abschnitts „Verteidigungen" zeigt sich dann die Tendenz Benedicts deutlichen, wenn er die „Provokation" der Taten und Worte Jesu zu ausschließlich in der „Freisetzung eines Weltvertrauens" sieht, „das nach politischer Artikulation um des Friedens der Erde willen geradezu ruft" (105). Hier fehlt die Differenzierung, die eine unmittelbare Politisierung von Kirchen und Theologie ausschließt. Zudem kann der Eindruck entstehen, als führe der berechtigte Angriff gegen einen „Antikommunismus" zu einem gleichermaßen falschen „Antiamerikanismus". So bleibt der Bezugsrahmen der Texte zwiespältig. Der Titel „Kirchen als Träger der Revolution", in vorliegendem Band wohl eher als Appell verstanden denn als Faktum, ist weiterhin zu diskutieren; ihn einfach zu akzeptieren, hieße die Kirchen illegitim umzufunktionieren.

Münster Ernst Feil

Dokumente zur Bonhoeffer-Forschung 1928–1945. – Hrsg. von Jørgen Glenthøj. München: Kaiser 1969, 367 S. (Die Mündige Welt, 5) Kart. DM 32.–; Lw. DM 36.–

Das Erscheinen der lange angekündigten „Dokumente zur Bonhoefferforschung 1928–1945" muß dankbar begrüßt werden. Der Herausgeber – durch mehrere Arbeiten über Dietrich Bonhoeffer, die Ökumene und den Kirchenkampf bekannt geworden – legt mit diesem Band die Summe langjähriger, mühevoller Nachforschungen vor, die durch die Entdeckung zum Teil sehr wichtiger und aufschlußreicher Dokumente sowohl über den Kirchenkampf wie vor allem über Bonhoeffer selbst belohnt wurden.

Der Band ist nach den einzelnen Lebensabschnitten B. gegliedert. Umfangreiche Einführungen zu den jeweiligen Kapiteln dienen dem Verständnis der nachfolgenden Dokumente. Nach den ersten Abschnitten über B.s Aufenthalt in Barcelona und Amerika sowie seine Tätigkeit in Berlin folgt ein erster Schwerpunkt: B.s Jugendsekretariat 1931 bis 1933, der status confessionis 1933 und das Auslandspfarramt in London 1933

bis 1935 (weiter geführt bis zur Loslösung dieser Gemeinden vom Kirchlichen Außenamt). Unter den hier verzeichneten Dokumenten dürfte der Schriftwechsel mit F. Siegmund Schultze (IV E) von besonderem Wert sein, ferner die Dokumente über die Unruhe an der Universität 1933 (VI B), die Vorbereitung des Betheler Bekenntnisses 1933 (VI F) und schließlich Protokolle (z. B. VIII A 3) und Briefe aus London. Diese Dokumente vermitteln über interessante Einblicke in die persönliche Biographie B.s hinaus bezeichnende Aspekte des Kirchenkampfes in seinen Anfängen.

Der zweite Schwerpunkt des Sammelbandes ist die Dokumentation über das Predigerseminar, besonders über die Schwedenreise im Jahre 1936 (IX B). Vor allem in diesem Kapitel kommen dem Herausgeber seine genauen Kenntnisse der nordischen Verhältnisse zustatten. Es schließt sich hieran der zweite Abschnitt mit Dokumenten über B.s weitere Tätigkeit als Jugendsekretär (1934–1939).

Es folgt schließlich der dritte Schwerpunkt mit Texten aus der Zeit des Widerstandes. Höhepunkt der gesamten Dokumente dürfte ein fingierter Brief B.s an seinen Schwager H. von Dohnanyi (XI E) und ganz besonders der Kaltenbrunnerbericht (XI G) sein.

Die Dokumente zur B.forschung schließen mit einer Dokumentation über die Versuche, nach dem Krieg eine schon während des Krieges geplante Konferenz zur Wiederaufnahme der ökumenischen Beziehungen zustandezubringen.

Es ist keine Frage, daß durch diesen Dokumentenband die Kenntnis über B.s Teilnahme am Kirchenkampf und dessen Verflechtung mit der ökumenischen Bewegung nachdrücklich bestätigt wird, soweit sie bisher bereits vorlag, und darüber hinaus in manchen Einzelheiten instruktiv erweitert wird. Daher ist der Band nicht nur für die B.forschung, sondern ebenso für die Erforschung des Kirchenkampfes und der ökumenischen Bewegung während der Zeit von 1933 bis 1945 von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Der Band bestätigt auf historischer Ebene B.s theologische Aussage, daß Kirchenkampf und Ökumene wechselseitig in engster Beziehung zueinander zu sehen sind, wenn auch die gemeinsame Geschichte von Kirchenkampf und Ökumene eher die Geschichte gemeinsamen Scheiterns ist. Für B.s Engagement in dieser Zeit wird noch einmal sehr deutlich, daß es zwar politisch gesehen eher ineffizient, ethisch aber von großem Gewicht ist. Die freundschaftliche Verbindung zu Lordbischof Bell, dessen immer noch zu wenig gewürdigte erfolglose Unternehmungen sich im Nachhinein als politisch wie theologisch richtig erwiesen, mag hierfür ein besonders hervorstechendes Zeichen sein.

Verdient die Dokumentensammlung aus diesen Gründen volle Anerkennung, so gibt sie doch auch zu einigen Fragen Anlaß.

Sie betreffen zunächst die Aufteilung der einzelnen Abschnitte. Gehört der Briefwechsel mit Siegmund-Schultze in den IV. oder VI. Abschnitt? Vielleicht hätte V in IV einbezogen und dadurch die eng miteinander verflochtenen Abschnitte IV und VI zusammengerückt werden können. Ferner: Hätten nicht die frühen Texte von X vorgezogen werden müssen? Hier zeigt sich der kaum auszuräumende Konflikt zwischen zeitlicher und systematischer Einteilung, ganz abgesehen von unvermeidlichen Überschneidungen.

Wichtiger ist die Frage nach dem Verhältnis mancher Interpretationen Gl.s zu anderen Auffassungen. Die Vorbereitung und Durchführung der Schwedenreise B.s wird von G. in einigen Punkten anders dargestellt als von E. Bethge (vgl. 266f mit E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, ³München 1970, 849) oder Lordbischof Bell (vgl. seinen Bericht in: D. Bonhoeffer, Ges. Schriften I 404f mit Gl. 270f). Abgesehen von unklaren Datierungen (z. B. 265) erscheint uns aber unwahrscheinlich, ja ausgeschlossen, daß B. gegenüber Bell den Anschein erweckt hätte, er käme unabhängig von H. Schönfeld nach Schweden (271). Unklar bleibt, warum Bell in Schweden nicht alles erfuhr, was seine Gesprächspartner wußten (270f, vgl. 261, 265, 267), wie auch, wer die These aufgestellt hat, später sei E. Gerstenmeier anstelle B.s nach Schweden gereist (277, 280). Gl.s Bewertung des Kaltenbrunnerberichtes kann gegen die Darstellung Bethges noch nicht überzeugen (293ff bzw. Bethge, aaO. 853 Anm. 227).

Überblicken wir abschließend noch einmal den Dokumentenband, so ist festzustellen, daß er wertvolle Forschungsergebnisse beinhaltet. Sind die Dokumente – wie es nicht anders sein kann – in sich durchaus nicht gleichwertig, so geben sie zusammen doch sowohl für B. im allgemeinen wie besonders für eine Reihe von Details höchst willkommene Auskunft, nicht umsonst greift die Bethgesche Biographie in zahlreichen Fällen auf diese Dokumentation zurück. Zweifellos sind sie ein wichtiger Stein im Bauwerk der gesamten B.forschung.

Münster Ernst Feil

Greshake Gisbert: **Auferstehung der Toten.** Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte. Essen: Ludgerus-Verlag, 1969, 452 S. (Koinonia. Beiträge zur ökumenischen Spiritualität und Theologie, Bd 10) Lw.

Die Arbeit Greshakes, bei Walter Kasper in Münster gefertigt, mit dem Jahrespreis der Kath. Theologischen Fakultät ausgezeichnet, übersteigt nach Inhalt und Anlage den gewohnten Rahmen einer Dissertation. Der Verf. knüpft in gewisser Weise an seine Erstlingsarbeit an: „Historie wird Geschichte. Bedeutung und Sinn der Unterscheidung von Historie und Geschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns", Essen. Der Rahmen wird freilich viel weiter gespannt, indem jetzt nach der Auferstehung der Toten als „Zukunft und Ziel der Geschichte" (17) gefragt wird. Vergegenwärtigt man sich die Diskussion um die Geschichte, welche Philosophie, Geistes- und Gesellschaftswissenschaften heute gleichermaßen bewegt, so ergibt sich von der Fragestellung her bereits der Sinn der Untersuchung: Es soll die überlieferte theologische Lehre von der Auferstehung der Toten als Antwort auf das Ringen des Menschen um das Verständnis von Geschichte und die Orientierung auf Zukunft hin präsentiert werden. Ein solcher Versuch setzt voraus, daß dieser Glaubenssatz kritisch durchleuchtet, in seinem Sinn neu erschlossen und mit der heutigen Problematik in Beziehung gesetzt werde.

Darüber hinaus versteht der Verf. seine Arbeit als Beitrag zur näheren Bestimmung von Theologie überhaupt, da die Eschatologie die „Form aller theologischen Aussagen" (Metz) darstellt und die Auferstehung von den Toten ein zentrales Thema innerhalb der Eschatologie ist.

Beide Aufgaben hat der Verf. in hervorragender Weise gelöst. Hier wird eine keine Schwierigkeiten umgehende gediegene Übersetzungsarbeit eines tradierten Glaubensartikels in heutiges Glaubensverständnis und für eine zeitgemäße Verkündigung geleistet.

Die Arbeit setzt ein mit einer an Gadamers Buch „Wahrheit und Methode" orientierten hermeneutischen Vorüberlegung zu den verschiedenen Denkhorizonten der überlieferten maßstäblichen Zeugnisse des Christentums und der heutigen Welterfahrung, der geschichtlichen Kontinuität als Wirkungsgeschichte und der Aufgabe einer „Horizontverschmelzung".

Um den vorgegebenen Stand der theologischen Reflexion zu umreißen, stellt der Verf. dann in einem ersten Teil die Auferstehung der Toten nach den Entwürfen von Karl Barth, Rudolf Bultmann und Jürgen Moltmann dar. Die Bedingung heutiger Theologie durch den deutschen Idealismus, die speziellen Einflüsse Hegels, Heideggers und Blochs auf die genannten Theologen werden eingehend erörtert. Damit kommt ein guter Teil der gegenwärtigen Diskussion um die Geschichte mit zur Sprache. Der zweite Teil behandelt die Auferstehung der Toten im Alten Testament, in den Paulinen, dem zweiten Petrus- und dem zweiten Klemensbrief. Hier wird eine kritische Einzelexegese ausgewählter Texte geboten. Der dritte Teil bringt eine systematische Aufarbeitung des vorliegenden Materials unter einem doppelten Gesichtspunkt: Zunächst werden formal-hermeneutische Erwägungen zum theologischen Geschichts- und Zukunftsverständnis vorgetragen, dann wird von der individuellen und universalen Zukunft in weltbildlicher Konkretion gehandelt.

Ein reicher Anmerkungsapparat, der für die Publikation noch gekürzt wurde, und ein sorgfältig gearbeitetes, umfangreiches Literaturverzeichnis bieten eine Fülle an Dokumentation und Einzelhinweisen.

Sympathisch berührt es, daß der Verf. von den ersten Paragraphen an klar und entschieden Stellung nimmt. Das wird dem Autor durch seine starke Kraft der Systematisierung erleichtert. So wird etwa das nuancenreiche Werk Barths oder Bultmanns relativ rasch auf einige große und wesentliche Züge reduziert und daraus beurteilt. Im Urteil selbst macht sich dann die Grundthese des Verf. geltend, Geschichte sei „der offene Strahl, auf dem sich das unverfügbare Wechselspiel der göttlichen und menschlichen Freiheit miteinander bewegt." (412) Das dialogische Zusammenspiel der göttlichen Freiheit und der vielen menschlichen Freiheiten ist unabsehbar und prinzipiell auf Zukunft hin unabgeschlossen.

Den drei genannten Theologen wird hingegen jeweils ein gewisser Monismus vorgeworfen. Karl Barth wird gefragt, ob bei ihm nicht Welt und Geschichte vom göttlichen Offenbarungsgeschehen überspielt werden (91). Bei Bultmann ist der Mensch allein das wirkliche Subjekt der Geschichte (129). Der Geschichtsprozeß, welcher nach Moltmann Prozeß von Nichtidentität zu Identität ist, wird „nicht nur an der Welt beschrieben", der Träger dieses Prozesses ist vielmehr „die Welt selbst" (161). Diese Ergebnisse wirken nach den einläßlichen, sorgsam differenzierenden Analysen etwas pointiert.

Das dialogische Geschichtsverständnis des Verf. hat sein Fundament in einem dynamisch-geschichtlichen Gottesverständnis. „Gegenüber der ganzen Schöpfung setzt Gott sich als Werdender, bindet er seine Freiheit an die Freiheit des Geschöpfes und birgt das Freigewordene in sich hinein." (344) Gott ist der „an und mit geschöpflicher Freiheit Werdende und Gewordene" (345). Die begriffliche Erklärung dieser scheinbar paradoxen Aussagen entlehnt Greshake Sören Kierkegaard, der in seinen Tagebüchern (München 1949, 216f) die Allmacht Gottes als die innere Mächtigkeit charakterisiert, hervorbringend sich selbst so zurückzunehmen, daß das Hervorgebrachte frei und unabhängig ist. Gerade aufgrund der Allmacht vermag Gott sich von der freien Antwort des Menschen abhängig zu machen.

Diese „Prämisse" gestattet es dem Verf., nicht nur gegen jede Eschatologie Stellung zu nehmen, welche sich als Pendant einer Protologie oder einer wie immer anfänglichen Festlegung ergibt. Sie erlaubt ihm auch, die binnengeschichtliche Entfaltung menschlichen Wirkens auf das göttlich Verheißene hin zusammenzudenken mit der bereits in Christus geschenkten Vollendung. Diese Vollendung ist geschehen, erfährt aber durch die weitergehende Geschichte, durch die menschliche Weltgestaltung neue Züge und Aspekte. Das gläubige Wirken des Menschen ist heilsbedeutsam. Von diesem Konzept aus erübrigt sich für den Verf. der Gedanke eines jüngsten Tages als der Beendigung von Geschichte.

Individual- und Universaleschatologie finden eine dynamische Verschränkung. Der Tod des Glaubenden ist seine Auferstehung von den Toten und zugleich Moment der universalen Vollendung.

Diese Systematisierung, welche im dritten Teil ausführlich erörtert und diskutiert wird, gestattet es dem Verfasser, als noch nicht reflektiertes Kategoriengerüst im exegetischen Teil das Prophetische, auf Heil in der Geschichte hoffende und daran bauende Geschichtsverständnis, Formeln einer christlichen präsentischen und futuristischen Eschatologie in ihrer Unterschiedenheit zu bejahen und gleichwohl ihre innere Einheit und „Verträglichkeit" zu behaupten.

Es schien wichtig, vor einer notwendigerweise eng begrenzten Diskussion einzelner Fragepunkte, mehr zu wollen verbietet die Stoffülle, einen wenigstens grob skizzierten Aufriß des überall spürbaren Grundgedankens zu geben, damit der eigentliche Referenzpunkt aller Auseinandersetzung um Einzelfragen klar sei. Entsprechend dem systematischen und exegetischen Charakter des Werkes soll die kritische Befragung von einem mehr exegetischen und einem systematischen Ausgangspunkt her erfolgen. Kritische Befragung kann bei einer Arbeit dieses Ranges nicht schulmeisterliche Besserwisserei meinen. Es geht vielmehr um Fragen, welcher dieser kühne, neue Gedankenbahnen beschreitende „Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte" selbst wachgerufen hat.

Der Verf. unterscheidet in der Theologie des Paulus ein christologisches Futur, welches in der Geschehenseinheit von Tod und Auferstehung Jesu gründet, ein Expansions-Futur, welches aus dem Aus-Wirken des neuen Lebens resultiert, und ein apokalyptisches Futur. Im Hinblick auf die Gesamtkonzeption kommt dem Expansions-Futur eine besondere Bedeutung zu. Nach Paulus habe der Christ „durch die Expansion der neugestifteten Geschichte des Lebens den alten Äon zum Schwinden zu bringen, auf daß der Machtbereich des Kyrios sich überall ausdehne." (262, vgl. auch 287) Der Verf. beruft sich dabei auf die paulinische Paränese und Missionstheologie. In diesem Zusammenhang wird H. Schürmann kritisiert, der als Forderung der eschatologischen Stunde „nicht Kulturarbeit, sondern Bruderdienst" herausstellt. Im Zuge derselben Gedankenführung wird ein Text von J. Möller zurückgewiesen: Paulus sei gegenüber dem, was wir heute als Fortschritt bezeichnen, völlig gleichgültig gewesen (382). Der Verf. sieht vielmehr im Philemonbrief einen „soziologischen Fortschritt begründet, letztlich die Aufhebung der Sklaverei." (a.a.O.). Differenziert der Verf. hier nicht zu wenig? Die Möglichkeit der Weltgestaltung ist erst in der Neuzeit aufgetaucht. Selbst der biblische Kulturbefehl: „Macht euch die Erde untertan" unterscheidet sich deutlich davon. Die Zusammenhänge der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verfassung einer Bevölkerungsgruppe, die Bedingtheit persönlicher Entfaltung durch diese Vorgegebenheiten sind erst jüngst ins Licht gerückt worden. Bereits von daher erscheint die fast nahtlose Einfügung der paulinischen Mahnung und Missionsauffassung in eine heutige Sicht a priori suspekt. Dieser Verdacht wird bestätigt durch Texte wie 1 Kor 7,17: „Aber wie einem jedem der Herr ausgeteilt hat, wie einen jeden Gott berufen hat, so soll er wandeln, und so ordne ich es in allen Gemeinden an. Wenn jemand als Beschnittener berufen ist, der halte an der Beschneidung fest. Ist jemand unbeschnitten berufen, der lasse sich nicht beschneiden... Du bist als Sklave berufen, mach dir keine Sorgen, selbst wenn du frei werden könntest, bleibe dabei." Diese Wendung, welche in den neutestamentlichen Schriften keineswegs isoliert dasteht, ist für den heutigen Menschen schockierend. Zwar spricht Paulus vom neuen Sein in Christus. Es gibt in Jesus Christus nicht mehr Juden oder Griechen, Sklaven oder Freie, Mann oder Frau (Gal. 3,28). Aber aus solcher Glaubenseinsicht leitet Paulus kein soziales Postulat ab. Der eine Grund liegt wohl in der oben angedeuteten Differenz des Welt- und Selbstverständnisses. Paulus sieht die Welt nicht als eine zu verändernde. Die Welt und ihre Gestalt liegen vor. So gilt es, in dieser Vorgegebenheit den Glauben unbefleckt zu bewahren und anderen Menschen nahezubringen. Zum zweiten drückt sich in solchen Formulierungen wohl die Überzeugung von der völligen Inkommensurabilität des zugesagten Heils und aller geschichtlichen Ereignisse, Taten, Situationen aus. Vor diesem Heil verblaßt alles übrige. Mit diesem Einspruch soll gar nicht behauptet werden, daß der heutige Mensch seinen Glauben ernsthaft anders leben könnte als in der Übernahme seiner Welt- und Gesellschaftsverantwortung. Aber hier handelt es sich doch wohl um eine epochal neue Glaubensausformung. Das sollte klar markiert werden. Damit wird der geschichtliche Zusammenhang zwischen der neuzeitlichen Bewußtseinsstellung und dem Impuls des Evangeliums nicht bestritten. Es wird auf die nicht zu übersehende, lange, Neues zutage fördernde Vermittlung abgehoben. Der Glaube hat von der geschichtlich sich wandelnden Einsicht in das Beziehungsgefüge der Wirklichkeit Neues zu lernen.

In solch neues Verständnis der „Glaubensexpansion" aber müßte nun auch das Moment der völligen Inkommensurabilität des Heiles und der geschichtlichen Realität eingebracht werden. Damit ergibt sich das systematische Bedenken, welches hier noch vorgetragen werden soll. In der qualitativen Differenz von Vollendung und Geschichte, ihrer Unvergleichlichkeit ist jene Kluft gegeben, in der die Theologie des Kreuzes ihren Ort hat. Die innere Endlichkeit der Geschichte, nicht notwendigerweise ihre lineare Begrenzung durch einen jüngsten Tag, die bleibende und offenkundige Ambivalenz aller ihrer Momente, gegen welche der Glaube anglaubt und die Hoffnung anhofft, sind unaufhebbare Grundzüge. Wenn der Verf. schreibt: „Im Tod erweist es sich unwiderruflich, wozu sich der Mensch selbst geschaffen hat", so wird man diesem Satz hinzufügen, daß der gläubige Mensch in der Todesstunde wohl sein ganzes Leben, mit all seinen Taten der Barmherzigkeit Gottes anvertrauen und auf nichts anderes bauen wird. Misere mei Deus secundum magnam misericordiam tuam! Die radikale Relativierung alles eigenen und fremden Tuns, welche keineswegs von diesem Tun dispensiert, die radikale Relativierung aller Geschichte, welche keineswegs Flucht aus der Geschichte ist, gibt erst den Raum frei, grenzenlos an Gott zu glauben, und auf ihn für alles und alle zu hoffen.

Diese und verwandte Züge geraten u. E. im systematischen Teil etwas zu kurz.

Wie der Rez., um der hier behandelten Sache und ihrer glänzenden Darstellung willen, dem Verf. eine zweite Auflage seines Buches wünscht, so auch, daß er im Sinne der oben angemeldeten Bedenken eine gewisse Korrektur der theologischen „Balance" erwäge.

Münster Peter Hünermann

Hasenhüttl, Gotthold: **Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche.** – Freiburg – Basel – Wien: Herder (1969), 365 S. (Ökumenische Forschungen, Ekklesiologische Abteilung, Bd 5) Lw. DM 39.80

Der Inhalt ist in vier klar gegliederte, übersichtlich angelegte Kapitel eingeteilt: A. Das Ereignis der freiheitlichen Vollmacht (exousia) als Ermöglichung der Charismen; (nach der jesuanischen Verkündigung und in der Urgemeinde von Jerusalem). – B. Die Entfaltung der freiheitlichen Vollmacht in der charismatischen Grundstruktur der Gemeinde; (das Verständnis des Paulus von seiner eigenen apostolischen Vollmacht, von den Charismen und ihren Kriterien: Geist und Oikodome). – C. Die Reduktion der Charismen auf die eine Gabe (u. zw. auf die „reine Lehre" nach der „soziologischen Reduktion" der Pastoralbriefe und auf die Christusbeziehung der einzelnen Glaubenden nach der „eschatolo-

gischen Reduktion" des johanneischen Schrifttums). – D. Die Entwicklung zu einer Gemeindestruktur ohne Charismen (bei den apostolischen Vätern und den Theologen des 19. Jahrhunderts). – E. Die Wiederbesinnung auf die Struktur der Gemeinde („Mystici Corporis", II. Vaticanum).

In den Kap. A, B, C bietet der Verf. eine sehr gelehrte biblisch-theologische Untersuchung, wobei die am häufigsten zitierten Quellen sind: das ThWNT und die Werke von R. Bultmann, E. Käsemann, E. Schweizer, H. Braun, H. v. Campenhausen, H. Schlier, R. Schnakkenburg, H. Conzelmann und H. Küng. Ganz deutlich zeichnet sich das Anliegen des Verf. auf den ersten Seiten ab: er will nachweisen, daß die Grundstruktur der Ekklesia nach den ursprünglichsten, d. h. jesuanischen (19–45), urkirchlichen (Jerusalem) (45–70) und paulinischen (73–242) Zeugnissen des NT charismatisch ist. Er meint folglich, daß weder die These vom hierarchischen (im Sinne der neuscholastischen Ekklesiologie) noch die vom „doppelten", amtlich-charismatischen (Congar, Rahner u. a., vgl. 326, 334ff) Aufbau der Kirche das „Grundlegendste" an der Ekklesia zu erfassen vermögen. Dieses sei dagegen erkannt, wenn man bedenkt, daß Christus allen Glaubenden als Gliedern seines Leibes durch seinen Geist eine „freiheitliche Vollmacht" schenkt, die sich in einer Vielfalt von verschiedenen und doch organisch koordinierten Gnadengaben konkretisiert. Wie wird das Charisma definiert? „Charisma ist (nach paulinischem Verständnis) die durch das Heilsereignis geschenkte, ... je konkrete Berufung, die in der Gemeinde verwirklicht wird, sie konstituiert und dauernd aufbaut und dem Mitmenschen in Liebe dient" (238). Wer ist Charismatiker? Jeder Christ (234, 331). Jeder hat seine Geistesgabe. „Es gibt in der Gemeinde keine passiven Glieder" (234). Auf die Frage, welche konkreten Gestalten die allgemeine charismatische Begabung der Glaubenden annehmen könne, antwortet der Verf.: „Es ist nicht wichtig, die konkreten charismatischen Dienste in der Kirche einzeln aufzuzählen, weil sie sich mit denen der Schrift vielfach decken" (331). So wird der Leser, der möglicherweise nach einem gegenwartsbezogenen Verständnis der konkreten Charismen sucht, praktisch auf die Charisma-Listen von 1 Kor und Eph verwiesen. Die Frage, ob die traditionellen Leitungsdienste, der Episkopat, der Presbyterat und der Diakonat, charismatischen Charakter haben, wird negativ beantwortet. Diese Dienste seien zwar „gottgewollt", aber nicht charismatisch. Sie werden vom Geist „sanktioniert", aber nicht mit dem Heilsereignis in unmittelbare Verbindung gebracht (226f, 230). Sie gehören nicht zur „Grundstruktur" der Kirche, sie sind (nur) ihre durch bestimmte historische Notwendigkeiten legitimierten „Hilfsstrukturen" (229 u. passim). Wenn z. B. ein „nicht charismatischer Hirt" seinen Dienst, der zur ‚Hilfsstruktur' der Gemeinde gehört, zu ihrer Grundstruktur erhebt, wird dies verhängnisvoll für ihn und für die ganze Gemeinde sein" (355). Ein solcher Amtsträger könne auch kein Charisma vermitteln (233). Vollzieht er bei der Wahl oder bei der Ordination eines neuen Amtsträgers den Ritus der Handauflegung, so bedeutet dieser nicht die Übergabe, sondern nur die Anerkennung eines gegebenenfalls schon vorhandenen Charismas (247–254).

Eine solche Gegenüberstellung von Amt und Charisma bzw. von Grundstruktur und Hilfsstruktur gibt dem Leser, der Ereignis und Institution als für das geschichtliche Dasein der Kirche ebenfalls wesentliche Wirklichkeiten betrachtet, den Eindruck, der Verf. vertraue zu wenig auf das rechtlich und zu viel auf das charismatisch Strukturierte und gebe einer Neigung nach, die leicht zur Verflüchtigung jeder Amtsautorität und zur Rechtfertigung eines schwärmerischen Egalitarismus führen kann. Allerdings möchte der Verf. solche Extreme ablehnen. Einerseits verlangt er von allen Christen bzw. Charismatikern, daß sie sich bewußt durch die Gemeinde-schaffende Christuswirklichkeit binden und ordnen lassen: „Fällt diese Rückbindung aller Charismen auf die Macht-Geist-Leib-Christi-Wirklichkeit weg, so zerfällt die Einheit", so schließen die Charismen „wie Giftpilze aus der Erde und wirken zerstörend auf menschliches Dasein" (113). Andererseits gibt er, im Anschluß an Käsemann, zu, daß das Charisma selbst „eine Rechtschaffende Dimension hat", und daß die authentische Weitergabe des Kerygmas „eine institutionelle Form der Gemeinde" erforderlich macht (232). Auch würde man dem Anliegen des Verf. kaum gerecht, wenn man ihm eine radikal „antihierarchische" Tendenz zuschriebe. (Siehe die positive Wertung der diesbezüglichen Konzilsdokumente: 343–353). Gewiß liest er das NT mit dem ihm eigenen theologischen Vorverständnis, das manchmal sogar zur „Überinterpretation" der Texte führt (z. B. 74ff, 228f). Dieses Vorverständnis scheint mir jedoch letzten Endes nicht durch die Ablehnung der amtlichen Autorität, sondern durch das Ernstnehmen der Volk-Gottes-Theologie bestimmt zu sein. Diese Theologie ist wesentlich christozentrisch und fordert vielmehr die Koordinierung der Gaben und Dienste unter der alleinigen Herrschaft Christi als eine „Über"- bzw. „Unterordnung" zwischen verschiedenen Schichten der Gemeinde. Deshalb dürfte auch die etwas ungewöhnliche Unterscheidung von „Grundstruktur" und „Hilfsstruktur" nicht etwa im Sinne einer umgekehrten Rangordnung interpretiert werden, als ob das Charismatische dem Amtlichen systematisch übergeordnet wäre (siehe 237f, über die „charismatischen Stände" als Ämter). Es geht m. E. vielmehr um einen (etwas pointierten) Versuch, den Geist der ursprünglichen Freiheit und Brüderlichkeit in der Kirche wieder voll zur Geltung kommen zu lassen (vgl. 348ff). Insofern der Verf. gewagt hat, dies mit einer systematischen Reflexion über die Bedeutung der Charismen durchzuführen (eine solche Besinnung fehlte wohl noch im katholischen Raum), darf man ihm dankbar sein.

Meine Bedenken und Einwände betreffen deshalb weniger das Grundanliegen als einzelne Unzulänglichkeiten. Erstens scheint mir die Funktion der Lehre bzw. der *fides quae* in bezug auf die grundlegende Struktur der Kirche ungenügend behandelt zu sein. Es wird einerseits auf die Gefahr hingewiesen, die Lehre könne die Charismen „beschneiden" (261). Aber andererseits fällt kein Wort von der Möglichkeit, daß ein subjektivistisches Verständnis von Geist, *exousia*, Gnadengabe und Liebe den objektiven Inhalt der Lehrüberlieferung verhängnisvoll relativieren könnte. So wird z. B. bei der Behandlung des Getrenntseins der Konfessionen nur das Problem des Amtes, nicht aber das des Dogmas erwähnt (336f).

Zweitens scheint es dem vorliegenden Werk an missionarischer Perspektive zu mangeln. Die Themen der Mission (99f), des Apostolats (330: „Durch alle Glieder hindurch wird das ‚Apostolat' der Kirche realisiert"), sowie der Sendung (275) und des Dienstes an der Menschheit werden zwar berührt, aber sie werden in bezug auf die Charismenwirklichkeit kaum durchreflektiert. Der Leser möchte wissen, warum diese schon bei Paulus vorhandenen Wesenskomponenten der Kirche in der vorliegenden Darstellung der ekklesialen Dynamik so wenig in Betracht gezogen werden. Gehört die Mission nicht auch zur Grundstruktur der Gemeinde Christi?

Drittens: das Buch wurde, laut Widmung, für jene geschrieben, „die die Kirche Christi verlassen wollen oder verlassen haben" (5). Und die Einleitung wirft diese programmatische Frage auf: „Welche Gestalt und Struktur muß die Kirche verwirklichen, damit sie in der Welt für die Menschen dasein und noch Sinn haben kann?" (15). Dementsprechend dürfte der Leser erwarten, daß die Gegenwartssituation im Laufe der Untersuchung weitgehend berücksichtigt und die typisch neutestamentliche Begrifflichkeit der Charismenlehre in eine moderne Denksprache „übersetzt" würde. Das geschieht aber gerade nicht. Ein Beispiel: Die für uns heute so wichtige Frage, wie sich menschliche Begabung bzw. Berufung (das ganze „profane" Berufswesen!) und Charisma zueinander verhalten, wird einmal *ex professo* (114–116) und mehrmals sporadisch (238f, 286, 332) gestellt, ohne daß die Reflexion über die spärlichen biblischen Ansätze hinaus (115: „Paulus reflektiert darüber nicht"!) gegenwartsbezogen fortgeführt wird. Ein anderes Beispiel: vom zentralen Begriff des „Leibes Christi" gibt der Verf. zu, er sei „unserem heutigen Denken ziemlich fremd" (93). Dann versucht er, ihn mit Hilfe des modernen anthropologischen Begriffs der „Leiblichkeit" zu interpretieren (97). Dieser Versuch scheitert aber an der nicht überwundenen Schwierigkeit, das organische Gesellschaftsdenken der Antike mit einem existenzphilosophischen Denken der Gegenwart zu „ergänzen".

Das Werk regt vorzüglich zu weiterer Besinnung über die aktuelle Sinnhaftigkeit des Gottesvolkes an und liefert dazu reichliches Material.

Münster Alexandre Ganoczy

Hughes, John Jay: **Stewards of the Lord. A reappraisal of Anglican orders.** – London / Sydney: Sheed and Ward 1970. XV, 352 S. Lw. £ 4.20

Auch in seiner zweiten Arbeit setzt sich H. mit dem Problem auseinander, das lange den vielleicht schmerzhaftesten konfessionellen Streitpunkt zwischen Katholiken und Anglikanern dargestellt hat. Seine Dissertation[1] hatte die historischen Hintergründe der Entscheidung Leos XIII. gegen die Gültigkeit der anglikanischen

[1] Absolutely Null and Utterly Void. An account of the 1896 Papal Condemnation of Anglican Orders. – Washington – Cleveland: Corpus Books 1968. XVIII, 348 S.; Lw. S 7.95. Übersetzung ins Deutsche: Absolut Null und Nichtig. Zur Ablehnung der anglikanischen Weihen durch die Bulle Leos XIII. „Apostolicae curae" v. 13. 9. 1896. – Trier: Paulinus 1970. X, 432 S. (Studia Anglicana Bd 2) Lw.

Weihen untersucht. Das Ergebnis, zu dem sie gelangt war: daß diese Entscheidung mehr aus kirchenpolitischen als aus theologischen Gründen entsprungen war. Jedoch – so schrieb H. im Schlußkapitel jener Arbeit – auch ein unsachlich begründetes Urteil muß nicht unbedingt sachlich falsch sein. „Jede Neubewertung der Gültigkeit der anglikanischen Weihen wird sich letztlich mit den theologischen Fragen in sich selbst auseinanderzusetzen haben... Diese Aufgabe erfordert eine eigene, eingehende Untersuchung" (284). Das vorliegende Werk ist der ebendort angekündigte Versuch, diesem Erfordernis nachzukommen.

Die Untersuchung befaßt sich in je einem Teil mit dem von der Bulle Leos XIII. erklärten Defekt in der Form bzw. in der Intention der anglikanischen Ordination. Als Anhänge sind angefügt der Text des ersten anglikanischen „Ordinal" von 1550 mit den Varianten seiner Fassung von 1552 sowie eine kurze Behandlung der Beteiligung von Bischöfen aus nicht-römisch-katholischen, von Rom aber anerkannten Sukzessionen (z. B. der altkatholischen) an den Weihen anglikanischer Bischöfe. Hinzu kommen ferner ein ausgewähltes Literaturverzeichnis und ein Index der Namen.

Der erste Teil beginnt wie eine scholastische Disputation: durch eine kurze Analyse der Argumentation von „Apostolicae Curae" wird der Status quaestionis geklärt und durch eine knappe Würdigung der Arbeiten von Francis Clark der entscheidende Adversarius vorgestellt, mit dem sich das ganze Werk auseinandersetzt. Das tragende Argument der Bulle war: Die englischen Reformer, die das „Ordinal" von 1550 schufen, unterdrückten darin alle Anspielungen auf die priesterliche Vollmacht des Opferns; sie schlossen damit bewußt den wesentlichen Kern des kirchlichen Amtes aus; so kann dieses nicht durch das „Ordinal" übertragen werden. Die Frage, die sich hier ergibt, ist zweifach: Was war die theologische Absicht der Autoren des „Ordinal" bei dem Ausschluß jener priesterlichen Vollmacht; und: ist mit dem Begriff des „Opferns" wirklich die wesentliche Substanz des Amtes theologisch beschrieben?

Die Verteidiger der anglikanischen Weihen beantworten die erste Frage damit, daß die Reformatoren die Opferfunktion des Amtes sowie den Opfercharakter der Eucharistie nur um der damit verquickten spätmittelalterlichen Verirrungen willen ausgeschlossen hätten. Clark hat in seinen umfangreichen und gründlichen Arbeiten diese einzige in der Kontroverse noch offene Frage aufgegriffen und nach der Meinung weiter Kreise überzeugend im Sinne der Bulle Leos XIII. beantwortet: Das spätmittelalterliche Eucharistieverständnis war für ihn der allgemeinen Praxis und der theologischen Lehre nach rechtgläubig und gesund, – der Protest der Reformatoren daher ein Angriff auf die Substanz des Glaubens.

H. Ziel ist, gegenüber dem imposanten Werk von Clark zu zeigen, daß im Lichte neuer Einsichten sowohl in die Geschichte der Reformation als in das Wesen der Eucharistie und des kirchlichen Amtes diese Antworten unhaltbar geworden sind.

Kapitel 3–8 untersuchen nun in diesem Sinne das spätmittelalterliche „Meßopfersystem", die mit ihm verbundene Katechese, die es legitimierende Schultheologie, seine Verteidigung durch kontinentale und englische Apologeten sowie die Antworten der Reformatoren darauf. Die Vervielfältigung von Klerus und Messen führte allgemein zur Lehre von einem begrenzten Wert der Messe und von den aufteilbaren und zuteilbaren Meßfrüchten. Die maßlos unsachliche allegorische Deutung der Schrift und der Zeremonien einer lateinischen Liturgie verhinderte allgemein ein Verständnis für das sakramentale Geschehen. Biehls Lehre ist repräsentativ für seine Zeit; für sie steht das Opfer der Messe nicht mehr in innerer Einheit mit dem Kreuzesopfer: es besteht in der Darbringung der bereits verwandelten Gaben und ist die mehr oder weniger verdienstvolle Tat des Preisters, indirekt der Gesamtheit der Gläubigen. Der gesunde Thomismus Cajetans dagegen, den Clark ebenfalls als Repräsentanten seiner Zeit anführt, blieb de facto bezeichnenderweise ein isolierter Einzelfall. Die Apologeten bestanden einfach auf der Lehre, daß die Messe ein wahrhaft versöhnendes, aber unblutiges Opfer sei, das das Kreuzesopfer nicht wiederhole, sondern repräsentiere und seine Früchte zuwende. Die von H. unternommene Untersuchung der englischen Apologeten – Heinrich VIII., J. Fisher, Th. More, Card. Pole, St. Gardiner und R. Smith – ergibt das gleiche Bild (eine isolierte Ausnahme stellt ein Cuthbert Tunstall zuzuschreibendes Dokument dar).

Ihren Protest richteten die Reformatoren in dieser durch unklare Begrifflichkeit und Mißverständnisse belasteten Kontroverse gegen zwei Lehren: daß die Messe neben dem Kreuzesopfer ein Versöhnungsopfer sei und daß dieses Opfer in der Darbringung der bereits konsekrierten Gaben durch den Priester allein bestehe. Diesen Angriffen gegenüber wirkte die bloße Wiederholung rechtgläubiger Formeln aus der Schultheologie nicht erhellend. Beide Seiten waren durch den Nominalismus ihrer Zeit an einem wirklichen Verständnis für die Realität sakramentaler Repräsentation gehindert. Wenn sich bei den katholischen Apologeten gelegentliche Ansätze zu einer solchen Lösung zeigten, so wurden auch sie ohne Bereitschaft zu theologischer und praktischer Konsequenz zur Verteidigung der bestehenden Verhältnisse vorgebracht und daher von den Reformatoren, die ungeduldig gegen diese rebellierten, nicht aufgegriffen.

Haben aber die Autoren des „Ordinal", indem sie alle Anspielungen auf die Opferfunktion des Amtes vermieden, tatsächlich dessen eigentliches Wesen theologisch ausgeschlossen? Und was war ihre eigentliche Absicht? Diese Fragen behandelt H. in Kap. 9 und 10.

Die Bulle Leos XIII. ruht auf der zu ihrer Zeit vorherrschenden Theologie des Amtes, für die die priesterliche Vollmacht der Wandlung und des Opferns in der Messe im Zentrum steht; das Bischofsamt wird in ihrem Zusammenhang oft nicht einmal erwähnt. Dies ist eine Verengung auch gegenüber dem Konzil von Trient, das – wie sich aus dem komplizierten Verlauf der Debatten ergibt – in seinen dogmatischen Aussagen keine umfassende Theologie des Amtes oder auch nur eine Umschreibung seiner Hauptfunktion beabsichtigte und in seinen Reformdekreten ein klares Bewußtsein von der Bedeutung der verkündigenden und pastoralen Aufgabe des Amtes zeigt. Die Einsichten der neueren Theologie entspringen dem Rückgang auf Schrift und Patristik. Erst in nachpatristischer Zeit trat mit dem Schwinden missionarischen Bewußtseins die kultische Vollmacht des Amtes an die Stelle der Verkündigung des Evangeliums. Luther stellte diese Funktion – wenn auch mit vereinseitigender Ausschließlichkeit – wieder als die primäre heraus. Mit der Lehre, daß in der Bischofsweihe die Fülle des sakramentalen Amtes übertragen wird, hebt das II. Vatikanische Konzil die Lehre vom Amt als Opferpriestertum aus den Angeln; die prophetische Aufgabe des Amtes ist nach seinen Aussagen grundlegend für die priesterliche und pastorale.

Die Aussagen des Konzils stehen den offenen und allgemeinen Aussagen des „Ordinal" näher als der einseitigen Theologie des Opferpriestertums, aufgrund deren dieses Weiheformular verurteilt wurde. Es ist seinerseits sicher nicht frei von jeder Einseitigkeit, aber auch nicht schlechter als andere Ordinale (die nicht alle die Opferfunktion erwähnen); und es drückt in seinem Vorwort klar seine Absicht aus, die seit der Zeit der Apostel bestehenden Ämter des Bischofs, Priesters und Diakons unverändert weiterzugeben. Auch in der Praxis gibt die anglikanische Kirche dieser Absicht stets einen völlig eindeutigen Ausdruck. Die Bestimmung des im Ritus übertragenen Amtes geschieht im „Ordinal" durch Schriftzitate, die sich – nach der damaligen Schriftauslegung – auf dieses Amt beziehen. Bei diesen Schriftzitaten geht es nicht so sehr um die inhaltliche Umschreibung einer Funktion, wie um den Hinweis auf dieses Amt in seinem apostolischen Ursprung. So geht es ja auch bei der Ordination nicht um die Übertragung bestimmter Vollmachten und Funktionen an den einzelnen, sondern um dessen Aufnahme in das Kollegium der Amtsträger in der Kirche. „Wenn feststeht", so schließt H., „daß die englischen Reformer beabsichtigten, das ‚Opferpriestertum' abzulehnen, so steht ebenso fest, daß sie beabsichtigten, das neutestamentliche Amt fortzusetzen" (239).

Aus der Aussageabsicht der Autoren des „Ordinal" leitet die Bulle Leos XIII. einen Defekt der anglikanischen Weihen in der Form ab; doch auch die dieser Aussageabsicht entsprechende Intention des Spenders der Weihen ist nach ihr defekt. Die beiden Kritikpunkte lassen sich, sagt H., nicht klar voneinander scheiden. Für den Spender ist nach allgemeiner Lehre nicht das rechte theologische Verständnis des Sakramentes erfordert, sondern nur die Absicht zu tun, was die Kirche tut bzw. was Christus aufgetragen hat. Das Argument der Bulle ist aber nach Clark, daß – vor allem bei der Weihe Parkers – die Bischöfe das „Ordinal" benutzten nicht nur aus einer irrtümlichen Lehrmeinung heraus, sondern mit dem positiven Willen, das auszuschließen, was die Kirche tut und was durch Christi Einsetzung zum Wesen des Sakramentes gehört. Clark meint, daß diese positive Absicht die andere, ebenso vorhandene, außer Kraft gesetzt habe, nach der diese Handlung eindeutig das apostolische Amt übertragen sollte. H. bemerkt, daß die letztere dieser beiden, einander widersprechenden Intentionen eindeutig das Übergewicht habe: die Reformatoren lehnten das Opferpriestertum ab, um so das apostolische Amt unverderbt zu erhalten; sie würden es bejaht haben, wenn sie es als Teil dieses Amtes erkannt hätten. Nach den Moraltheologen, deren Konsens Clark grob verfälscht wiedergibt, entscheidet von zwei widersprüchlichen Intentionen die auf solche Weise vorherrschende über den Wert der Handlung. Es handelt sich aber bei den Reformatoren überdies gar nicht um die positive Absicht, eine mögliche Wirkung ihrer Handlung auszuschließen, sondern um die Überzeugung, daß diese Wirkung grundsätzlich ausgeschlossen und der Glaube daran eine Perversion sei.

H.s Verdikt über Clarks Argument in der Frage der Intention: Es ist in sich falsch, wird von Clark durch entstellende Zitation gestützt und wäre auch, wenn es in sich zuträfe, auf den Fall der anglikanischen Weihen nicht applizierbar.

Abschließend berührt H. noch einige unterschwellig wirksame, irrationale Vorurteile, die die Nichtanerkennung der anglikanischen Weihen auf katholischer Seite mitbegründen. Der Wandel der Atmosphäre, den das Vatikanische Konzil mit sich gebracht hat und der sich überall immer stärker bemerkbar macht, sollte diese Vorurteile rasch beseitigen. So äußert H. auch die Hoffnung, daß die katholischen Bischöfe in England es bald nicht mehr für in ihrem Interesse liegend erachten, daß die anglikanische Kirche nicht als Kirche gilt.

H. hat sich zur Aufgabe gesetzt, die Ergebnisse der heutigen Theologie und Kirchengeschichte auf die Frage der anglikanischen Weihen zu applizieren. Dabei stützt er sich bewußt nur auf solche

Ergebnisse, die bereits eine gewisse allgemeine Anerkennung erlangt haben. Seine Sicht der Reformation gründet vor allem auf die Arbeiten von E. Iserloh und H. B. Meyer; in seinem theologischen Verständnis des Amtes greift er direkt auf die Schrift und die Aussagen des Vatikanum II zurück. Andererseits akzeptiert er bewußt – trotz der allmählich zunehmenden Diskussion darüber – die traditionellen, von „Apostolicae Curae" selbst angewandten allgemeinen Kriterien für die Gültigkeit sakramentaler Weihen. Vom Hintergrund der deutschen theologischen Diskussion her ergibt sich auf diese Weise wohl kaum ein neues Bild der Reformation bzw. der Theologie des Amtes, doch sichert er so seiner Argumentation eine feste Basis und die größtmögliche Wirkungsbreite. Originelle Arbeit leistet er vor allem in der Interpretation der englischen Apologeten sowie in der Diskussion um das Argument Clarks bezüglich des Defektes der Intention. Die klare Erfassung des Status quaestionis und der zielstrebige Aufbau seiner Argumentation, die Gesundheit seines Urteils und die unmißverständliche Formulierung der Ergebnisse sichern dieser Arbeit eine bleibende Bedeutung. Die Sprache ist erfrischend; zu fragen wäre nur, ob sich nicht einige Wiederholungen hätten vermeiden lassen.

Das Werk ist nicht nur eine solide wissenschaftliche Abhandlung; in Zielsetzung, Ansatz und Durchführung geht es um ein akutes Anliegen der kirchlichen Praxis. Welche Wirkung ist zu erhoffen? Sicher hat H. erwiesen, daß für ein Urteil wie das Leos XIII. – fragwürdig, wie es in seinem eigenen Kontext war – spätestens seit dem letzten Konzil keinerlei Begründung mehr gegeben wäre. Diese Tatsache sollte sich im allgemeinen Bewußtsein durchsetzen. Es bleibt aber zu fragen, ob eine Anerkennung des anglikanischen Amtes nach dem Konzil noch in der einseitigen und autoritären Weise geschehen könnte wie seine Verurteilung im Jahre 1896 und ob sie noch auf die isolierten Kriterien gültiger Sakramentenspendung gegründet werden könnte, die die Bulle Leos XIII. anwandte. Der Akt dieser Anerkennung selbst muß in Form und Begründung Ausdruck der Gemeinschaft und Einheit sein, die die getrennten Kirchen heute suchen; und auf der Basis der neuen Einsichten des Konzils kann man heute wohl nicht mehr theologisch argumentieren wollen, ohne auch die traditionellen Gültigkeitskriterien in Frage zu stellen. In dieser ökumenischen und theologischen Perspektive zeigt sich die Grenze von H.s Arbeit: Wie es sein Ziel ist, in der alten, schmerzhaften Kontroverse ein letztes, entscheidendes Wort zu sagen, so bleibt er in Ansatz und Durchführung der Situation dieser Kontroverse verhaftet. Er weist sie vielleicht – hoffentlich! – endgültig der Vergangenheit zu, legt damit aber doch nicht die ausreichende theologische Basis für einen positiven ökumenischen Schritt. Diese Grenze wird noch deutlicher, wenn man die emotionale Wirkung seines Buches in Betracht zieht: Neu an ihm ist, daß hier ein Mitglied der römisch-katholischen Kirche die Sache der anglikanischen Weihen verficht und daß er sich dabei durchweg auf Arbeiten katholischer Theologen und die Dokumente eines Vatikanischen Konzils berufen kann. Es war wohl notwendig, daß dies einmal demonstriert und damit zugleich der wachsenden Überzeugung großer Teile der katholischen Kirche Ausdruck verliehen wurde. Andererseits weiß H. selbst sehr genau, daß er die emotionale Front, wo sie besteht, noch nicht abbaut. Indem er sich zum engagierten Advokaten der anglikanischen Seite macht, kann er nicht das versöhnende Wort für beide Seiten sprechen; dies ist nur in einer Sprache möglich, in der sich das Bewußtsein beider wiederzufinden vermag.

Die Anglikanisch-Römisch-Katholische Internationale Kommission weist in ihren Vorschlägen zur Frage der anglikanischen Weihen einen anderen Weg: Über eine gemeinsam erarbeitete Theologie der Kirche und des Amtes und eine kritische Prüfung der Bedeutung des Begriffes „Gültigkeit" in diesem Zusammenhang sollen die beiden Seiten gemeinsam zur Anwendung ihrer Ergebnisse auf das heutige anglikanische Amt voranschreiten.[2] Die Kommission hofft offenbar, daß auf diese Weise die Kontroverse über die Vergangenheit des anglikanischen Amtes und die Stellungnahme zum Urteil Leos XIII. sich vermeiden lassen. Erfordert wäre nach ihr nur der Nachweis, daß innerhalb der römisch-katholischen Kirche bezüglich der theologischen Voraussetzungen der Bulle Leos XIII. eine legitime Lehrentwicklung stattgefunden habe, die – ohne den Prinzipien der früheren Lehre und Praxis zu widersprechen – heute ein anderes Urteil über das anglikanische Amt ermöglichte.[3] Solches Vorgehen würde dem Schriftwort entsprechen, das die Häupter der beiden Kirchen bei ihrer historischen Begegnung in Rom am 14. März 1966 über den von ihnen eingeleiteten Dialog stellten: „Wir vergessen, was hinter uns liegt und strecken uns aus nach dem, was vor uns liegt."[4]

Trier Johannes Lütticken O. S. B.

[2] Vgl. Malta-Report Nr. 19 (unveröffentlicht).

Schäfer, Rolf: **Ritschl. Grundlinien eines fast verschollenen dogmatischen Systems.** – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1968. VIII, 220 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 41) Lw. DM 30.–

Der Verf., Schüler von Gerhard Ebeling, schreibt im Vorwort seiner Habilitationsschrift: „Ritschls Theologie ist zugleich verschollen und gegenwärtig. Seine Schriften werden kaum mehr gelesen – nur dann und wann gedenkt man seiner als des alle Verkehrtheit seines Jahrhunderts vollendenden Ketzervaters. Wer sich jedoch der Mühe des Lesens unterzieht, findet unter der leichten Decke des altertümlichen Ausdruckes die kostbarsten Güter unserer zeitgenössischen Theologie ausgebreitet" (S. V). Mit dieser kühnen These tritt Schäfer der Auffassung Karl Barths entgegen: „Ritschl bedeutet eine Episode und gerade nicht eine Epoche in der neueren Theologie." (Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 3. Aufl. Zürich 1960, S. 598) Das Bild Ritschls, welches Barth zeichnet, hat seit dem ersten Erscheinen seiner Protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert die öffentliche Meinung bestimmt. So sieht sich der Verf. gezwungen, zunächst die neueren Deutungen der Ritschlschen Theologie sorgfältig abwägend zu untersuchen, um dann das theologische System Ritschls „in seinem Grundgerüst wiederzugeben" (7). Er geht dabei von der letzten Gestalt dieser Theologie aus und berücksichtigt heutige Fragestellungen.

In einem ersten Abschnitt wird der christologische Ansatzpunkt der gesamten Theologie Ritschls erörtert: Die Verkündigung des Reiches Gottes durch Jesus, – Ritschl deutet das Reich Gottes durch Schleiermachers Begriff des höchsten Gutes – sein öffentliches Wirken, sein Tod, erwachsend aus der „Berufspflicht" Jesu, seine Auferstehung und sein Verhältnis zur Gemeinde. Von diesem Ansatzpunkt her entwickelt Ritschl seine Gotteslehre. Er lehnt die natürliche Theologie ab und bestimmt den Begriff Gottes aus dem Gottesverhältnis Jesu. Aus der Liebe als dem Wesen Gottes ergibt sich dann das Verständnis von Schöpfung und Geschichte ebenso wie die Lehre von Gottes Eigenschaften. „Gott und sein Reich stehen so zueinander in Wechselbeziehung, daß die Attribute des einen sich in denen des anderen spiegeln" (71).

Aufgrund seines Offenbarungspositivismus versteht Ritschl die griechische philosophische Gottesspekulation als Reflexion auf die im Mythos geschehene Selbsterschließung Gottes, die natürliche Theologie als Fortbildung jenes Gedankens, der den geschichtlichen Mutterboden vergessen hat.

Von diesem Ansatz aus kritisiert Ritschl die bisherigen Theologien, welche die sittliche Weltordnung zumeist aus „scheinbar allgemein vernünftigen Verhältnissen unter Menschen" (92) entwickeln, statt auf die Gottesherrschaft als einziges Fundament zu rekurrieren. Von der sittlichen Grundanschauung des Reiches Gottes allein her wird infolgedessen Widersittliches oder Sündhaftes erkannt und bemessen, ebenso wie von dem durch Jesus ermöglichten Vertrauen auf Gott. Da es Sünde im eigentlichen Sinne nur im Umkreis der Gemeinde gibt, Sündhaftes setzt ja die Begegnung mit der geschichtlichen Offenbarung voraus, Sünde aber von Gott in Jesus Christus verziehen wird, so denkt Ritschl Sünde als Unwissenheit. Lediglich die endgültige Ablehnung Christi ist Sünde wider den Hl. Geist. Grundsätzlich ist Sünde durch Freiheit vermeidbar. Einen Urfall lehnt Ritschl ab.

Im Entwurf der Dogmatik schließt sich an die Sündenlehre nochmals eine Erörterung der Christologie an. Ritschl bestimmt hier den Ort Christi in der Offenbarungsgeschichte. Interessant ist die Kritik an der traditionellen Lehre von Christi Ständen und Ämtern. Ritschl bestimmt den Sinn der Gottesprädikation Christi vom unbedingten Glauben und Vertrauen der Gemeinde her, von der Seligkeit, die dem Christen durch seinen Erlöser zuteil wird, kurz durch den „Wert", welchen Christus für den Glaubenden darstellt.

Durch den gläubigen Bezug zu Christus wird der Mensch dem Reiche Gottes eingefügt. Dieses ist als höchstes sittliches Gut unsichtbar, da die Liebe, welche es bestimmt, der Beobachtung unzugänglich ist. In Fortführung Schleiermacherscher Gedanken fügt Ritschl seinen Ausführungen über das Reich Gottes seine Lehre vom Beruf als der jeweiligen Konkretion sittlicher Imperative ein. Das sittliche Lebenswerk erscheint als Fülle christlicher Existenz.

[3] Vgl. Nr. 16 und 17 der Arbeitsvorlage der Kommission über „Church and Ministry" nach ihrem zweiten Treffen (Sept. 1970 in Venedig), u. a. in: Theology, Vol. LXXIV, Febr. 1971 (S. 66f).

[4] Vgl. die Gemeinsame Erklärung von Papst Paul VI und Erzbischof M. Ramsey am 24. März in Rom: AAS 58 (1966) S. 286/288.

Das religiöse Verhältnis, welches mit der Begegnung Christi gegeben ist, konkretisiert sich in der sichtbaren Kirche. In der Gemeinde, welcher primär die Rechtfertigung Gottes gilt, wird auch der einzelne gerechtfertigt.

Die Trinitätslehre ist schließlich nach Ritschl die letzte Synthesis der Theologie. Ritschl lehnt zwar die metaphysisch begriffene Trinitätsspekulation ab, entwickelt aber eine funktionale, heilsökonomische Trinitätslehre, welche eine Wesenslehre einschließt.

Der Verf. beendet seine Darlegungen mit einer Erörterung der theologischen Prinzipienlehre Ritschls. Einige Beilagen aus den Dogmatik- und Ethik-Kollegs Ritschls ergänzen die Ausführungen.

Die gelehrte Arbeit, reich dokumentiert, durch theologiegeschichtliche Querverweise höchst aufschlußreich, führt den Leser schließlich doch mit einem gewissen Unbehagen bzw. einer Reihe von Fragen an den Schlußabschnitt. Die Fragen beziehen sich auf die einleitende These, unter der leichten Decke des altertümlichen Ausdrucks fänden sich die kostbarsten Güter unserer zeitgenössischen Theologie ausgebreitet (vgl. S. V). Zwar tauchen im Werk Ritschls immer wieder Problemstellungen auf, die sich der heutigen Theologie in ähnlicher Form stellen: Die Frage nach der Einheit von historischen Forschungsergebnissen und der Dogmatik, von Religionsgeschichte und dogmatischem Offenbarungsverständnis usw. Die zentrale Problematik heutiger Theologie scheint aber doch in einer tiefer zu erbohrenden Schicht zu liegen. Sicherlich schlummert sie auch tief irgendwo unter der Decke der Theologie Ritschls, aber dann müßte diese Theologie auf ihre Fundamente hin befragt werden. Es müßte kritischer bedacht werden, inwiefern die Theologie Ritschls das gängige Welt- und Menschenbild der Zeit verfestigt oder aufgesprengt hat.

Solchen Erwägungen wendet sich der Verf. erst auf den zwölf Seiten seines Schlußkapitels zu. Er spricht von der Doppelgesichtigkeit der Theologie Ritschls, welche einerseits durch einen Offenbarungsbegriff bestimmt ist, der die Offenbarung Gottes in Jesus Christus als vollständige Selbsterschließung versteht: „Gott hat sich in Christus v o l l s t ä n d i g o f f e n b a r t. Durch den Heiligen Geist, welcher in der von Christus gestifteten Gemeinde wirkt, erkennen wir die Tiefen Gottes, Mittel dazu ist das auf der Wahrhaftigkeit Gottes beruhende lesbare Wort Gottes. Von da aus ist nicht nur eine vollständige Erkenntnis Gottes möglich, sondern auch die Erkenntnis des von Gott gewollten zukünftigen Weltzieles – heute würde man auch sagen: des Erwartungshorizontes –, mithin des Planes der göttlichen Weltlenkung, in welcher die Offenbarung wieder den Knotenpunkt bildet" (179). Der Verf. zeigt überzeugend, wie dieser Offenbarungsbegriff die gesamte Theologie Ritschls konditioniert (vgl. Sachregister, S. 219, Offenbarung, Vollständige).

Auf der anderen Seite deutet der Verf. sehr summarisch und knapp Züge der Ritschlschen Theologie an, welche der Zukunft zugewandt sind. Die Alternative, vor der die heutige Theologie stehe, sei damit im Werke Ritschls vorgezeichnet.

Handelt es sich hier wirklich um eine Alternative für die heutige Theologie? Weist Ritschls Offenbarungsbegriff einen im Ernst begehbaren Weg? Hier wird doch die Präsenz Gottes und Erkennbarkeit seines Willens auf die Weise eines vorliegenden Sachverhaltes gedacht, der dem Glaubenden ähnlich zugänglich ist, wie dem Physiker – als Eingeweihten – physikalische Sachverhalte. Herrscht von diesem Offenbarungsverständnis her nicht eine solche Eindeutigkeit aller Glaubenssätze, daß die Dunkelheit des Glaubens, der Kirche wie des einzelnen, die Anfechtung hinweggedeutet sind? Wie steht es aber dann um die Selbstverständlichkeit, mit der Ritschl seine Berufsethik entwickelt? Wird hier tatsächlich mehr sichtbar als die Sanktionierung einer am Lebenswerk orientierten bürgerlichen Gesellschaft? Vielleicht hält sich der Verf. diesen Weg Ritschls offen, weil ihm die Alternative einen so schmalen Weg weist, daß auch er kaum begehbar erscheint? Dieser Weg wird dem Verf. zufolge gewiesen durch die Worte Glauben, verstanden im Sinne personalen Glaubens, und Gewissen. Hier werde Evidenz für die theologische Wahrheitsfindung erlebt. Diese Worte sind ehrwürdig durch ihre Geschichte, aber bedürfen sie nicht der Begleitung anderer Worte, die im Strom der Glaubenstradition ebenfalls Gewichtiges zur Sprache gebracht haben?

Man möge diese Anmerkung nicht mißverstehen. Sie entspringen keiner Lust an der Kritik. Sie entstammen der Sorge um die Entfaltung einer Glaubenslehre, welche die Probleme der Zeitgenossen aufnimmt und so Glaubwürdigkeit bei sich hat. Selten hatte der Rez. bei der Lektüre eines Buches so deutlich den Eindruck, daß eine solche Aufgabe nur durch eine gemeinsame, ökumenische Arbeit gelöst werden kann.

Münster Peter Hünermann

Maas-Ewerd, Theodor: **Liturgie und Pfarrei.** Einfluß der Liturgischen Erneuerung auf Leben und Verständnis der Pfarrei im deutschen Sprachgebiet. – Paderborn: Bonifacius-Druckerei (1969). 414 S. kart. DM 24.–

Theodor Maas-Ewert, 1964–1968 Assistent bei E. J. Lengeling am Liturgiewissenschaftlichen Seminar der Universität Münster, seither Pfarrer in der Nähe von Münster und Dozent für Liturgiewissenschaft am Priesterseminar Münster, legt hier seine Dissertation vor, die 1967 in Münster angenommen wurde. Die Arbeit untersucht, angeregt von der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, die „Wechselbeziehungen zwischen der liturgischen und der pastoralen Neubesinnung der vergangenen Jahrzehnte" (16). Die Untersuchung, äußerlich in drei Teile gegliedert, geschieht in sieben historisch orientierten Kapiteln und einem achten systematisch ausgerichteten.

Der erste Teil behandelt in drei Kapiteln den Weg, den die liturgische Bewegung in die Pfarreien hinein genommen hat, von einem seelsorglich nicht interessierten archäologischen Ausgangspunkt über die pastorale Wende durch Beauduin und Pius X. bis zur liturgisch akzentuierten Seelsorgspraxis deutscher Pfarreien unter dem nazistischen Verbot aller außerkirchlichen Betätigung. Das erste Kapitel (27–65) gibt eine knappe, zuverlässige Übersicht über die Entfaltung der liturgischen Erneuerung, konzentriert um die Namen Guéranger (Solesmes, Beuron), Beauduin („Mechelner Ereignis"), Herwegen (Maria Laach und der Akademikerkreis), Männer der katholischen Jugendbewegung. Das zweite Kapitel (66–115) zeigt an vier gut gewählten Paradigmen (Heilig-Geist in Frankfurt, St. Paul in München, St. Marien in Mülheim, St. Leopold in Wien-Gersthof), wie die liturgische Erneuerung in den Zwanziger und Dreißiger Jahren von der Ebene kleiner Gruppierungen in die Breite einzelner Pfarreien eindrang. Es nennt Impulse, die dazu beitrugen (Pius Parsch, den schlesischen Erzpriester Stephan von Marklissa, das Leipziger Oratorium). Ihre nachhaltige Wirksamkeit erklärt das dritte Kapitel (115–131) damit, daß sie der speziellen seelsorglichen Not dieser Jahre begegneten, wo Mängel und Grenzen der Vereinsseelsorge immer spürbarer wurden und die Seelsorge wieder mehr an den zentralen Lebensvorgängen der Kirche sich auszurichten begann, der Wortverkündigung und dem Sakrament.

Der zweite Teil der Untersuchung mit den Kapiteln vier bis sechs sucht das neue Verständnis der Pfarrei darzustellen, wie es sich unter dem Einfluß der liturgischen Erneuerung bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs in der deutschen theologischen Literatur ausbildete. Als Hintergrund dazu orientiert Kapitel IV (135–159) knapp und zutreffend über das durchaus pastorale, aber doch sehr organisatorisch bestimmte Verständnis von Pfarrei und Pfarrseelsorge in der Zeit vom Trienter Konzil bis ca. 1925, wo ein mehr organisches Verständnis der Pfarrei erwachte, wie es in den liturgischen Arbeiten von Athanasius Wintersig, Pius Parsch, Konrad Jakob, Johannes Pinsk und schließlich bei Constantin Noppel zu Tage trat. Die Gedanken dieser Männer werden im V. Kapitel (159–213) ausführlich dargestellt. Das sechste Kapitel (213–249) zeigt, wie dieses Verständnis der Pfarrei als einer um und vom Altar lebenden Gemeinde in die Breite und Tiefe wuchs durch zwei Faktoren: die äußere Bedrängnis der nationalsozialistischen Zeit und die innerkirchliche Auseinandersetzung um die liturgische Bewegung (Kassiepe, Doerner – Guardinis „Wort zur liturgischen Frage", die Sammelbände im Alsatia-Verlag).

Der dritte Teil der Arbeit will die Frage nach Wesen und Bedeutung der Pfarrei dann grundsätzlich klären. Auch hier behandelt ein Kapitel (das siebte: 253–320) zuerst historisch die liturgischen Argumente in der Diskussion um die Pfarrei, wie sie in den Nachkriegsjahren sich lebhaft entfaltete. Für die Heftigkeit dieser Kontroverse nennt M.-E. drei Gründe: die Verabsolutierung des Pfarrprinzips, das sich in der Nazizeit so bewährt hatte; die Besorgnis, die leidige „Vereinsmeierei" könne wieder aufleben; das unverbundene Nebeneinander des apologetischen und des dogmatischen Kirchenverständnisses in der Theologie. Die Diskussion gravitierte um die organisatorisch-praktische Frage („Pfarrprinzip": 259–266) und um die theologische Reflexion über Pfarrei („Theologie der Pfarrei" mit den Exponenten O. von Nell-Breuning und F. X. Arnold: 266–280). Eigentlich liturgische Argumente spielten in diesem Streit kaum eine Rolle und doch ist die liturgische Erneuerung die „indirekte Ursache" für die Wiederentdeckung der Pfarrei, weil erst sie die Pfarrei in der Gottesdienstfeier als lebendige Gemeinschaft, als Christusorganismus erleben ließ (280–283). Der Verfasser resumiert daraus mit Recht, daß es keine eigentliche „Theologie der Pfarrei" geben könne, wohl aber eine der in der Pfarrei lebenden Kirche (283–298), so daß das vorläufige Ergebnis dieser Auseinandersetzungen sich 1956 kristallisieren konnte in K. Rahners Aufsatz „Zur Theologie der Pfarrei", der in Wirklichkeit eine Theologie der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde bietet (298–230).

Das letzte Kapitel legt dann systematisch dar, wie Pfarrei heute aus der Sicht ihrer Gottesdienstfeier verstanden werden muß (320–382). In einem ersten Überlegungsgang zeigt der Verfasser, wie in der Liturgiefeier der Pfarrei „Kirche" zur Darstellung kommt (322–356); sein Grundgedanke ist: Die pfarrliche, vor allem sonntägliche Eucharistie versam-

melt die Gläubigen aller Schichten und Richtungen um den Altar und transzendiert so, anders als die Gottesdienste sonstiger Gruppen, alle menschlichen Verschiedenheiten; dadurch tritt Kirche im Gottesdienst der territorialen Pfarrei vollkommener in Erscheinung als in Gruppengottesdiensten.

Diese Tendenz, die schon in den voraufgehenden „Vorläufigen Ergebnissen" (310–320) anklingt, wird präzis so vertreten: „Zwar repräsentieren zweifelsohne auch die Gläubigen einer Personalpfarrei (Studenten, Soldaten usw.) und jede andere Gemeinschaft, die sich zum Gottesdienst zusammenfindet, die Kirche; aber aus den vorhergehenden Darlegungen dürfte deutlich geworden sein, daß die Bischofs-Kirche und somit „die über den ganzen Erdkreis hin verbreitete sichtbare Kirche" in der territorialen Pfarrei voller und deutlicher in Erscheinung tritt als in irgendeiner Gruppe oder Gemeinschaft, die jeweils nur Christen eines Standes, eines Berufszweiges, eines Geschlechtes oder eines Lebensalters verbindet. In der Pfarrei wird greifbar, daß und wie die Kirche hier ihre Kraft zu einer alle und alles umspannenden Gemeinschaft wirksam ausübt" (354).

In einem zweiten Überlegungsgang (356–382) fragt M.-E. umgekehrt nach der Bedeutung der Eucharistiefeier für die pfarrliche Seelsorge. Vor allem der sonntägliche Pfarrgottesdienst ist ihm der Ort, wo christliche Bruderschaft konkret und spürbar verwirklicht wird; denn „die Brudergemeinde der Christen besteht ... aus denen und nur aus denen, die wenigstens mit einer gewissen Regelmäßigkeit sich als Teilhaber an der Eucharistiefeier einfinden" (364 mit einem Zitat von J. Ratzinger). Solch volle, bewußte und tätige Teilnahme an der Eucharistie drängt und ermutigt die Gläubigen zur Ausübung ihres Dienstes und ihrer Sendung. Zwar muß der pluralistischen Gesellschaft von heute auch eine plurale Seelsorge entsprechen; doch bleibt die lebendige Mitte der Seelsorge die im Bistum lebende Pfarrei, die im sonntäglichen Gottesdienst alle sozialen Unterschiede überwindet und die Gläubigen als Kirche versammelt und zum Dienst am Heil der Welt befähigt. Die so erlebte Gemeinschaft in der Pfarrei gibt aller spezialisierten Seelsorge erst den notwendigen Rückhalt; sie ist „Wurzelboden und Mutterschoß der Ausgliederung" (381).

Die Arbeit im ganzen ist zunächst eine solide geschichtliche Untersuchung über die engen Beziehungen zwischen der liturgischen Erneuerung und der pastoralen Neubesinnung in unserm Jahrhundert. Quellen und die vorhandene einschlägige Literatur sind ausgiebig genutzt, das Material gut gesichtet und übersichtlich ausgebreitet, die Darstellung klar und flüssig zu lesen. Besonders erwähnt sei die verdienstliche und mustergültige Behandlung der vier ausgewählten Pfarrgemeinden (66–89). Materiale Vollständigkeit ist bei dieser Untersuchung weder nützlich noch intendiert (Ergänzungshinweis in der Besprechung durch W. Dürig in der MThZ 21 1970 165–166), wohl aber paradigmatische Richtigkeit; hier sind die Leitlinien der Entwicklung sicher richtig gezeichnet, die Akzente und Wendepunkte im Fluß der Bewegung richtig aufgespürt.

Das eigentliche Anliegen der Arbeit ist aber erkennbar nicht diese verdienstvolle geschichtliche Untersuchung, sondern die im letzten Kapitel systematisch vorgetragene These, die schon auf den vorausgehenden historisch orientierten Seiten immer wieder aufblinkt: In der Pfarrei, vor allem in deren sonntäglichem Gottesdienst, tritt die Kirche vollkommener in Erscheinung als in den gottesdienstlichen Versammlungen einer einzelnen Gruppe, weil die Pfarrei alle menschlichen Verschiedenheiten transzendiert, Männer und Frauen, Sklaven und Freie, Hellenen und Barbaren ohne Unterschied und Ansehen der Person um den Tisch des Herrn versammelt. An dieser Grundposition hakt berechtigte Kritik ein, etwa in der Besprechung durch H. B. Meyer in der ZkTh 92 1970 353–355 oder noch schärfer in dem Artikel „Liturgie und Pfarrei" von P. Lippert in der Zeitschrift „Theologie der Gegenwart" 13 1970 156–160. Es ist wirklich eine Frage, ob es heute gerade und fast nur die lokal umschriebene Pfarrei ist, die Kirche in ihrer einigenden Kraft in Erscheinung treten läßt; was der Verfasser von der Liturgie der Pfarrei sagt, gilt doch genau so von jeder brüderlichen Versammlung zum Gottesdienst, die im Raum des Bistums geschieht: „... gelehrt, die Liturgiefeier in der Pfarrei deutlicher als unter dem Oberhirtenamt des Bischofs gefeierte Liturgie zu sehen. Sie erscheint zunächst als Liturgiefeier mit dem Bischof, der sich in den Pfarreien regelmäßig und dauernd durch den generell beauftragten Pfarrer oder durch einen anderen Priester seines Presbyterkollegiums vertreten läßt. Die pfarrliche Liturgiefeier ist somit erkennbar als Liturgiefeier der bischöflichen Ortskirche. Über den Bischof, der in Kommuniongemeinschaft mit den anderen Bischöfen und ihren Kirchen steht, wird sie zur Liturgiefeier der Gesamtkirche" (346f). Ist etwa die Bergmesse, die von einem sonst in einem Spezialdienst stehenden Priester mit einer von überallher bunt zusammengewürfelten Schar von Bergfreunden gefeiert wird, nicht genauso gut und so sichtbar Gottesdienst der aus allen Völkern und Stämmen geeinten Gemeinde des Neuen Bundes? Es gibt darum tatsächlich, um mit dem Verfasser zu sprechen, keine „Theologie der Pfarrei" (293f), wohl aber eine „Theologie der liturgiefeiernden Gemeinschaft" (268), und die ist eben nicht an die Pfarrei gebunden. Die erlebbare Regelmäßigkeit, mit der die tätigen Glieder der „Pfarrgemeinde" (mit diesem Terminus bezeichnet der Verf. die Pfarrangehörigen, die die Liturgie in der Pfarrei mittragen, und hebt sie dadurch ab von der „Pfarrei" als der Summe der Katholiken, die im Pfarrgebiet wohnen: S. 23 Anm. 12) sich zum Gottesdienst versammeln, gibt der Pfarrei zwar ein Plus vor zufälligen Gruppierungen, die sich nur das eine oder andere Mal zum Gottesdienst zusammenfinden; aber auch diese Regelmäßigkeit ist keine Besonderheit nur und gerade der Pfarrei. Die diakonia, der brüderliche Dienst, der ein weiteres wesentliches Kennzeichen der neutestamentlichen Gemeinde ist, ist ebenfalls zwar in der Pfarrei institutionell stärker verankert, aber er kann in anderen Gemeinschaftsformen genauso lebendig, wenn nicht sogar intensiver geübt und bezeugt werden. So ist die konkrete Kritik von M.-E., „es wäre ein Widerspruch zum Neuen Testament, wenn man die Eucharistiefeier grundsätzlich und auf die Dauer an soziologische Gruppen ... binden würde" (330), durchaus richtig und wichtig; die Pfarrei ist unter diesem Gesichtspunkt ein ständig mahnendes Korrektiv für die vielfältigen Gruppierungen im Raum eines Bistums; aber ein Sonderwert der Pfarrei läßt sich daraus theologisch wohl kaum erheben. Der Glaube kann und muß seine Kraft, alle völkischen und sozialen Unterschiede in die eine Kirche Christi integrieren zu können, immer und überall beweisen, nicht nur im Gottesdienst der Pfarrei.

Des weiteren ist offensichtlich, daß unsere tatsächlichen Pfarrgemeinden kaum jemals „Gemeinden" sind und auch der pfarrliche Sonntagsgottesdienst im Normalfall nicht mehr alle Altersstufen, alle Interessenslagen und sozialen Stände an einem Tisch vereinen kann. Gerade das, was M.-E. als Proprium der Pfarrei hervorhebt, ereignet sich in der Pfarrei heute tatsächlich weithin nicht. Pfarrei behält trotzdem sicher ihre Bedeutung als am Ort sich ereignende Kirche; Haus, Heirat, Geburt der Kinder, Schule, Grab, solche Erlebnisse geben dem Menschen auch unserer Pendler- und Nomadenkultur eine Bindung an eine örtlich bestimmte Gemeinschaft, und in diesen Zusammenhängen hat der Gottesdienst oft wirklich noch integrierende Kraft. Aber neben diese überkommenen Komponenten menschlichen Lebens und Zusammenlebens treten in unserer Freizeitgesellschaft doch viele weitere Komponenten und diese lassen sich oft nicht auf der soziologischen Basis des Nebeneinanderwohnens in die Gemeinde einfügen. Darum ist die Pfarrei und ihr Gottesdienst heute wohl nur ein Teilweg und nicht d e r Weg, die Kirche präsent zu machen. Ich möchte deswegen meinen, es sei durchaus beabsichtigt, wenn nicht geradezu providentiell gewesen, wenn Artikel 42 der Liturgiekonstitution von den räumlich verfaßten Gemeinden sagt, sie stellten „in gewisser Weise (quodammodo)", und nicht wie der Entwurf sagte, „in sich vollkommener (in se perfectius)" [als andere Gruppen] die über den ganzen Erdkreis hin verbreitete sichtbare Kirche dar. Das „quodammodo" sollte nicht, wie das S. 338 geschieht, durch das „in se perfectius" interpretiert werden (die Genese der Änderung ist bis heute nicht geklärt).

Gerade im Zusammenhang dieser kritischen Bemerkungen behält die Arbeit von M.-E. ihre große Bedeutung. Sie markiert deutlich den Wendepunkt, auf den die in ihr geschilderte Entwicklung hinsteuert.

Allein die Tatsache der Untersuchung macht den Wandel deutlich: in herkömmlicher Einteilung ist sie eine pastoralgeschichtliche Untersuchung, und doch heißt sie mit Recht eine liturgiewissenschaftliche Arbeit; denn Gottesdienst wird heute nicht mehr in sich stehend betrachtet, als ein Geschehen, das nach eigenen inneren Gesetzen abläuft, sondern als entscheidende Lebensäußerung der Gemeinde, als Konkretion von Kirche. Das ist auch das Ergebnis des in der Arbeit untersuchten Entwicklungsprozesses: Gottesdienst kann nicht in Abstraktion von Gemeinde gefeiert und begriffen werden, kann ohne Einordnung in den lebendigen Zusammenhang der Gemeinde auch nicht adäquat untersucht und dargestellt werden; Liturgie lebt in und mit Kirche.

Hier setzt die gewandelte Fragestellung unserer Tage an, die in der Arbeit von M.-E. nicht mehr ausdrücklich angesprochen wird, zu der aber entscheidende Elemente einer Antwort mitgege-

ben werden: Wie muß der Gottesdienst gestaltet und gefeiert werden, damit die konkrete versammelte Gemeinde darin sich wirklich als von Gottes Liebe zusammengerufen erfährt, brüderliche Gemeinschaft erlebt und den Impuls bekommt, die ihr von Christus gegebene Sendung im alltäglichen Leben zu verwirklichen? In der Untersuchung ist der erste Schritt der pastoralen Wendung der Liturgie geschildert: die überlieferte Liturgie wird als festes Gebilde der Gemeinde zwar verständlich und erlebbar gemacht, aber ihr dabei einfach wie ein Gehäuse übergestülpt. Dem scheint heute ein zweiter Schritt der pastoralen Wendung zu folgen: die Gemeinde macht sich das Gehäuse plastisch und formt den Gottesdienst nach ihrem Zuschnitt. Daß auf diesem Feld im Augenblick viel Wildwuchs zu beklagen ist, ist offensichtlich. Die Untersuchung gibt hier ein wichtiges Korrektiv zur Hand und warnt zu Recht vor einem Gottesdienst, der nach dem Maß der einzelnen kleinen Gruppe zugeschnitten und damit verkürzt ist.

Der Wandel greift aber tiefer. M.-E. spricht in seiner Arbeit beiläufig selber davon: „Auf der Grundlage des bis zum Jahre 1956 Erreichten wurde inzwischen – besonders unter dem Einfluß der Pastoralsoziologie – die Diskussion um das sogenannte Pfarrprinzip fortgesetzt. In ihr dominiert die Frage nach der Wirksamkeit der Pfarrei in der heutigen Gesellschaft, in der sich als Teilfragen Überlegungen zur Reform des Pfarrinstituts abzeichnen" (257f). Es ist die Frage nach der Wirksamkeit aber nicht nur der Pfarrei, sondern viel grundsätzlicher nach der Wirksamkeit der Kirche; mit großem Ernst fragen heute die Christen, was denn nun die Aufgabe der Kirche in und an unserer Welt sein kann und muß. Es ist auch ganz offensichtlich, daß eine der konkreten Situation angepaßte und damit veränderte Aufgabenstellung zu neuen Organisationsformen führt, Pfarrei in ihrer bisherigen Form zum Teil sogar in Frage stellt. Aber das Grundprinzip muß auch in neuen Formen wirksam bleiben: Brüderliche Gemeinschaft, die im Gehorsam gegen Gottes Wort zusammensteht und in der Kraft des Heiligen Geistes Christi Dienst weiterführt. Damit bleibt der grundsätzliche Zusammenhang zwischen kirchlicher Gemeinschaft und Eucharistie, wie er im Fall der Pfarrei von M.-E. mit Recht herausgearbeitet worden ist, bestehen auch für andere mögliche Formen, in denen Kirche sich in Zukunft ereignen kann und ereignen muß, wenn sie in einer veränderten Welt sichtbar bleiben will.

Der Arbeit von M.-E. bleibt darum ein doppeltes Verdienst: eine übersichtliche und gut informierende Bestandsaufnahme des bisherigen Weges an einem deutlich erkennbaren Wendepunkt der Pastoration und die Herausarbeitung eines entscheidenden Gesichtspunktes (der Integration menschlicher Verschiedenheit in der einen Eucharistie) für alle Organisationsformen, in denen Kirche sich in Zukunft ereignen mag.

Sinnstörende Druckfehler: S. 22, lt. Absatz „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft", nicht: Literaturwissenschaft. S. 337, erste Anm.zeile: einem andern zuhört, nicht: zugehört. Im Literaturverzeichnis S. 396 sollte deutlich werden, daß MAYER A. (L.) und MAYER-PFANNHOLZ identisch sind.

Bad Tölz Rupert Berger

The Manual from Notmark. (Hrsg. v. Knud Ottosen). – Copenhagen: Verlag Gad 1970, 124 S. (Gl. kgl. Saml. 3453, 8°. Bibliotheca liturgica Danica, Series latina Vol. 1) kart. dkr 27.–

Das „Manuale von Notmark", ein handschriftliches spätmittelalterliches Rituale für den Weltklerus, stellt den Auftakt einer Reihe dar, welche in zwei Abteilungen gegliedert ist, und die Ausgabe „aller dänischen liturgischen Texte" im Auge hat. Die erste Serie, wozu das hier interessierende Buch zählt, will die lateinischen, eine zweite die dänischen Ordnungen, letztere speziell seit der Reformation, publizieren. Außer der Edition entsprechender Formulare (geplant sind jeweils eigene Bände) wird jedes Werk eine Einführung enthalten – die des vorliegenden ist von K. Ottosen erstellt – die sich mit historischen, geographischen und chronologischen Daten beschäftigt. Dabei darf es als erfreulich gelten, daß man den dänischen Texten eine Parallelübersetzung in einer der gegenwärtigen Hauptsprachen beizufügen gedenkt.

Bei der untersuchten Handschrift handelt es sich um eine lateinische Agende des 14./15. Jh., beheimatet in Notmark, einer kleinen Gemeinde der Insel Als (Süddänemark). Der südliche Teil der Insel gehörte im Mittelalter zur Diözese Schleswig, der nördliche, in dessen Bereich das erwähnte Notmark lag, zum Bistum Odense. Im Jahre 1669 besuchte König Friedrich III. von Dänemark die besagte Insel und erbat sich dabei zwei Bücher als Geschenk, eines davon unser Rituale. Das Werk wurde dann der königlichen Bibliothek in Kopenhagen unter der obigen Nummer eingegliedert.

Der Hrsg. geht in seiner Untersuchung zunächst auf die bibliographischen Befunde (Einband, Schließen, Schriftträger: Pergament, Linien, Schrift, Blattreiter, Zutaten) ein und gibt der Meinung Ausdruck, daß wir es mit einem vollständigen Exemplar zu tun haben. Nach einer kurzen Kennzeichnung des Inhaltes, wobei monastische Herkunft ausgeschlossen wird, begegnen uns Bemerkungen zur Datierung (14./15. Jh.).

Wichtig sind die folgenden Erörterungen zur Herkunft, wobei bemerkt sei, daß äußere Hinweise bzgl. Entstehung usw. fehlen. Auf Grund innerer Kriterien und Textvergleiche kommt der Autor jedoch zum Schluß, es müsse sich eindeutig um ein Rituale aus dem Bistum Odense handeln (23); bei einigen Sonderheiten scheinen Einflüsse von Evesham, England (20; 24f) vorzuliegen. Zur Unterbauung des zuletztgenannten Faktums werden zeitgeschichtliche Daten herangezogen. Beachtenswert, daß wir dabei auch auf andernorts feststellbare Phänomene wie Reform und Vereinheitlichungstendenzen stoßen (26f). Nach einem Blick auf die Schrift spricht Vf. über das Sondergut der Agende: eine *„Benedictio villae"* mit jährlicher Erneuerung. Sie ist von Unglücksfällen, etwa „schwarzem Tod" und (Tier-) Seuchen bedingt. Da solche Plagen in der damaligen Zeit nicht selten waren, ergeben sich zur Aufhellung der Hintergründe des Rituale keine weiteren Aspekte.

Der zweite Hauptteil des Buches umfaßt die liturgischen Formulare. Wir treffen dabei zunächst folgende Stücke: die Benedictio salis et aquae mit Besprengung, eine Benedictio maior salis et aquae, die bereits erwähnte Ordnung: „Qualiter benedicantur et villae" sowie die „Benedictio villae annuatim" (also jährliche Wiederkehr). Dazu kommen die Vorlagen für die Taufe, die Trauung (mit Messe), die Benedictio thalami, den Krankenbesuch (mit Wassersegnung, Beichte, Kommunion, Krankensalbung), die Speisesegnung (Brot, Fleisch, Schinken, Käse nebst Butter, Eier), die Osternachtsfeier (mit Feuer-, Osterkerzen- und Wassersegnung), die Litanei, das Begräbnis, die Kerzensegnung am Lichtmeßtag mit Prozession und die Palmensegnung. Die Grundsätze der Edition korrespondieren im wesentlichen mit dem auch sonst üblichen Verfahren. In Verbindung mit der Textausgabe wird versucht, für undurchsichtige Versionen oder offensichtliche Fehler akzeptable Lösungen vorzuschlagen.

Als nicht zu seinen Aufgaben gehörig (vgl. die vorgeschalteten Erläuterungen) betrachtet es Verf., auf hintergründige Probleme wie: Vorlagen, Ursprung usw. einzugeben. Es heißt, daß ein liturgisches Modell „authentisch" ist, wenn es nachweislich seinem Zweck entsprechend – d. h. in Ausführung eines kultischen Aktes – verwandt wurde. Wenn diese Begründung an sich auch zutrifft, stellt das Fehlen einer Durchleuchtung des Materials für ein wissenschaftliches Werk jedoch ein Desiderat dar. Zwar wird man zugeben, daß für Texteditionen gewisse (u. a. umfangsmäßige) Begrenzungen existieren, doch kommt den Fragen: Herkunft, Querverbindungen, Abhängigkeiten gerade im Sinne vergleichender Liturgiewissenschaft erhebliches Gewicht zu.

So wäre zu hoffen, daß Verf. oder ein anderer das vorgelegte Material (möglicherweise etwa kombiniert mit dem Gut der noch zu erwartenden Ausgaben dänischer Liturgie) auf Untergründe hin kollationiert. Der beigegebene „Index der Formeln" bedeutet eine gute Hilfe für ein solches Unternehmen. Als erstes müßte eine Suche nach Quellen erfolgen. Da in jüngerer Zeit mehrere Editionen von Ritualien und Pontifikalien erschienen, bieten sich technisch gesehen mancherlei Erleichterungen an. Von besonderem Interesse wäre es dabei, etwas über das Verhältnis zu den Pontifikalien des 10./12. Jh., speziell dem Pontificale Romano-Germanicum von St. Alban zu Mainz (um 950) zu erfahren, das ja als Fundus vor allem des (im umfassenden Sinne gemeinten) deutschen Bereiches samt Einflußgebieten überaus große Streuung besaß. In Verbindung mit dem Fragenkomplex „Nordische Mission" könnte eine solche Untersuchung manche wünschenswerten Einblicke bringen. Dies gilt vor allem deshalb, weil gerade die Zahl der erhaltenen handschriftlichen Ritualien diözesaner Prägung nicht sehr groß ist. Darüber hinaus kommt den Agenden des 14./15. Jh. in zweifacher Hinsicht Bedeutung zu: einmal weil die Editionen dieser Zeit als Vorlagen für die Druckagenden dienten, anderseits weil sich an ihnen der „Protest der Reformatoren" entzündete.

Da das besagte Werk also im Schnittpunkt zahlreicher Linien – nach vorwärts und rückwärts – steht, darf man die Edition und das gesamte Unternehmen sehr begrüßen. Generell gesprochen wäre festzuhalten, daß das Buch nicht nur für die Liturgiegeschichte (samt Problemen wie Liturgie im Wandel, Reform, Uniformierung), sondern auch für die Geschichte überhaupt, speziell etwa Kirchengeschichte und Ordensgeschichte, aber ebenfalls sonstige Sparten sowie die Gesamtbeurteilung dieser Zeit von Interesse ist.

Bamber Hermann Reifenberg

Dreißen, Josef, **Steffens,** Hans: **Eucharistische Wortgottesdienste.** – Donauwörth: Ludwig Auer 1971. 149 S. kart. DM 10.80

Diese 35 Wortgottesdienste intendieren ein tieferes Verständnis und eine stärkere tätige Teilnahme an der Eucharistiefeier. Durch diese Hinführung dazu sollen vor allem die eucharistischen Lebensbezüge deutlicher werden. Der Aufbau umfaßt Lied, Oration, Lesung, Meditation, Kehrvers und Fürbitten. Die Meditation bemüht sich um einen anthropologischen Bezugspunkt; sie interpretiert den biblischen Text nicht exegetisch, sondern thematisch. Es soll erfahrbar gemacht werden, daß es sich beim Vollzug des Paschamysteriums um die ureigenste Sache des Menschen handelt, daß er sich in Christus und seinem Heilswerk wiedererkennt. Ähnlich aufgebaut sind die von den gleichen Verfassern veröffentlichten Wortgottesdienste für die Fasten- und Passionszeit (2. Aufl., 144 S. DM 9.60), Wortgottesdienste für den Maimonat (4. Aufl., 112 S DM 7.80), Dreißig Wortgottesdienste zum Rosenkranz (4. Aufl., 88 S. DM 6.80).

Münster Klemens Richter

Sudbrack, Josef: **Motive – Modelle für ein Leben als Christ.** (Mit einem Vorwort von Sigurd Daecke). – Würzburg: Calwer-Echter 1970. 267 S. Sn. DM 14.–

Unsere Welt scheint das Glauben zu verlernen; Theologen bemühen sich auf verschiedenen Wegen um neue Formen der Ermöglichung des Glaubens. Es soll gezeigt werden, daß eine gelebte Beziehung zu Gott kein Hindernis sein muß für jemanden, der in den Gedankenbahnen der geistigen Exponenten unserer Zeit zu Hause ist und sich von ihnen bestimmen läßt. Sudbracks Arbeit kann in diesem Zusammenhang gesehen werden. Sie zeugt von einer umfassenden Kenntnis der Geistesgeschichte und ist intensiv in das geistig-spirituelle Milieu unserer Tage eingedrungen. Die ungewöhnliche Belesenheit des Autors macht den Reiz dieses Buches aus, das durch die vielen Hinweise eine Fülle von Anregungen bietet. Indem er die Ansätze der modernen Theologie aufgreift, gelingt es ihm immer wieder, Brücken zu schlagen vor allem im Hinblick auf die Struktur der Lebensvollzüge, die Evangelium und Welt, Glaube und modernes Leben miteinander verbinden. Er verläßt sich dabei nicht nur auf die vorgegebene theologische Literatur, sondern geht durchaus eigene Wege, auf denen er Verbindungen herzustellen versucht.

Das Buch ist zweigeteilt; zunächst wird die theologische Situation beschrieben mit den Motivationen, die heute maßgebend die Theologie bestimmen. Darin verwoben wird ein Kurzabriß der letzten Entwicklungen der Theologiegeschichte geboten. Im zweiten Teil behandelt Sudbrack die Realisation des Glaubens in einigen verschiedenen Modellen des Vollzugs.

Mir ist in der Aufteilung nicht ganz deutlich geworden, warum der letzte Abschnitt des ersten Teiles nicht auch schon zum zweiten gezogen wurde. Mir scheint es dort eigentlich mehr um Vollzugsfragen im Zusammenhang mit der Unterscheidung der Geister und der personalen Beziehung zu Jesus Christus zu gehen als um Situationsanalysen, wiewohl das nicht ganz zu trennen sein mag und bei Sudbrack ohnehin in dieser oder jener Form ein situatives Moment in der Darstellung immer spürbar ist – die Anspielungen auf modernes Denken durchziehen das ganze Buch.

Schon im ersten Teil geht es dem Autor nicht nur um eine bloße Situationsanalyse; diese wird vielmehr im Verlauf eines Gesprächs mit den verschiedenen Vertretern moderner Geistesrichtungen geboten. In diesem Gespräch aber wird bereits verglichen und gewertet; es werden Parallelen festgestellt. Dabei wird eine bestimmte Tendenz sichtbar, die auch von Sudbrack ausdrücklich formuliert ist: „Die Zukunft wird nur bewältigt, wenn die Vergangenheit eintritt in die Aufgaben der Gegenwart" (14); das ist eine Art programmatischer Satz, der auch methodische Konsequenzen hat. Auf S. 31 schreibt Sudbrack: „Ein dritter Bereich macht noch einsichtiger, wie eng sich in der Theologie der Hoffnung Alt und Neu verschränken..." Es wird sichtbar, daß eine – für den Theologen, der seinen Glauben nicht anders begründen kann als aus der Vergangenheit, unvermeidlich – Tendenz wirksam ist, die eigentlichen Grundprobleme in verschiedenem geschichtlichem Kontext aufzudecken und bei der Bewältigung dieser Grundprobleme die Parallelität der Vollzüge. Die Bezüge sind oft überraschend und frappant. Die Frage ist, ob in solchem Vorgehen nicht doch hier und da der vom Autor ausdrücklich an verschiedenen Stellen intendierte Blick auf die Sache selbst zu kurz kommt.

Sudbrack zeigt z. B., daß das, was von dem französischen Strukturalisten und Literaturkritiker R. Barthes über den Mythos als ein sekundäres semiologisches System gesagt wird, auch bei Thomas von Aquin in ähnlicher Bedeutung erscheint, „wenn er zeigt, daß der Christ nicht an das Dogma, sondern an die vom Dogma ausgedrückte Wirklichkeit glaubt" (39). Etwas später stellt er fest: Auch „die ‚negative Dialektik', die ‚Kritik der instrumentalen Vernunft' der Frankfurter Soziologenschule sind dem Christentum also nicht so fremd, wie es auf den ersten Blick scheinen mag" (40). Es wird formal Übereinstimmung festgestellt aber inhaltlich nicht näher entwickelt, was man hinsichtlich des eigenen Verstehens der Sache von dieser oder jener bedeutenden Schule wirklich gelernt hat. Hier ist eine Gefahr benannt, die sich an einzelnen Stellen auswirkt.

Der Duktus der Darstellung ist im übrigen von einer bewußt gesuchten Dynamik bestimmt. Kritische Distanz vom jeweils Erreichten, Offenheit nach vorn, immer neues Sich-überschreiten gehören zum Vollzug des Glaubens heute. Die Motive der Theologie der Hoffnung und auch der politischen Theologie sind aufgenommen und verarbeitet. Vielleicht müßte auch hier auf eine Spannungseinheit hingewiesen werden: Glaube ist zwar immer beständiges kritisches Überschreiten der eigenen Position, je neue Aktualisierung auf je bessere Chancen der Realisierung – aber er ist jeweils auch Besiegelung eines Bundes, der bleibt, ein Sich-Festmachen in Gott, ein Wachsen in eine immer mehr dauernde Entschiedenheit hinein. Dieser letztere Aspekt erlaubt auch – wenn nicht ein Ausruhen auf Lorbeeren, das sicher nie – so doch ein zur Ruhe kommen, eine ‚Lösung' in einem Sich-Ausschwingenlassen vor Gott, absichtsloses Dasein vor dem Rufenden gegenüber einer (wenn dieses Gegengewicht fehlt) überanstrengten Bemühung beständig kritisch rationalen Vollzugs, der eben gerade abgewertet würde, würde er sich absolut setzen. Ich bin mir bewußt, daß es in solchen Bemerkungen nur um Fragen der Akzentuierung gehen kann, daß daher solche Anmerkungen nicht sagen wollen, der Autor habe das nicht gesehen oder gar, er würde es leugnen; nur vielleicht soviel: Mir schien der eine Pol dieser Spannungseinheit vom Handeln und Ruhen, von Anstrengung und Entspannung etwas zu stark hervorgehoben.

Ausgezeichnet ist die Darstellung der Unterscheidung der Geister nach der Lehre des Ignatius von Loyola, die in einem wesentlichen Punkt über die Interpretation der Wahlregeln von K. Rahner[1] hinausgeht: Die Bedeutung der gelebten Beziehung zu Jesus von Nazareth für die Unterscheidung der Geister innerhalb der freien Entscheidung ist voll rezipiert. Damit ist die Aufnahme von Impulsen der neueren Theologie verknüpft, die ein erneuertes Interesse an der historischen Realität des Nazareners erkennen lassen. Die Übersetzung seiner Wirkweise in das Leben der Kirche ist die legitime Fortsetzung der Bemühung um das Leben Jesu, die nicht in reiner Retrospektive verharren darf. In einer Schlußbemerkung zu diesem Abschnitt tritt ein Grundzug der Arbeit J. Sudbracks zutage, der auch die anderen Kapitel mitbestimmt: Ein Optimismus, der mehr aufs Bejahen aus ist als aufs Klagen und auf Selbstbemitleidung. Er wirkt in einer Zeit, die voller Unkenrufe alle Zukunft dunkel und schwer sieht, weil schon die Gegenwart so schlecht ist, positiv aufmunternd.

Das erste Modell christlichen Lebensvollzuges, das der Verfasser im zweiten Teil seines Buches darstellt, geht aus von der uralten Forderung nach „Demut". Methodisch versucht er seine Darstellung breit anzulegen, verschiedene Ansätze vorzuschlagen: „Unsere Methode war", schreibt er zu diesen Modellen, „vielfältige Bezüge zur Vergangenheit und Gegenwart aufzuweisen; nicht um dies alles in seiner Eigengestalt zu bewerten... mittels der verschiedenen Überlegungen sollte Gelegenheit geboten werden, einen eigenen Weg zu finden, zu überprüfen und zu korrigieren..." Im Vollzug dieser Methode bietet der Autor eine Fülle von Anregungen.

Die Interpretation der Formel „simul iustus et peccator" im Zusammenhang mit der Beschreibung der Demut hat mich nicht ganz befriedigt. Die Frage ist, ob diese Formel dynamisierend oder statuierend wirkt. Es wird die berühmte Formulierung von der „felix culpa" des Augustinus, die im Exultet der Osterliturgie ihren Platz gefunden hat, herangezogen und so gedeutet: „Glücklicher ‚Sünder', der du gleichzeitig ‚Gerechter' bist." (111) Ich meine, hier sei der Sinn des Exultet nicht getroffen: Angesprochen ist darin das Glück des Gerechtfertigten, der von seiner Sünde erlöst ist. Der Text, wie auch die gesamte Osterliturgie lebt von dem Gedanken an den Exodus, der besagt, daß in der Erlösung wirklich etwas geschehen ist, das ein ‚Standortwechsel' stattgefunden hat. Die Seligpreisung bezieht sich auf die überwältigende Größe dieses Werkes, das im Exodus des einen den aller ermöglichte.

Daß damit auch für den Christen keine einfache Heilsgewißheit gegeben ist, steht dazu nicht im Widerspruch. Ob und wie er vor Gott letztlich dasteht, ist seiner Erkenntnismöglichkeit entzogen und von hierher erwächst jene Dynamik des je neuen Bemühens um die Hoffnung, die unser Pilgerdasein bestimmt. Ein jeweils restlos unveränderliches ‚simul iustus et peccator', aus dem es keinen erlösenden Exodus grundsätzlich auf diesem Wege gibt, scheint mir eher die Vorstellung eines immer gleichbleibenden Schwebezustandes zu implizieren, der aus sich wenig Energien für dynamische Veränderung freisetzt.

In der Parallelisierung von Schuld und Angewiesenheit (137f) ist zu sehen, daß es auch nichtschuldhafte Angewiesenheit gibt; andernfalls würde das Problem der Schuld im Grunde verharmlost (vgl. auch 120).

Im letzten größeren Abschnitt entwickelt Sudbrack vom Begriff der Information her eine neue Vorstellung von Meditation; er geht davon aus, daß es generell geäußerte Klagen gibt, die bedauern, daß der moderne Mensch in der Unrast seiner Zeit nicht mehr zur Besinnung kommen könne, daß er den Weg nach innen nicht mehr finde. Er setzt der dieser Klage entsprechenden Konzeption der Meditation, die diese als einen Weg nach innen beschreibt, eine solche entgegen, die er als „Meditation auf dem Weg nach Außen" bezeichnet (147). Er gibt einen theologischen Grund für die Betonung dieser zweiten Form an: Das Christentum ist die Religion, in der der Mensch grundsätzlich beim anderen sein soll und nicht primär bei sich selbst. „Die Struktur der christlichen Meditation ... hat dadurch, daß sie ... immer schon beim ‚anderen' ist, diese Distanz (zum äußeren Tun) grundsätzlich überwunden, wie sehr auch manche ihrer klassischen Gestalten der neuplatonischen Versuchung zur reinen ‚Innerlichkeit' erlegen sind." (151)

Die begrüßenswerte Tedenz wird noch deutlicher in folgendem Zitat: „Man möchte gewisse Wertungen, die von einer introvertierten Meditation sich nahe legen, geradezu auf den Kopf stellen: Identitätsfindung und Integration des eigenen Ichs bilden nicht das erste, von wo aus der Mensch in die Welt ausschreiten soll; sondern umgekehrt: Echte Auseinandersetzung mit dieser Welt und ihrem Anspruch sind der genuine Weg, auch die eigene Identität zu gewinnen." (159) Beim introvertiert Meditierenden ist das Band zwischen Actio und Contemplatio in Gefahr. Von daher muß der Meditation eine jeweils den Meditierenden übersteigende Intentionalität eigen sein; „intentional sein besagt: ausgerichtet sein auf sein Anliegen" (162).

Wenn hier auf das Band von Actio und Contemplatio angespielt wird, so würde die Verbindung beider nur auf dem Weg einer direkten und bewußten Intentionalität im Sinn eines „Anliegens" eine zu schmale Basis darstellen. Die Erfahrung zeigt, daß es Formen absichtsloser Meditation gibt, die den Menschen in einer Weise öffnen, daß er in Begegnungen vorurteilsfrei und bejahend auf den anderen aus sein kann – u. U. mehr, als wenn er mit ganz bestimmten Absichten auf ihn zugeht, mögen diese Absichten noch so gut sein.

Die hier vorgebrachte erwünschte ergänzende Akzentsetzung entspricht der oben erwähnten, die darauf hinwies, daß im Glauben immer ein Moment der Dauer steckt, von daher die Ermöglichung eines auch immer zu realisierenden Zur-Ruhe-kommens.

Ausdrücklich begrüßen möchte ich die positive Einbeziehung der Verarbeitung der Psychologie und auch der Soziologie in den Bereich der Meditation. Es scheint, daß diesbezüglich unsere Spiritualität bislang Grundgesetze des Menschlichen viel zu wenig beachtet hat. Man kann nicht die Lebensform, die konkrete soziale Eingebundenheit eines Menschen von seiner Spiritualität abheben, indem man dieser einen Bereich der reinen Innerlichkeit zuweist, ohne dem Menschen unrecht zu tun.

Die eigentliche Zielrichtung der Ausführungen dieses Abschnittes entspricht der Absicht des ganzen Buches, für das man dem Autor dankbar sein kann: „Der Einsatz im Leben strahlt zurück auf den Glauben und verankert diesen im Menschen. Je durchlässiger die Grenze zwischen Glauben und Leben ist, je mehr der ganze Glaube in die Aktivität des Lebens hineingenommen wird – ... desto fruchtbarer wird der Einsatz im Leben, desto mehr strahlt auch dieser Einsatz im Leben auf den Glauben selbst zurück" (180).

Anmerkung:

1) K. Rahner, Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis, in: F. Wulf (Hg), Ignatius von Loyola, seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis, Würzburg 1956, 343–405; ders. Aufsatz abgedruckt in: K. Rahner, Das Dynamische in der Kirche, Freiburg 1958, 74–148.

Paderborn Bernhard Fraling

Klostermann, Ferdinand: **Priester für morgen,** Innsbruck – Wien – München: Tyrolia 1970. 608 S. Lw. DM 68.–

Das umfangreiche Werk F. Klostermanns ist eine Sammlung verschiedener, zunächst unabhängig voneinander erschienener Aufsätze, die jedoch zu einer thematisch bestimmten Einheit zusammengefaßt werden konnten. In großer Ausführlichkeit wird informiert über alle Themen, die mit dem Problemkreis des Amtes in der Kirche zusammenhängen. Es ist so etwas wie ein Handbuch zu den Fragen der priesterlichen Sendung heute entstanden –, wenn man einem Handbuch zubilligt, nicht nur allgemein rezipierte Thesen zusammenzufassen, sondern auch eigenständige Meinungen des Autors zu artikulieren. Dieser hat der Thematik durchaus durch seine eigenen Konzeptionen den Stempel aufgedrückt.

Allerdings bemerkt er selbst, daß zum Nachteil einer solchen Sammlung verschiedener Äußerungen zum Thema „Wiederholungen nicht ganz zu vermeiden" (6) sind. Diesen Nachteil empfindet der Leser auch etwas im Hinblick auf die in den letzten Jahren in großem Umfange erschienene Literatur zu diesem Thema. Es läßt sich kaum vermeiden, daß bei einer solchen Vielzahl von Stellungnahmen zu einem Thema Überschneidungen der Aussagen vorliegen und nicht auf jeder Seite Neues gesagt werden kann.

Die auf den Seiten 55ff aufgenommenen Untersuchungsergebnisse[1] können z. .B als eine solche Wiederholung angesehen werden – sie wurden auch anderswo in einem sehr ähnlichen Zusammenhang verwertet[2]; ähnliches gilt auch von den darauf folgenden Darlegungen über die ntl. Grundlegung des Amtes, die die jüngsten Veröffentlichungen zu diesem Thema nicht mehr mit verarbeiten konnten.

Aber es entspricht auch nicht der Zielsetzung des Buches, nur neuere Forschungsergebnisse zu bieten; es soll vielmehr eine Zusammenfassung der Studien sein, die der Verf. im Lauf der letzten Jahre zu diesem Thema erarbeitet hat.

Der Autor geht aus von einer eingehenden Analyse der Entwicklung der „geistlichen Berufe" der letzten Jahre (13–54). Er beschränkt sich dabei nicht auf sein Land, sondern informiert umfassend über die Entwicklung der Nachwuchsfrage in den Ländern Westeuropas und wirft darüberhinaus einen Blick auf die Lage in den verschiedenen Teilen der Weltkirche. Inzwischen hat die faktische Entwicklung wahrscheinlich bereits manche Ergebnisse überholt. Aber einige Trends, die herausgehoben werden, dürften sich noch nach wie vor auswirken: „Die sogenannten ‚Spätberufe' nehmen fast durchwegs zu" (man würde hier vermutlich ‚anteilsmäßig' ergänzen müssen). „Sehr zu denken müßte uns geben, daß ein Wachsen der Seminaristenzahlen, aber auch der Priesterzahlen, fast nur noch in kulturell rückständigen Landstrichen zu verzeichnen ist, Industrialisierung und Verstädterung aber immer mit einem Rückgang der Priesterzahlen parallel gehen" (41).

Bei der Frage nach den Gründen dieses allgemeinen Rückganges kommt Klostermann auf die Institution der kleinen Seminare zu sprechen, deren Wirksamkeit er in Frage stellt, wenn sie zu einbahnig berufsbezogen konzipiert sind. Er nennt dazu einige weitere Gründe, die sich unmittelbar auf das Berufsbild des Priesters beziehen, ohne näherhin die Problematik der Stellung der Kirche in der heutigen Gesellschaft, die Möglichkeiten des Glaubens überhaupt und deren spezifische Schwierigkeiten zu erwähnen; sie dürften den von K. genannten Ursachen zugrundeliegen.

Der zweite Hauptabschnitt ist der „Entideologisierung des Priesterberufes und der Priesterberufung" (55–156) gewidmet. Die Grundlegung der Theologie des Priesterberufes vom Neuen Testament her führt Klostermann durch, indem er die ntl. Aussagen um die Vorstellung vom Vorsteheramt gruppiert. Hier liegt für ihn das Zentrum des ntl. Amtsverständnisses; er zieht dabei die Formulierung vom Vorsteheramt dem des Leitungsamtes vor (76), gibt die traditionelle Dreiteilung der Funktionen des einen Amtes auf und tritt für die Höherbewertung der Verkündigung gegenüber dem Dienst in der Liturgie ein. Das Ziel der Amtsfunktionen ist in jedem Fall der Aufbau der Gemeinde im Geiste Jesu Christi. Der Verfasser konnte die Aussagen des Schreibens der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt noch nicht einarbeiten; die biblische Grundlegung hätte hier weitere Anregung und von daher spezifische spirituelle Impulse gefunden.

[1] Lindner – Lentner – Holl, Priesterbild und Berufswahlmotive. Ergebnisse einer sozialpsychologischen Untersuchung bei den Wiener Mittelschülern. Wien 1963.

[2] J. Crottogini, Das Priesterbild der heutigen Jugend psychologisch gesehen; in: F. Enzler (Hg.), Priester – Presbyter, Beiträge zu einem neuen Priesterbild. Luzern – München 1968.

Sehr entschieden wehrt sich K. gegen die Meinung, es könne im Christentum die Wirksamkeit des Priesters mitbestimmt sein von der Tatsache, daß er einen Archetyp verkörpere, einen Menschen, der zum Göttlichen hin vermittle. Es ist die Frage, ob man diese Weise der Wirksamkeit a limine als unchristlich ausscheiden muß, auch wenn man vermutet, sie unmittelbar unserem Zeitgenossen nicht nahebringen zu können. Sicher muß alles an Magie erinnernde ausgeschaltet werden. Aber von einem Begriff der Zeichenhaftigkeit her, wie er in der Sakramententheologie anthropologisch vermittelt wird[3], kann ich mir eine Möglichkeit positiver Sinndeutung dieses Aspektes vorstellen. Wenn feststeht, daß das urtümlichste Zeichen der Vermittlung des Heiles, das der Mensch erfährt, immer der andere Mensch ist, wird ihm jeder andere möglicherweise zu einem ‚Mittler'. – Nun ist es Erfahrungstatsache, daß man in bestimmten Lebensbereichen einer Gemeinschaft von Menschen mehr an Vollmacht und Möglichkeit zutraut als dem einzelnen. Wenn man etwa an die Gerichtsbarkeit denkt, so ist selbst in einer Bandenjustiz noch spürbar, daß da, wo über andere Gericht gesprochen wird, mehr geschieht, als eigentlich in der Macht eines einzelnen als solchem liegt; einer kann nur richten als Beauftragter, im Namen einer Gemeinschaft, die ihrerseits an einen gemeinsamen höheren Wertkodex gebunden ist; die größere, so legitimierte Macht flößt in elementarer Weise Ehr-furcht ein. Im Bereich des Religiösen sind Parallelen denkbar; ausgehend von der ntl. gar nicht zu bestreitenden Tatsache, daß hier die Gemeinschaft als Ganze mehr ist als der einzelne, da sie zu Gott hin vermittelt, kann die These nicht abwegig sein, daß man dem der für diese Gemeinschaft spricht, in spezifischer Weise zutraut, Verbindung zu Gott herzustellen, – natürlich nicht anders als durch das wirksame Wort der Verkündigung, nicht magisch usw. aber doch so, daß von ihm in ähnlicher Weise eine Wirkung ausgeht, wie etwa von einem Richter, der über einen anderen befindet. Damit hätte man eben eine Wirkweise beschrieben, die etwas mit Archetypischem zu tun hat.

Im Anschluß daran legt K. eine Theologie der Berufung vor, die in erfreulicher Weise damit Ernst macht, daß es sich bei der Berufung nicht um ein Privileg bestimmter Stände handelt; jeder Getaufte ist bei seinem Namen gerufen. Es wird der geistlichen Berufung der Nimbus des „zu-Höherem-berufen-seins" genommen.

Die Berufungsgeschichten des Alten Testamentes und die verschiedenen Stadien der Berufungen zum Christentum im Neuen Testament werden im einzelnen behandelt. Das Fazit: Der eigentlich Berufende ist immer Gott; die meisten Berufungen werden durch Menschen vermittelt. Die Berufenen werden auf ihre eigenen Möglichkeiten hin aktiviert, aber jeweils so, daß sie sie in den Dienst der Gemeinde stellen. Der Ruf in einen Dienst ist jeder christlichen Berufung zu eigen. Es ist eine große Variationsbreite möglicher Berufungen festzustellen innerhalb der einen Berufung zum Heil. Dabei führt nicht jede individuelle Berufung auch zu einem „Beruf", der durchaus die ganze Arbeitsmöglichkeit eines Menschen ausfüllen muß. K. nimmt an, daß es nicht von Anfang so war, daß alle Ämter auf Lebenszeit vergeben wurden; im römischen Reich gab es Dauerämter und zeitlich begrenzte Funktionen amtlicher Art nebeneinander. Die Unwiderruflichkeit der Amtsfunktion sei im Christentum vor allem durch die bald einsetzende Sakralisierung des priesterlichen Amtes mitbedingt gewesen, also nicht notwendig mit diesem selber verbunden.

Im letzten Teil geht K. auf die praktischen Probleme des Berufungsgeschehens ein, das er in sinnvoller Weise als ein dialogisches Geschehen interpretiert. Die Frage des Verhältnisses von göttlicher und kirchlicher Berufung wird behandelt und die Konsequenz daraus für die Berufswerbung gezogen.

Priesterbild und Priesterbildung ist die Überschrift des nächsten Aufsatzes (157–235).

Hier geht es nicht so sehr um die theologische Grundlegung des geistlichen Amtes, obwohl auch hier kurz auf einige wesentliche Aussagen des Neuen Testamentes zurückgegriffen wird. Es geht vielmehr um „die konkrete Gestalt des kirchlichen Vorsteherdienstes heute" (Abschnittüberschrift, 178). Dabei wird Wert gelegt auf Vielfalt und Mobilität der Formen. Das bezieht sich einmal auf verschiedene Möglichkeiten von Funktionskoppelungen, zum anderen auch auf die unterschiedlichen Möglichkeiten, die sich aus einem haupt- und nebenberuflichen Priestertum ergeben könnten. Dabei wird betont darauf hingewiesen, daß es hier nicht um eine ‚billigere' Art priesterlicher Existenz gehen könne: „Dieses Amt muß ihre ganz christliche Existenz und Spiritualität mitprägen" (183).

Die Vielfalt der Formen priesterlicher Existenz sollte sich nach Meinung des Verfassers auch in der Zulassung Verheirateter zum priesterlichen Dienst äußern. Er tritt für eine Modifikation der Zölibatsgesetzgebung ein und gibt dafür eine Reihe sehr verschiedener Gründe an. Es fragt sich, ob er dabei genügend die soziologische Gesetzmäßigkeit berücksichtigt, nach der eine so schwere Entscheidung kaum von einzelnen (jenen hier postulierten Charismatikern) voll durchgetragen werden kann; es müßte überlegt werden, wie man zu einer Modifikation kommen kann, die aus diesem genannten Grund nicht von vornherein das Todesurteil für den gelebten Zölibat sprechen muß.

Im Blick auf die Versorgung von Teilgemeinden, die als notwendige Substrukturen der heutigen Großgemeinden anzusehen sind, entwickelt K. die Vorstellung nebenamtlich arbeitender Amtsträger, er läßt dabei offen, ob sie Diakone oder Presbyter sein könnten. Gleichzeitig möchte er die Verpflichtung der hauptamtlich tätigen Geistlichen „durchforsten", um sie vor allem mit den Aufgaben zu betrauen, in denen sie ihre seelsorglichen Möglichkeiten am besten verwirklichen können. K. postuliert dann auch den „Vorsteherdienst auf Zeit" (207ff). Ausdrücklich wehrt er sich gegen eine Mißdeutung seines Vorschlages, der darin eine Verletzung der Lehre vom sakramentalen Chrakter sieht.

Hinsichtlich der Amtszeitbegrenzung, der Ermöglichung eines Wechsels von Pfarrstellen wird der Vorschlag vielfache Zustimmung finden. Da wo er ausgedehnt wird auf einen Berufswechsel vor der Altersgrenze, hat er – vom Autor selbst benannten – Widerspruch gefunden. Hier scheint ein spirituelles Problem aufzutauchen. Natürlich kann es sein, daß einer, ohne persönliches Unrecht zu begehen, zu der Überzeugung kommt, daß er diesen Dienst für die Gemeinde nicht mehr tun kann. Es ist richtig, daß ihm geholfen wird, einen neuen Beruf zu finden. Aber kann man daraufhin gleich postulieren, daß eine solche Möglichkeit objektiv gleichrangig neben der anderen stehen solle, diesen Dienst mit dem Willen zur unwiderruflichen Treue auch in dem Sinn zu übernehmen, daß ich ihn auch in der faktischen Ausübung des Berufes erfülle (natürlich unter Einbeziehung aller Möglichkeiten, ausgleichende oder ergänzende Erfahrungen einzubeziehen in Urlaub, speziellen Praktika etc.). Dieser Wille muß nicht ideologisch mißverstanden werden, wie K. befürchtet. Er ist aber für eine Lebensentscheidung, in der ich mich ganz einbringen soll, eine Möglichkeitsbedingung; ich kann nicht gleichzeitig eine endgültige Entscheidung unwiderruflicher Art intendieren und mir die Möglichkeit eines Wechsels offenhalten wollen. Wenn der letztere aufgrund besonderer Umstände, die erkennen lassen, daß der Dienst für die Gemeinde nicht mehr sinnvoll getan werden kann, vollzogen werden muß, so kann er nicht von vornherein als Kalkül meiner eigenen Entscheidung wirksam sein, ohne ihr Gelingen als Totalentscheidung zu gefährden.

Auch hinsichtlich der Bestellung des einzelnen zum Vorsteherdienst hat der Autor neue Vorschläge: es sollten Wege gefunden werden, die Gemeinde in einem höheren Maß als bisher an der Bestimmung des Pfarrers zu beteiligen.

Im folgenden entwickelt K. dann ein Richtbild des Priesters und zieht aus diesen Überlegungen die Konsequenzen für die Priesterbildung.

Das Schema von Zielbild und Bildung daraufhin sollte m. E. ergänzt werden durch die dynamischere Vorstellung von der Einübung in einen Prozeß: Priesterausbildung als die Einübung in die Vollzüge der Seelsorge, weiterhin in einen weitergehenden Prozeß der Integration in die Wirksamkeit des Presbyteriums, die u. a. durch eine dauernde Bemühung um die theoretische Reflexion des eigenen Handelns (Ansatz für die Begründung der Weiterbildung) gekennzeichnet ist. Zu solcher Einübung würde also auch die Voreinstellung auf dauerndes Weiterstudium gehören, wobei sich das bisherige akademische Studium u. a. als eine ‚Initialzündung' für einen lebenslangen Prozeß der Weiterbildung ansehen ließe, nicht das letztere als Annex oder bloße Auffrischung des ersteren.

Überlegungen zur Reform der theologischen Studien bilden den vierten Teil des Buches (236–302). K. geht auch hier von einer Situationsanalyse aus und schließt daran seine Vorschläge an, nicht ohne umsichtig manche wichtige Gesichtspunkte der Entwicklung der theologischen Studien genannt zu haben. Es würde im Rahmen dieser Rezension zu weit führen, die einzelnen Thesen, die z. T. ihren Niederschlag in neuen Studienordnungen gefunden haben, einzeln zu nennen oder gar zu diskutieren. Bei den Überlegungen zur Priestererziehung wird auch nach einem außerseminaristischen Weg zu den Weihen gefragt bzw. nach einer starken zeitlichen Begrenzung der Seminarzeit. Über die Ziele einer solchen Innovation ist man sich schnell einig: Erziehung zu größerer Selbständigkeit, zur Fähigkeit initiativen Handelns, zu einer Synthese von Glauben und Leben. Man hat an einigen Stellen Modelle versucht, die den Vorschlägen Klostermanns teilweise entsprechen. Noch sind zu wenig Erfahrungen gesammelt, um end-

[3] Ich denke hier an den Begriff des ‚konstitutiven Zeichens', den Karl Rahner seinen Überlegungen zur Frage der Meßhäufigkeit zugrundelegt: K. Rahner – A. Häussling, Die vielen Messen und das eine Opfer, Freiburg 1966, 42–44.

gültige Urteile fällen zu können. Es ist jeweils genau zu fragen, ob neue Formen auf ihre Weise das vermitteln, was bislang im und durch das Seminar erreicht wurde.

Hinsichtlich der Spiritualität schien mir der Ort bzw. der Sitz im Leben geistlicher „Übungen" nicht deutlich zu werden; K. schreibt: „Um Übungen geht es hier zunächst überhaupt nicht, wenngleich sie dann dazugenommen werden", wenige Zeilen weiter heißt es: „Es besteht die große Gefahr, daß dann manche im Trubel der täglichen Arbeit immer mehr an geistlichem Leben aufgeben und ungeistlich zu leben beginnen." (298) Wenn man sich fragt, was aufgegeben wird, dann gewinnt man den Eindruck, daß an dieser Stelle die geistlichen Übungen geradezu mit dem geistlichen Leben identifiziert werden. Die zwei hier angeschnittenen Probleme sind äußerst schwierig: Einmal das Durchhalten bestimmter Grundbedingungen für ein „Leben aus dem Geist", die fraglos immer auch in der Einhaltung „geistlicher Übungen" bestehen und das Problem, im Seminar Formen geistlichen Lebens anzubieten, die sich in der Praxis bewähren sollen. Die letztere Frage kann nur zum Teil dadurch überbrückt werden, daß, dem Vorschlag Klostermanns entsprechend, der Spiritual des Seminars auch mit Kaplänen weiterhin Kontakt hat – es kann sich doch nur um Kontakte handeln, die sich aufgrund eines besonderen Charismas dieses Spirituals herausbilden. Es ist nüchtern zu sehen, daß ich in der völlig anderen Lebenssituation des Seminars nicht Vollzüge geistlichen Lebens einüben kann, die dann so in die völlig andere Kaplanssituation nahtlos übernommen werden können. Hier muß man auf die Notwendigkeit einer praxisbegleitenden Aus- und Weiterbildung hinweisen, die ‚vor Ort' den Schwierigkeiten zu steuern hätte, die in den ersten Seelsorgsjahren auftauchen. Subsidiäre Hilfe müßte hier Spiritualität in Verbindung mit einer Aufarbeitung von Berufs- und Lebensproblemen des jungen Geistlichen vermitteln. Losgelöst davon bliebe spirituelles Bemühen dann doch am Ende etwas, was sich in isolierten geistlichen Übungen abspielt. Zudem scheint mir das hier von K. zugrundegelegte Leitbild von Spiritualität zu individualistisch konzipiert zu sein. Es geht nicht primär darum, daß ein einzelner „geistlich lebt", sondern daß er im Kontakt mit anderen, mit den Gliedern seiner Gemeinde, seiner Ausschüsse etc. und von daher seinen Glauben realisiert.

Der Abschnitt E ist der pastoralen Ausbildung der Presbyter nach dem zweiten Vatikanum gewidmet (303–443). Es wird zunächst ein Bericht gegeben über das Zustandekommen des vatikanischen Dekretes zur Priesterausbildung. Sodann wird dieses inhaltlich entfaltet. Der pastorale Charakter der gesamten Ausbildung wird stark herausgestellt. Dabei wird im Hinweis auf die Praktika die Notwendigkeit der Praxisnähe betont. Über die Möglichkeiten eines diakonischen Jahres wird gesprochen und dann auf die besondere Bedeutung der Weiterbildung der Priester hingewiesen. Hier wäre ergänzend auf die Notwendigkeit einer Art „Supervision" in der ersten Zeit hinzuweisen, die wirksamer ein kontrolliertes und auf diese Weise fruchtbares Hineinwachsen in die seelsorglichen Aufgaben garantieren könnte.

Klostermann schließt diese Abschnitte mit dem Aufriß einer praktischen Theologie, der vollständig über das informiert, was in dieser Disziplin vermittelt werden sollte. Das umfangreiche Werk wird beschlossen durch eine vielseitige ergänzende Information über die verschiedenen Schritte, die in den Ländern Europas zur Reform der Priesterausbildung unternommen wurden.

Insgesamt wird im Werk Klostermanns eine umfassende Information geboten über die faktischen Tendenzen und auch die theoretischen Überlegungen im Bereich des angesprochenen Problemkreises. Zugleich ist man mit dezidierten Stellungnahmen konfrontiert, die eigene Entscheidungen herausfordern und begegnet einer Fülle verschiedenster Anregungen.

Paderborn Bernhard Fraling

Pfarrer ohne Ortsgemeinde. Berichte, Analysen und Beratung. – Hrsg. von Yorick Spiegel. Mainz – München: Grünewald-Kaiser 1970 320 S. (Gesellschaft und Theologie, Abt. Praxis der Kirche, 3) Sn. DM 19.80

Neben die fünfbändige Serie „Pfarrer in der Großstadt" (Studien und Materialien, hrsg. v. Dietrich Goldschmitt u. Yorick Spiegel. München 1969ff), die sich ausschließlich mit Berufspraxis und -problematik des heutigen Gemeindepfarrers auseinandersetzt, tritt mit dem vorliegenden Buch eine – nach Umfang und Intention – bescheidenere Darstellung der verschiedenen Sonderpfarrämter in der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Die zunehmende Spezialisierung und Differenzierung im Pfarramt im allgemeinen und die wachsende Zahl der funktionalen Pfarrämter sowie der Sonderpfarrer im besonderen haben diese Bestandsaufnahme schon fast überfällig gemacht, zumal deren Existenz weiter kontrovers bleibt („Flucht oder Neubeginn?", Y. Spiegel im einleitenden Beitrag).

Vier Absichten kennzeichnen das Buch: „Bestandsaufnahme, Information, Publizität und kritische Weiterentwicklung der Sonderpfarrämter" (10). Diese Intentionen fallen bei 22 Autoren, allesamt, vom Hrsg. einmal abgesehen, selbst in den von ihnen beschriebenen Funktionen tätig (gewesen), notwendig unterschiedlich aus. Der Leser erfährt, daß bis zu 30 Proz. aller Pfarrer in Sonderpfarrämtern tätig sind, daß es über 20 verschiedene Spezialpfarrdienste gibt, er wird über deren Bedeutung und Aufgaben informiert, und er kann sich über die tatsächliche Lage, die Ausbildung und Schwierigkeiten sowie über die theoretische (theologische) Begründung orientieren. Die Fülle des Materials und der gebotenen Informationen verbietet es dem Rezensenten, auch Details vorzustellen. Der Übersicht wegen sollen nur noch die Sonderpfarrämter genannt werden, die das Buch beschreibt. Der Bogen spannt sich von Sonderdiensten an Menschen, die noch in der Ausbildung stehen (Berufsschüler, Jugendliche, Studenten, zukünftige kirchliche Mitarbeiter) über Krankenhaus- und Beratungspfarrer, Seelsorger an berufs- und geschlechtsbestimmten Gruppen (Militär-, Gefängnis-, Sozial- und Männerpfarrer, Theologinnen in der Frauenarbeit), Pfarrämter, die die Kirche nach außen vertreten (Öffentlichkeitspfarrer, Rundfunk- und Fernsehbeauftragte, Missionarische Dienste, Missions- und Auslandspfarrer) bis zu Pfarrern in Leitungs- und Verwaltungsaufgaben in Kirche und Diakonischem Werk.

Die Stärke des Buches liegt in seiner berichtenden und analytischen Darstellungsweise; fast unterschiedslos wird umfassend informiert. Nicht mehr so unbesehen kann die beabsichtigte „Publizität" bestätigt werden. Mehr als eine „Gut-Wetter-Werbung" für die Sonderpfarrämter und ein sachtes Aufmerksammachen auf ihre Probleme und Nöte kann die vorliegende Publikation nicht leisten. Dazu bedarf es einer Reihe detaillierterer Veröffentlichungen. Kritisch wird es in der Tat bei der vierten Absicht des Buches, bei der kritischen Weiterentwicklung. Da die Autoren engagiert, d. h. „in eigener Sache" schreiben, können sie wohl eigene und Kollegenerfahrungen einbringen, überbewerten aber manchmal die eigene Tätigkeit (z. B. Heinz Doebert über die Krankenhauspfarrer); es fehlt ihnen die kritische Distanz (nicht dagegen dem einzigen „Außenseiter" Y. Spiegel in dem Beitrag „Pfarrer in der kirchlichen Mittelinstanz"). Die kritische Weiterentwicklung bleibt so, im Ganzen gesehen, im Aufzeigen von Gravamina stecken; eine echte Weiterführung kann und sollte sich erst an diese Veröffentlichung anschließen. Dabei gilt es auf folgende Probleme, die dieses Buch vernachlässigt hat bzw. nicht behandeln wollte, einzugehen:

1. (Theologie des Sonderpfarramtes?) Mit Recht haben nur ein gutes Viertel der Autoren eine eigene theologische Begründung ihres speziellen Pfarramtes geliefert; dort, wo es geschieht, wirkt es zuweilen peinlich: entweder entdeckt man trotz des gegenteiligen Anspruchs keine Theologie (im Beitrag von H. H. Ulrich über Pfarrer in Missionarischen Diensten) oder diese präsentiert sich als gewollt, wie von sehr weit herangezogen (H. Doebert, „Krankenhauspfarrer": „Inhaltlich geschieht dieser therapeutische Dienst durch den Vollzug des Glaubens an die Rechtfertigung durch Jesus Christus" [133]). Eigentlich bedarf es keiner anderen theologischen Begründung als der des Pfarrers im allgemeinen. Doch wenn der Pfarrer seine theologische Position von der Gemeinde bezieht, woher nimmt sie dann der Pfarrer ohne Ortsgemeinde, solange es weiterhin umstritten bleibt, ob diese Pfarrer es wirklich mit Gemeinden zu tun haben?

2. (Begriff „Sonderpfarrer") Den meisten Sonderpfarrern fehlt es nicht am nötigen Selbstbewußtsein, jedoch am notwendigen Selbstverständnis. Eine rein negativ bestimmte Definition „Pfarrer ohne Ortsgemeinde" mag als Übergangslösung dienen, zur Identitätsfindung wird sie wohl wenig beitragen. Dabei steht der Sonderpfarrer stärker als der Ortspfarrer in der Spannung zwischen Bedürfnis und Norm: nicht so sehr ein missionarisches Sendungsbewußtsein, sondern vielmehr die konkreten Bedürfnisse umschreiben Position und Funktion des Sonderpfarrers.

3. (Verhältnis zur Ortsgemeinde) Fast keiner der Autoren unterläßt es, das Verhältnis des jeweiligen Sonderpfarramtes zu den Ortsgemeinden anzugehen. Leider kommt man dabei kaum über einige pragmatische Vorschläge zu Kooperation und gegenseitigem Lernen (etwa Teampfarramt für Großgemeinden) hinaus. Eine Theologie der Gemeinde (bisher fast ausschließlich als Ortsgemeinde, als Parochie verstanden) wird in Zukunft nicht mehr ohne Reflexion über das Verhältnis zu den oft noch als „Paragemeinden" diskriminierten Arbeitsfeldern der Sonderpfarrer geschrieben werden können.

4. (Verhältnis zu den „Laien") Bei nicht wenigen der hier

geschilderten Aufgaben von Sonderpfarrern bleibt es diskussionswürdig, ob es sich tatsächlich um Pfarrer handelt, bzw. handeln muß. Die wachsenden Aufgaben der funktionalen Pfarrämter fordern immer weniger den theologischen Fachmann, sondern vielmehr den Spezialisten in den verschiedensten Humanwissenschaften und den wissenschaftlich ausgebildeten „sozialen Manager", den sog. „Laien" (etwa als Studienleiter an Akademien, als Dozenten, in Familien- und Lebensberatung, in der Öffentlichkeitsarbeit, als kirchlicher Rundfunk- und Fernsehbeauftragter oder als Anstaltsleiter). Selbstverständlich sichern Pfarrer in diesen Stellen einen adäquaten kirchlichen Einfluß, es bleibt aber fraglich, ob diese Pfarrer der Sache, der sie dienen wollen, gerecht werden können ohne ein zeitraubendes Zweitstudium. Je mehr unkonventionelle Aufgaben von Pfarrern übernommen werden, um so mehr werden Kirchenleitungen und Theologen vor die Alternative gestellt, entweder das Pfarramt theologisch und rechtlich neu zu umschreiben oder in den Verruf zu kommen, der Auflösung des Pfarramtes selbst Vorschub zu leisten.

5. (Spannung zwischen gesellschaftlicher Funktion und individueller Seelsorge) Es ist unmöglich, alle Sonderpfarrämter über einen Leisten zu schlagen: je nach Zielsetzung werden sie einmal mehr der gesellschaftlichen Seite (Sozialpfarrer) oder der privaten Seite der Seelsorge (Krankenhaus-, Beratungspfarrer) verpflichtet sein. Dennoch wird die Zukunft der Sonderpfarrämter – aber auch die der Ortsgemeinden – davon abhängen, ob man ihnen, trotz manch berechtigtem individuellen Ansatz, mehr gesellschaftliche und gesellschaftspolitische Funktionen geben wird als dies heute geschieht. Hervorragende Beispiele sind in diesem Buch die Beiträge von Otto Seeber, Berufsschulpfarrer, Reinhard Tietz, Studentenpfarrer und von Günther Schultz, Sozial- und Männerpfarrer. In den genannten Aufsätzen werden, angeregt durch eine vom gesellschaftlichen Kontext inspirierte Theologie, moderne Seelsorgskonzepte und Methoden entwickelt, die „Betreuung" und „Erfassung" nur noch als Fremdworte kennen. Den beiden Beiträgen von Dieter Frettlöh, Pfarrer im Strafvollzug und Hartmut Heinrici, Militärpfarrer hätte man sich etwas mehr gesellschaftspolitisches Bewußtsein und Engagement gewünscht.

Diese kritischen Bermerkungen – mehr im Anschluß als in der Auseinandersetzung vorgetragen – mindern keineswegs den Wert des besprochenen Buches, sondern unterstreichen seine Bedeutung als Grundlage und Anstoß für eine weitere Beschäftigung mit dem „Pfarrer ohne Ortsgemeinde".

Münster Manfred Enkrich

Lange, Ernst (Hrsg.): **Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit.** – Stuttgart: Kreuz 1968. 98 S. (Predigtstudien Beiheft 1) kart. DM 6.80

Das erste Beiheft zu den Predigtstudien ist das Ergebnis einer homiletischen Arbeitstagung. Es besteht aus drei Teilen, einem Referat von Ernst Lange, drei Stellungnahmen zu dem Referat von Hans Dieter Bastian, Henning Schröer und Roman Roessler, sowie aus kürzeren Diskussionsbeiträgen.

In zahlreichen Veröffentlichungen der letzten Jahre wird über die Predigtkrise lamentiert, wodurch die Unsicherheit der Prediger vergrößert wird. Es ist deshalb begrüßenswert, daß E. Lange in seinem Referat versucht, positive Ansätze aufzuzeigen und methodische Hilfen für die Predigt anzubieten.

Nur kurz wird auf „die gegenwärtige Problematik des Predigens" eingegangen (11–19), um dann die eigentliche homiletische Frage nach der „Funktion und der Struktur des homiletischen Aktes" anzugehen (19–32). Sie darf nicht relativiert oder „als bloß technisches Problem abqualifiziert" werden (20); sie ist vielmehr eine eigenständige Frage.

Der homiletische Akt wird bestimmt als „Verständnisbemühung. Gegenstand dieser Bemühung ist die christliche Überlieferung in ihrer Relevanz für die gegenwärtige Situation des Hörers und der Hörergemeinde." (20) Von der Hörersituation werden sowohl entsprechende Vollzugsformen der Verkündigung als auch bestimmte inhaltliche Ausführungen herausgefordert. Die Verkündigung wird „nur scheinbar, vorläufig und ungenau von dem Bibeltext" bestimmt. „Ihre eigentliche Bestimmung ergibt sich vielmehr aus der besonderen homiletischen Situation." (21) Dementsprechend ist die „eigentliche Aufgabe der predigenden Kirche ..., nicht Texte zünftig auszulegen, sondern diese Situation zu klären ..." (23) Gegenüber einer einseitig textorientierten Verkündigung wird mit Recht die Funktion der Situation aufgewertet.

Klärung der Situation „ist mehr als Erhellung. Im Schachspiel etwa erfolgt Klärung der Situation durch einen Zug, der aus einer Bedrohung herausführt, also durch eine reale Veränderung der Situation." (24) Auf die Predigt angewandt folgt daraus: die Predigt hat die Botschaft Jesu und die „Wirklichkeit miteinander zu versprechen, so daß verständlich wird, wie die Christusverheißung auch und gerade diese den Glauben bedrängende Wirklichkeit betrifft, aufbricht, in ihrer Bedeutung für den Glaubenden verändert ..." (25) Das wird dem Prediger jedoch nur gelingen durch eine vorbehaltlose Partizipation an der Situation des Hörers (28f).

Aus dem dargelegten Ansatz werden einige Konsequenzen für das „homiletische Verfahren" abgeleitet (32–43). Zum Schluß werden 6 Thesen zur Aufgabe der Predigthilfe aufgestellt.

Die Ausführungen E. Lange's verdienen Beachtung hinsichtlich des Ansatzes, wie der daraus abgeleiteten Konsequenzen. Sie werden in der Homiletik nicht ohne Wirkung bleiben.

H. D. Bastian beleuchtet die Ausführungen E. Lange's von der Informationstheorie und der Kybernetik her. Er verdeutlicht den Begriff Kommunikation und stellt den Vorgang der Verkündigung kybernetisch dar. Eine schwache Stelle in der Darstellung E. Lange's trifft er, wenn er bemerkt, daß der Begriff Überlieferung zu unkritisch gebraucht wird. So berechtigt und bedenkenswert die Anmerkungen H. D. Bastians sind, es bleibt zu fragen, ob eine einseitige kybernetische Betrachtungsweise nicht zu einer Verkürzung des Verkündigungsgeschehens führen kann.

H. Schröer stellt den Wert und die Funktion der Predigtmeditation für den homiletischen Akt heraus. Dabei entgeht er nicht ganz der Gefahr, die Predigtmeditation zu einbahnig vom Kerygma auf die Situation hin zu betrachten.

R. Roessler versucht die drei Begriffe Situationsbezogenheit, Sprachbemühung und Kommunikation einander zuzuordnen; auf der Seite des Hörers stehend hat der Prediger aus der aktuellen Situation heraus auf das Zeugnis der Schrift zu hören, um es so zu artikulieren, daß es zu einer Kommunikation kommt.

Zum Ganzen ist zu sagen: das Beiheft enthält wertvolle Anregungen. Es gehört zu den Büchern, die jeder Prediger nicht nur lesen, sondern studieren sollte.

Münster Erich Rohner OMI

Rahner, Karl: **Einübung priesterlicher Existenz.** – Freiburg – Basel – Wien: Herder 1970. 304 S. Lw. DM 28.50

Vorliegende Meditationen stammen aus einem „Exerzitienkurs für Weihekandidaten" (6) des Jahres 1961. Sie wollen „Mystagogie" (6) sein, also Hinführung zur Meditation und Selbstbesinnung, Einweisung ins Gebet und ins Leben. Sie folgen bewußt den „großen fundamentalen Betrachtungen der (ignatianischen) Exerzitien"; in der Mitte dieser vierundzwanzig gut untergliederten Betrachtungen stehen sieben Kapitel mit Erwägungen über das Priestertum (Verhältnis von Person und Amt, Obrigkeit, Ordenspriestertum, Menschsein, Anforderungen von heute, Gefahren). Die oftmals theologisch-technische Terminologie (diophysitistisch, unio hypostatica u. ä.) entspricht dem speziellen Publikum. Aber die Sprache ist einfach und – wenn man die Fachausdrücke übersetzt – allgemein zugänglich. Die Eigenart der Betrachtungen liegt dort, wo Rahners spekulativer Ansatz fruchtbar gemacht wird für das konkrete Leben. So wird es niemand verwundern, daß z. B. der ignatianische betende Umgang mit der Hl. Schrift kaum erwähnt wird. Aber was ergäbe sich aus einem Satz wie: „Das konkrete (!) Leben Jesu ist das letzte, nicht mehr von einer höheren Norm aus kritisierbare Gesetz unseres Lebens" (223; 199f)!

Es wäre falsch, diese Mystagogie als theologisches Nachschlagwerk zu benutzen. Schon sprachlich läßt der überarbeitete Text die Spontanität des gesprochenen Wortes durchblicken. (Man hätte die [den] Bearbeiter der Redlichkeit halber erwähnen sollen, wie es Rahner doch in ähnlichen Fällen mit J. B. Metz, H. Vorgrimler, H. Wulf oder K. Lehmann praktizierte). An einigen Stellen gibt es Verständnisschwierigkeiten (17: „Verhältnis thematischer Begrifflichkeit zu Gott getragen"; 158: „weil es real unmöglich war", ist keine grammatikalische Begründung, sondern eine parenthetische Apposition). Andere Aussagen hätte der Autor wohl – trotz des vorkonziliaren Sitzes im Leben – so nicht stehen gelassen. 133: „Im katholischen Priester, der nicht bloß Funktionär, sondern Apostel, Prophet, Gesandter, Werbender, Missionar ist, liegt notwendigerweise eine Tendenz auf das, was im Ordensleben konkret angelegt ... ist." Man tut dem heiligen Thomas eine seltsame Ehre an, wenn man ihn zum „ersten Theologen(!) und Philosophen

des Christentums" erklärt, „der die Kosmozentrik der Antike, des griechischen Geistes, umgekehrt" hat (28f).

Besonders bei der Behandlung des Gehorsams fragt man sich, ob er wirklich dort „eine sehr wesentliche, ja die wesentlichste, die radikalste, übernatürlich aszetische Bedeutung" erhält, „wo die Oberen oder sonst eine kirchliche Obrigkeit relativ zum apostolischen Zweck des Gehorsams gesehen, etwas sehr Problematisches, vielleicht Törichtes, sehr Falsches, sehr Altmodisches befehlen" (146). Ein Gehorsam, der „praktisch-konkret" nur als „Zusammenarbeit für das Reich Gottes" unter einer „Ordnung" und „Leitung" und eingefügt „in einer größeren Teamarbeit" aufgefaßt würde, stände „mindestens in Gefahr ... zu scheitern" (143). Umgekehrt aber wird auch gesagt, „Aszese als Entsagung und Opferung menschlicher Werte zum absoluten Maßstab des ganzen Lebens" zu erheben, sei „nicht christlich, sondern vielleicht buddhistisch" (147); niemand dürfe sagen, „weil der Obere seinen Segen gegeben hat, ist alles in bester Ordnung", sondern nur, „ich habe trotz meines Gehorsams eine absolute Verantwortung vor Gott, die mir die Oberen nicht abnehmen können" (149). Ob beide Aussagereihen negativ zu vermitteln sind, ist fraglich. Es klingt doch schon nach einer „Opera-supererogatoria-Ethik" (207 steht auch die dementsprechende Unterscheidung: „sinnvoll" oder „heroisch"), wenn es heißt: „Wo der Obere sagt: bis hierher und nicht weiter, hat er das Recht, und sein ‚Nein' wird beachtet. Aber darüber hinaus bleibt die Möglichkeit sehr verschiedener Dosierungen ..." (149).

Aber das Systematisieren und Beurteilen geht am *genus litterarium* der Betrachtungen vorbei. Wer schon theologisch hinblicken will, sollte den Text wie ein Tagebuch betrachten, das neben Rahners durchgearbeiteten Schriften läuft. Dann wird er auf zwei Grundeinsichten stoßen, die die Kraft dieses Exerzitienkommentars ausmachen. Einmal ist es die christologische Zentrierung: „Es gibt dann eigentlich nur das eine Grundmysterium, daß der absolute Gott in der Unbezüglichkeit und der Herrlichkeit seines eigenen, in sich selbst gründenden Lebens, derjenige also, der von nichts anderem abhängig ist, dennoch als er selber in das Nichtgöttliche ausgeht" (86f). Höhepunkt ist sein Tod: „Wir können einen solchen Tod nicht sterben, denn für uns ist die Finsternis ... etwas von uns", für den menschgewordenen Gott aber ist er reiner Widerspruch (253). Noch „höher" (soll man sagen tiefer?) reicht „die Qual vor der Sünde selbst"; „denn das Ungeheuerliche dieser Erfahrung in der Sünde, die unmittelbar, geschichtlich greifbar tötet, ist, daß er sie erfährt und sich nicht in eine Zone der eigenen Sicherheit gegen die Sünder zurückziehen kann. Wo man die anderen haßt und verachtet ..., dort hat man noch eine Situation, in der man sich von dieser andrängenden ... Gemeinheit retten kann, aber dies kann Jesus nicht" (241).

Der andere Akzent liegt, wie zu erwarten ist, auf „der echten, radikalen Individualethik des Findens des Willens Gottes" (30). Einerseits geht es hier – in vielen Kapiteln und unter verschiedenen Namen – um die religiöse Erfahrung. „Es gibt wirklich ein unmittelbares, ursprüngliches, noch nicht thematisch und begrifflich gewordenes Verhältnis zu Gott als Grund unserer Existenz" (195); „Geist und Erfahrung (gehen) viel mehr ineinander über, als es in mancher Theorie des religiösen Lebens zur Aussage kommt" (272). „Die Dynamik unserer Transzendenz überhaupt und jene göttliche Dynamis, die die naturale Dynamis ergreift und transzendiert ... sind nicht leicht voneinander abzugrenzen" (272). „Die Exerzitien rechnen mit der Unmittelbarkeit von Schöpfer und Geschöpf" (289).

In dieser „Transzendenzerfahrung" spielt sich dann die Entscheidung ab, „die mit rein rationalen Mitteln und rein objektiv sachhaften, essentiellen Prinzipien nicht mehr erreichbar ist" (200). Zwei Züge gewinnen gegenüber der „existentiellen Logik der Entscheidung" aus dem Jahre 1956 stärkeres Profil. Die Kontingenz und die Zeitlichkeit jeder Entscheidung: „Aber diese absolute Integration aller Momente unserer geistigen Existenz in die Liebe Gottes ... ist etwas, was wir noch niemals vollkommen geleistet haben" (203). Eng damit zusammen hängt die Hinordnung auf das Kreuz: „Dieses selbe Kreuz ist das innerste Existential in unserem Leben" (227). Andere Züge gewinnen von hier her ihre Präzision. Die Indifferenz z. B. als Übergabe „vom Verstandenen an das Unbegreifliche ..." (44), als Prozeß, in dem wir „nie indifferent (sind), wir werden es immer von neuem" (45), als eine Hingabe, die selbst die Kreuzesliebe noch überbietet (vgl. 210). Hierher gehört die geschilderte Gehorsamsauffassung. Auch das überscharf gezeichnete Priesterbild von „Individualapostel im Massenzeitalter", und „Mystagoge einer personalen Frömmigkeit" (164; 166) hat hier seinen Platz.

Theologische Präzision sollte man nicht so sehr suchen; auch nicht in solchen Nebensätzen, in denen Rahner von „häresoiden Strömungen" in der Kirche spricht und dabei auch Autorität und Papst nicht ausschließt (284). Aber einen Zugang zum „Sitz" der Theologie „im Leben" Karl Rahners bieten vorliegende Betrachtungen. Und das ist mehr! Einen Wunsch hätte ich: Ob der Autor nicht auch seine heutige theologische Arbeit ähnlich dringlich und überzeugend zur „Einübung" anbieten kann? Ob dann nicht seine Theologie der „relativen Zukunft" ihn nachsichtiger gegen „die Ideologie des mondo migliore" machen wird (270)? Ob nicht die „Christologie von unten", von denen seine Kurzformeln des Glaubens sprechen, die übersteile Exerzitienerfahrung von Gott-Mensch in einer anderen Landschaft ansiedeln müßte?

München Josef Sudbrack SJ

Ott, Heinrich: **Wirklichkeit und Glaube II:** Der persönliche Gott. – Göttingen/Zürich: Vandenhoek & Ruprecht (1969). 386 S. Lw. DM 42.–

In Abänderung seines ursprünglichen Plans hat H. Ott den zweiten Band seiner auf drei Bände berechneten Überlegungen über „Wirklichkeit und Glaube" nicht mehr einer Person, nämlich Martin Buber gewidmet – in Fortführung des Gesprächs mit Dietrich Bonhoeffer im ersten Band (vgl. Theol. Rev. 64 [1968] 7–9) –, sondern der „Sachfrage" nach dem persönlichen Gott. In der Tat ist damit eine der wichtigsten Fragen angesichts einer vielfach modischen Gott-ist-tot-Theologie aufgeworfen. Ott beantwortet sie von einer Analyse der „Erfahrung des Denkens" her, in der er den dialektischen Charakter des Denkens herausstellt, um über eine genauere Bestimmung „personaler Denkformen" zum „Glauben als Entdeckung Gottes" zu führen. In mehreren Schritten untersucht er die Strukturen des Glaubens, um danach im Rückgriff auf den transzendentalen Ansatz, wie Karl Rahner ihn vorgelegt hat, zu Überlegungen über das Gebet und die „Existenz vor dem dreieinigen Gott" vorzustoßen. Die Darstellung Otts orientiert sich vielfach an Bonhoeffer, an Buber, vor allem aber an Heidegger. In theologisch entscheidendem Zusammenhang findet sich ein Rückgriff auf Rahners Theologie, die Ott in einer existentialen Interpretation weiterzuführen sucht, sowie auf Gerhard Ebeling.

Das Buch wird dem „zu-sagen", der bereit und in der Lage ist, sich auf den Ansatz Otts einzulassen, nämlich auf die Aufweisbarkeit einer „‚transzendentalen' Erfahrung" (144). Wer dazu nicht in der Lage ist, wird die Aussage einfach nicht verstehen können: „Gottes Wort, gesprochen von Gott selbst durch die Vermittlung von Menschen, erzeugt jene integrierende, transzendentale Erfahrung des Glaubens" (151). Was ist, um ein Wort Bonhoeffers abzuwandeln, wenn es eines Tages deutlich wird, daß nicht nur das religiöse Apriori, sondern auch der transzendentale Ansatz selbst in einer existentialen Interpretation „eine geschichtlich bedingte und vergängliche Ausdrucksform des Menschen gewesen ist" und die Menschen auch in dieser Hinsicht „religionslos" werden (Widerstand und Ergebung, 178f)? Diese Frage stellt sich anläßlich des Buches von Ott mit äußerster Dringlichkeit.

Münster Ernst Feil

Personennachrichten

Folgende Professoren wurden an den Kath.-Theol. Fachbereich der Universität Augsburg berufen:

3. 11. 1970 – a. o. Prof. Dr. Walter Brandmüller
Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit
15. 10. 1970 – o. Prof. Dr. Eugen Fischer
Lehrstuhl für Kirchenrecht
24. 5. 1971 – o. Prof. Dr. Joseph Fischer
Lehrstuhl für Alte Kirchengeschichte und Patrologie
19. 4. 1971 – o. Prof. Dr. Rudolf Kilian
Lehrstuhl für Exegese des Alten Testaments
15. 10. 1970 – Prof. Dr. Hermann Lais
Lehrstuhl für Dogmatik
15. 10. 1970 – Prof. Dr. Engelbert Neuhäusler
Lehrstuhl für Exegese des Neuen Testaments
24. 5. 1971 – o. Prof. Dr. Fritz Rauh
Lehrstuhl für Grenzfragen der Theologie und der Naturwissenschaften
21. 6. 1971 – o. Prof. Dr. Anton Rauscher
Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit der Institute und Seminare des Fachbereichs Kath. Theologie der Universität Münster

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

I. Allgemeines

Das Mandat der Theologie und die Zukunft des Glaubens. Sechs Aspekte zur Gottesfrage. Mit Beitr. von Helmut Angermeyer [u. a.] Hrsg. von Georg F. Vicedom. (Wilhelm **Andersen** zum 60. Geburtstag.) – Mchn: Claudius Verl. (1971). 220 S.; kart. DM 14,–.

Miscelánea Manuel **Cuervo López.** Homenaje de antiguos alumnos. Dirige: Horacio Santiago-Otero, Rafael Silva Costoyas. – Salamanca: (Universidad Pontificia) 1970. 574 p.; pes 395; p. 11–16: Santiago-Otero, Horacio: Bibliografía (del Padre Manuel Cuervo).

Glaube als Verpflichtung. Horizontale und vertikale Struktur des christlichen Glaubens. Hrsg. von Eugen Biser u. Paulus G. Wacker in Verb. mit Heinrich Döring [u. a.] (Josef **Hasenfuß** zum 70. Geburtstag...). – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1971. 189 S.; kart. DM 12,–; S. 173–189: Bibliographie der Veröffentlichungen von Josef Hasenfuß.

Nicolò **Cusano** agli inizi del mondo moderno. Atti del Congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano. Bressanone, 6–10 settembre 1964. – Firenze: Sansoni (1970). XXIII, 547 p. = Facoltà di Magistero dell' Università di Padova XII.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Jalones de la historia de la salvación en el Antiguo y Nuevo Testamento. XXVI Semana bíblica española. Coloquio bíblico internacional ‹Madrid, 6–11 Sept. 1965› I. II. – Madr: (Consejo sup. de Invest. Cient.) 1969. XVII, 466 p.; 357 p. = Consejo superior de Investigac. Científicas. Patronato "Menéndez Pelayo". Instituto "Francisco Suárez"; pes 850,–.

Brox, Norbert: Heilige Schrift und Geschichtlichkeit. – Geschichtlichkeit der Theologie, Sa/Mchn 1970, 41–52; S. 52–62: Diskussion.

Verduin, Leonard: Somewhat less than God. The biblical view of man. – GrR: Eerdmans 1970. 168 p.; $ 2,95.

Dacquino, Pietro: **Peccato originale** e redenzione secondo la Bibbia. La nostra misteriosa solidarietà con il primo e il secondo Adamo. – To-Leumann: Elle Di Ci (1970). 292 p.; Lire 1600.

Lyonnet, Stanislas – Léopold Sabourin: Sin, redemption, and sacrifice. A biblical and patristic study. – R: Biblical Institute Pr. 1970. XVI, 351 p. = AnBibl XLVIII; Lire 3900.

2. Altes Testament

Andersen, Francis I.: The Hebrew verbless clause in the **Pentateuch**. – Nashv/NY: Abingdon Pr. (1970). 128 p. = JBL. Monograph series XIV; $ 3,–.

Grelot, Pierre: Die Ursünde neu gesehen. Zur Interpretation von **Genesis 3** (Réflexions sur le problème du péché originel, dt.) – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1970). 131 S. = Offene Fragen.

Redford, Donald B.: A study of the biblical story of **Joseph ‹Genesis 37–50›**. – Leid: Brill 1970. XIII, 290 p. = SupplVT XX; Lw. hfl 56,–.

Laaf, Peter: Die **Pascha-Feier** Israels. Eine literarkritische und überlieferungsgeschichtliche Studie. – Bo: Hanstein 1970. XXVI, 187 S. = BBB XXXVI; kart. DM 32,80 [Diss., Bonn]

Schmidt, Werner H.: Das **erste Gebot.** Seine Bedeutung für das Alte Testament. – Mchn: Kaiser Verl. (1970). 55 S. = Theologische Existenz heute CLXV; kart. DM 5,–.

Paul, Shalom M.: Studies in the **Book of Covenant** in the light of cuneiform and biblical law. – Leid: Brill 1970. XII, 149 p. = SupplVT XVIII; Lw. hfl 56,–.

Carillo Alday, Salvador: El Cántico de Moisés ‹**Dt 32**›. – Madr: Consejo Sup. de Invest. Cient. Inst. "Francisco Suárez" 1970. XVIII, 166 p. = Bibliotheca Hispana biblica III; pes 200,–.

Kellermann, Diether: Die Priesterschrift von **Numeri 1, 1** bis **10, 10** literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht. – B: de Gruyter 1970. VI, 168 S. = ZAW, Beih. CXX; Lw. DM 48,– [Diss., Tübingen. Überarb.]

Yonick, Stephen, OFM: Rejection of Saul as king of Israel. According to **1 Sm 15**: Stylistic study in theology. – Jer: Franciscan Printing Pr. 1970. 68 p.

Stuhlmueller, Carroll, OP: Creative redemption in Deutero-Isaiah ‹**Is 40–55**›. – R: Biblical Institute Pr. 1970. XII, 300 p. = AnBibl XLIII; Lire 4500.

Nicholson, E[rnest] W.: Preaching to the exiles. A study of the prose tradition in the book of **Jeremiah**. – Oxf: Blackwell (1970). 154 p.; cloth sh 36.

Dahood, Mitchell, SJ: **Psalms.** III: **101–150.** Introduction, translation, and notes with an appendix: The Grammar of the Psalter. – Garden City: Doubleday 1970. LIV, 490 p. = The Anchor Bible XVII A.

Chouraqui, A.: **Le cantique des cantiques.** Suivi des psaumes. Trad. et présentés. – P: Pr. Univ. de France 1970. 364 p.; F 38,–.

Glasser, Étienne: Le procès du bonheur par **Qohelet.** – P: Éd. du Cerf 1970. 218 p. = Lectio divina LXI; F 24,–.

Gorssen, L.: Breuk tussen God en mens. Onderzoek naar de samenhang en de originaliteit van de hoofdthema's uit het boek "Prediker". – (Brug:) Desclée [&] de Brouwer 1970. 206 blz.; BF 330.

Reese, James M., OSFS: Hellenistic influence on the **Book of Wisdom** and its consequence. – R: Biblical Institute Pr. 1970. VIII, 197 p. = AnBibl XLI; Lire 3000.

Haran, Menahem: Biblical research in Hebrew. A discussion of its character and trends. Lecture delivered November 5, 1968 at the inauguration of the Yehezkel Kaufmann chair of Bible studies. – Jer: The Magnes Press, The Hebrew University 1970. 31 p.

Kaufmann, Yehezkel: Connaître la Bible. (Traduit par Liliane Touboul et Claude Duvernoy.) – P: Pr. Univ. de France 1970. 400 p. = "Sinaï". Collection des Sources d'Israël; F 32,–.

García Cordero, Maximiliano, OP: **Teología** de la Biblia. Tomo I: Antiguo Testamento. – Madr: Ed. Católica 1970. XIX, 743 p. = Biblioteca de autores cristianos CCCVII; pes 210.

Derousseaux, Louis: La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament. Royauté, alliance, sagesse dans les royaumes d'Israël et de Juda. Recherches d'exégèse et d'histoire sur la racine yârê. – P: Ed. du Cerf (1970). XXIII, 396 p. = Lectio divina LXIII; F 69,–.

Stolz, Fritz: Strukturen und Figuren im **Kult** von **Jerusalem.** Studien zur altorientalischen, vor- und frühisraelitischen Religion. – B: de Gruyter 1970. XI, 235 S. = ZAW, Beih. CXVIII; Lw. DM 58,– [Diss., Zürich]

Westermann, Claus: Der **Frieden** ‹Shalom› im Alten Testament. – Studien zur Friedensforschung. Bd I, Stu (1970), 144–177.

Cancik, Hubert: Mythische und historische Wahrheit. Interpretationen zu Texten der hethitischen, biblischen und griechischen **Historiographie.** – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1970). 133 S. = Stuttgarter Bibelstudien XLVIII; kart. DM 11,80.

Harrison, R. K.: Old Testament times. Picture editing, drawings and maps by Cornelius Lambregtse. – GrR: Eerdmans 1970. XVI, 357 p., 119 ill., 3 maps; $ 6,95.

Rainey, Anson F.: **El Amarna** tablets 359–379. Supplement to J. A. Knudtzon, Die El Amarna-Tafeln. – Kev: Butzon & Bercker; Neuk: Neukirchener Verl. 1970. VIII, 107 S. = Alter Orient und Altes Testament VIII; DM 38,–.

Ackroyd, Peter R.: Israel under Babylon and Persia. – (Lo:) Oxford Univ. Pr. 1970. XVI, 374 p. = New Clarendon Bible series; cloth sh 30.

Corbo, Virgilio, OFM – Loffreda, Stanislao, OFM – Spijkerman, Augusto, OFM: La **sinagoga di Cafarnao** dopo gli scavi del 1969. – Jer: Tipografia dei PP. Francescani 1970. 140 p., 25, 12 fig., 1 tav. = Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum. Collectio minor IX; $ 2,–.

Fast, H.: The **Jews.** The story of the people. – Lo: Cassel 1970. 352 p.

Neusner, J[acob]: A history of the Jews in Babylonia. Part V: Later Sasanian times. With an appendix by B. A. Levine on *The language of the magical bowls* and a cumulative index to parts I–V. – Leid: Brill 1970. XXIV, 462 p., 4 tabl., 3 maps = Studia post-biblica XV; Lw. hfl 64,–.

The formation of the **Babylonian Talmud.** Studies in the achievements of late nineteenth and twentieth century historical and literary-critical research. Edited by J[acob] Neusner. – Leid: Brill 1970. 199 p. = Studia post-biblica XVII; Lw. hfl 36,–.

3. Neues Testament

Delling, Gerhard: Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum. Gesammelte Aufsätze 1950–1968. Hrsg. von Ferdinand Hahn, Traugott Holtz, Nikolaus Walter. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 463 S.; Lw. DM 65,–.

Schlier, Heinrich: Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge. III. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1971). 319 S.; Lw. DM 40,–.

Stramare, Tarcisio, OSJ: Matteo divorzista? – Div XV, 1971, 213–235.

Zarella, Pietro, OFMCap: L'entrata di Gesù in Gerusalemme nella redazione di **Matteo** ‹21, 1–17›. – SC XCVIII, 1970, 89–112.

Achtemeier, Paul J.: Toward the isolation of pre-Markian miracle catenae. – JBL LXXXIX, 1970, 265–291.

Strecker, Georg: Die Makarismen der Bergpredigt. – NTSt XVII, 3, 1971, 255–275.

Lohfink, Gerhard: Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei **Lukas.** – Mchn: Kösel-Verl. 1971. 314 S. = Studien zum Alten und Neuen Testament XXVI; kart. DM 75,– [Diss., Würzburg]

Hill, David: The rejection of Jesus at Nazareth ‹Luke IV 16–30›. – NovT XIII, 1971, 161–180.

Malatesta, Edward: The literary structure of John 17. ‹Two folding charts.› – Bibl LII, 1971, 190–214.

O'Neill, J. C.: The theology of Acts in its historical setting. 2nd ed. revised and supplemented. – Lo: SPCK 1970. XIII, 194 p.; sh 50.

Feuillet, André: Loi ancienne et morale chrétienne d'après l'Epître aux **Romains.** – NRTh, A. CII = T. XCII, 1970, 785–805.

Bruner, Frederick Dale: A theology of the Holy Spirit: The pentecostal experience and the New Testament witness. – GrR: Eerdmans 1970. 390 p.; $ 8,95.

Jörns, Klaus-Peter: Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der **Johannes**offenbarung. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1971). 206 S. = Studien zum Neuen Testament V; Lw. DM 44,– [Diss., Göttingen]

Unnik, W. C. van: "Worthy is the lamb". The background of Apoc 5. – Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux, (Gembloux 1970), 445–461.

Ohlig, Karl-Heinz: Woher nimmt die Bibel ihre Autorität? Zum Verhältnis von Schriftkanon, Kirche und Jesus. – Düs: Patmos-Verl. (1970). 223 S. = Patmos-Paperback; kart. DM 16,80. [Diss., Münster. Teildr.]

Miegge, Giovanni: Il **Sermone** sul **Monte.** Commentario esegetico. Revisione, note e bibliografia a cura di Bruno Corsani. – Tor: Claudiana 1970. 284 p. = Collana della facoltà valdese di teologia X.

Suggs, M. Jack: Wisdom, christology, and law in Matthew's gospel. – Cambr/Mass.: Harvard Univ. Pr. 1970. 132 p.; $ 6,–.

Marshall, I. Howard: **Luke**: historian and theologian. – (Exeter:) Paternoster Pr. (1970). 238 p.; £ 1.75.

Stemberger, Günter: La symbolique du bien et du mal selon saint **Jean**. – P: Ed. du Seuil (1970). 273 p. = Parole de Dieu; F 24,–.

Schnackenburg, Rudolf: Der Jünger, den Jesus liebte. – Evang.-kathol. Kommentar zum Neuen Testament. Vorarbeiten II, (Eins/Zü/Köln, Neukirchen 1970), 97–117.

Casabó Suqué, José Maria, SJ: La teología moral en san Juan. – Madr: Fax (1970). LXXIX, 525 p. = Actualidad bíblica. La palabra y el espíritu XIV; pes 500,–.

Fee, Gordon D.: The use of the definite article with personal names in the gospel of John. – NTS XVII, 1971, 168–183.

Monaghan, Forbes J., SJ: Reflections on the synoptic gospels and their special design. – Staten Island, N. Y.: Alba House (1970). XVII, 204 p.; $ 4,95.

Hiers, Richard H.: The **kingdom** of God in the synoptic tradition. – Gainesville: Univ. of Florida Pr. 1970. 107 p. = University of Florida. Humanities monograph XXXIII; $ 2,–.

Capdevila i Montaner, Vicenç-Maria: Reflexió teològica sobre el problema de la fe a l'Evangeli i a les cartes de sant Pau. – AST XLII, 1969, Barc 1970, 5–75.

Gibbs, John G.: Creation and redemption. A study in Pauline theology. – Leid: Brill 1971. XII, 183 p. = Supplement to Novum Testamentum XXVI; hfl 48,–.

Giblin, Charles Homer, SJ: In hope of God's glory. Pauline theological perspectives. – NY: Herder and Herder 1970. XV, 424 p.; $ 13,50.

Trilling, Wolfgang: Zum **Petrus**amt im Neuen Testament. Traditionsgeschichtliche Überlegungen anhand von Matthäus, 1 Petrus u. Johannes. – ThQ CLI, 1971, 110–133.

Berger, Klaus: Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel. – NTS XVII, 4, 1971, 391–425.

Dunn, James D. G.: Baptism in the Holy Spirit. A re-examination of the New Testament teaching on the gift of the Spirit in relation to Pentecostalism today. – Lo: SCM Pr. (1970). VII, 248 p. = Studies in biblical theology II, 15; sh 50.

Alfaro, Juan, SJ: La gracia de Cristo y del cristiano en el Nuevo Testamento. – Gr LII, 1971, 27–63; p. 63–64: Summary: The grace of Christ and of the christian in the New Testament.

Gnilka, Joachim: Strukturen der Kirche nach dem Neuen Testament. – Die Kirche im Wandel der Gesellschaft, Wü (1970), 30–40; S. 258–272: Thüsing, Wilhelm: Die Botschaft des Neuen Testaments – Hemmnis oder Triebkraft der gesellschaftlichen Entwicklung?

Müller, Karlheinz: Methodische Voraussetzungen für einen sachgemäßen Umgang des Neutestamentlers mit den Qumranhandschriften. – Einführung in die Methoden der biblischen Exegese, (Wü, Innsbr-Mchn 1971), 261–302; ~ S. 303–310: Die Handschriften und Editionen der außerbiblischen Qumranliteratur.

Gero, Stephen: The infancy gospel of **Thomas**. A study of the textual and literary problems. – NovT LIII, 1971, 46–80.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Flückiger, Felix: Theologie der Geschichte. Die biblische Rede von Gott und die neuere Geschichtstheologie. – Wupp: Theol. Verl. Brockhaus (1970). 208 S.; kart. DM 16,80.

Rohlfes, Joachim: Kategorien des Geschichtsunterrichts. – GWissUnt XXII, 1971, 474–494.

Pelikan, Jaroslav: Historical theology. Continuity and change in christian doctrine. – Lo: Hutchinson 1971. XXIII, 228 p.; £ 4,–.

Trisco, Robert: Religious history at the thirteenth international congress of historical sciences. – CHR LVI, 1971, 649–660.

Meylan, Henri: L'historien et son métier. – RThPh XXI, 1971, 129–137.

Frank, Suso, OFM: Die Erforschung der Anfänge des Mönchtums und die Frage der Hermeneutik. – FStudien LIII, 1971, 28–44.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Lecler, Joseph, SJ: Bulletin d'histoire des doctrines ecclésiologiques. – RSR LIX, 1971, 289–305.

Die Handschriften der Badischen Landesbibliothek in **Karlsruhe**. Bd V: Die Reichenauer Handschriften. Bd 1: Die Pergamenthandschriften. Beschrieben und erläutert von Alfred Holder. Neudruck mit bibliographischen Nachträgen. – Wiesb: Harrassowitz 1971. XIII, 713 S.

Handbuch der Dogmengeschichte. Bd. I, 1 a: Offenbarung. Von der Schrift bis zum Ausgang der Scholastik. Von Michael Seybold mit Pierre-Réginald Cren, Ulrich Horst, Alexander Sand, Peter Stockmeier. Bd I, 2 b: Gössmann, Elisabeth: Glaube und Gotteserkenntnis im Mittelalter. Bd III, 3 c: Congar, Yves M.-J.: Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma. Bd III, 3 d: Congar, Yves M.-J.: Die Lehre von der Kirche. Vom abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1971. 152 S.; 130 S.; 192 S.; 127 S.; kart. DM 56,–, 46,–, 62,–, 42,–.

Mendoza Ruiz, Fernando: El pecado original en la homilía sobre la Pascua de **Melitón** de **Sardes**. – El pecado original. XXIX semana española de teología ‹Madrid, 15–19 sept. 1969›, Madr 1970, 127–140; p. 141–159: Argal Echarri, Miguel Angel: El lavatorio de los pies y el pecado original en san **Ambrosio**; p. 161–191: Vives Solé, José, SJ: El pecado original en san **Gregorio** de **Nisa**; p. 193–213: Morán Fernández, José, OSA: Presupuestos filosóficos del pecado original en san **Agustín**; p. 233–258: Turrado Turrado, Argimiro, OSA: **Lutero** intérprete de la doctrina de s. Agustín sobre el pecado original; p. 259–293: Fernández García, Domiciano, CMF: Doctrina del **Concilio** de **Trento** sobre el pecado original; p. 357–396: Alonso Antona, Joaquín Ma., CMF: **Schoonenberg** y su teoría del pecado original; p. 397–424: Gómez López, José: El pecado original en el catecismo holandés y en el credo del pueblo de Dios de Pablo VI.

Lanne, Jacques-Emmanuel: L'origine des **synodes**. – ThZ XXVII, 1971, 201–222.

Councils and assemblies. Papers read at the eighth Summer Meeting and the ninth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society. Ed. by G. J. Cuming and Derek Baker. – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1971. XIV, 359 p. = Studies in church history VII; £ 5,–.

Congar, Yves: La collégialité de l'épiscopat et la primauté de l'évêque de Rome dans l'histoire. – Angelicum XLVII, 1970, 403–427.

3. Alte Kirchengeschichte

La Bible et les Pères. Colloque de Strasbourg ‹1er – 3 octobre 1969›. – P: Pr. Univ. de France 1971. 280 p. = Bibliothèque des Centres d'études supérieures spécialisés. Travaux du Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg; F 50,–.

Barbel, Joseph: Geschichte der frühchristlichen griechischen und lateinischen Literatur. Geschichte der altchristl. griech. u. latein. Literatur. – Aschffbg: Pattloch (1969). 252 S.; 211 S. = Der Christ in der Welt XIV, 1 a/b; 1 c/d; kart. DM 9,–; DM 9,–.

Daniélou, Jean: Bulletin d'histoire des origines chrétiennes. – RSR LIX, 1971, 37–74.

Werner, Robert: Über Begriff und Sinn der Geschichte des Altertums. – GWissUnt XXII, 1971, 322–339.

Meersseman, Gilles Gerard, OP: L'insegnamento della storia ecclesiastica nel quadro delle discipline teologiche. – Problemi di storia della Chiesa. La Chiesa antica-sec. II–IV, (Mil 1970), 1–12; p. 13–31: Polverini, Leandro: Società antica e cristianesimo; p. 33–53: Sordi, Marta: Impero romana e cristianesimo; p. 55–83: Colson, Jean: L'organisation ecclésiastique aux deux premiers siècles de l'Église.

Frank, Karl Suso: Vita apostolica. Ansätze zur apostolischen Lebensform in der alten Kirche. – ZKG LXXXII, 1971, 145–166.

Aubineau, Michel: Dossier patristique sur Jean XIX, 23–24: la tunique sans couture du Christ. – La Bible et les Pères. Colloque de Strasbourg ‹1er – 3 octobre 1969›, P (1971), 9–50; p. 51–65: Barthélemy, Dominique: **Eusèbe**, la Septante et «les autres»; p. 67–78: Leroux, Jean-Marie: Relativité et transcendance du texte biblique d'après **Jean Chrysostome**; p. 79–96: Frede, Hermann Josef: Bibelzitate bei Kirchenvätern. Beobachtungen bei der Herausgabe der «Vetus Latina».

Frank, Isidor: Der Sinn der Kanonbildung. Eine historisch-theologische Untersuchung der Zeit vom 1. Clemensbrief bis Irenäus von Lyon. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1971. 224 S. = Freiburger theologische Studien XC; kart. DM 30,– [Diss., Freiburg/B]

Schendel, Eckhard: Herrschaft und Unterwerfung Christi. 1. Korinther 15, 24–28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts. – Tü: Mohr 1971. IX, 227 S. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese XII; brosch. DM 37,– [Diss., Bonn]

Neger, Avraham: Inscriptions hébraïques, grecques et latines de Césarée Maritione. ‹Planches I–IX›. – RB LXXVIII, 1971, 247–263.

Robillard, Edmond, OP: L'**épître** de **Barnabé**: trois époques, trois théologies, trois rédacteurs. – RB LXXVIII, 1971, 184–209.

Petzke, G.: Die Traditionen über **Apollonius** von **Tyana** und das Neue Testament. – Leid: Brill 1970. XII, 264 S. = Studia ad corpus hellenisticum Novi Testamenti I; hfl 56,–.

Rudolph, Kurt: **Gnosis** und Gnostizismus, ein Forschungsbericht. – ThRu XXXIV, 1969, 121–175. 181–231. 358–361; XXXVI, 1971, 1–61. 89–124.

Die Gnosis. Bd II: Koptische und mandäische Quellen. Eingeleitet, übers. und erläutert von Martin Krause und Kurt Rudolph, mit Registern zu Bd I und II versehen und hrsg. von Werner Foerster. – Zü u. Stu: Artemis Verl. (1971). 500 S. = Die Bibliothek der alten Welt. Reihe Antike und Christentum; Sfr 58,–.

Ullmann, Wolfgang: Gnostische und politische Häresie bei **Celsus**. – Theologische Versuche. Bd II, B [1970], 153–172.

Borsch, Frederick Houk: The christian and gnostic Son of Man. – Lo: SCM Pr. (1970). 130 p. = Studies in biblical theology II, 14.

Gunther, J. J.: Syrian christian dualism. – VigChr XXV, 1971, 81–93.

Vignolo, Roberto: Storia della salvezza nel Peri Pascha di **Melitone** di **Sardi**. – SC XCIX, 1971, 3–26.

Orbe, Antonio, SJ: San **Ireneo** y la parábola de los obreros de la viña: Mt. 20, 1–16. – EE XLVI, 1971, 35–62. 183–206.

Rousseau, Adelin, OCSO: La doctrine de saint Irénée sur la préexistence du Fils de Dieu dans Dém. 43. – Muséon LXXXIX, 1971, 5–42.

Diercks, G. F.: Some critical notes on **Novatian**'s De bono pudicitiae and the Anonymous Ad Novatianum. – VigChr XXV, 1971, 121–130.

Eijk, A. H. C van: The Gospel of Philip and **Clement** of **Alexandria**. – VigChr XXV, 1971, 94–120.

Broudéhoux, J(ean)-P(aul): Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie. – P: Beauchesne (1970). 238 p. = Théologie historique XI; F 34,50.

Floyd, W. E. G(regory): Clement of Alexandria's treatment of the problem of evil. – (Lo:) Oxford Univ. Pr. 1971. XXIII, 107 p. = Oxford theological monographs; £ 2,10.

Michaélidès, Dimitri: Sacramentum chez **Tertullien**. – P: Études Augustiniennes 1970. 388 p.; F 72,–.

Farina, Raffaello: Bibliografia **Origeniana 1960–1970**. – Sales XXXII, 1970, 619–702.

Rius-Camps, J.: El dinamísmo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes. – R: Pont. Institutum Orientalium Studiorum 1970. XVI, 512 p. = Orientalia christiana analecta CXXVIII.

Trevijano Etcheverría, Ramón: La didaskalía de Orígenes: caracteres de su doctrina. – ScriptVict XVIII, 1971, 5–34. 121–154.

Fahey, Michael Andrew, SJ: **Cyprian** and the Bible: a study in third-century exegesis. – Tü: Mohr 1971. V, 696 p. = Beiträge zur Ge-

schichte der biblischen Hermeneutik IX; brosch. DM 48,– [Diss., Tübingen]

Lascaris, A. F., OP: The «monastic» ecclesiology of the **Byzantine** church. – Communio III, 1970, 145–174.

Gastaldi, Néstor J.: **Hilario** de **Poitiers**. Exégeta del Salterio. Un estudio de su exégesis en los comentarios sobre los Salmos. – P: Beauchesne; Rosario: Apis 1969. 300 p. = Eglise nouvelle. Eglise ancienne. Institut Catholique de Paris. Thèses et travaux de la faculté de théologie. Série patristique I; F 26,–.

Bellini, Enzo: La Chiesa nel mistero della salvezza in san **Gregorio Nazianzeno**. – Venegono Inferiore: La Scuola Cattolica 1970. 111 p.

Jansma, T.: Narsai's dubbele erfenis. Enkele opmerkingen over de invloed van **Theodorus** van **Mopsueste** en van **Efraim** de **Syriër**. – NAkG LI, 1970, 1–15.

La Bonnardière, A.-M.: Les *Enarrationes in Psalmos* prêchées par saint **Augustin** à l'occasion de fêtes de martyrs. – Recherches Augustiniennes VII, 1971, 73–104.

Philips, G(erard): Saint Augustin a-t-il connu une «grâce créée»? – EThL XLVII, 1971, 97–116.

Vela, Luis, SJ: La incorporación a la Iglesia por el bautismo en San Agustín. – EE XLVI, 1971, 169–182; p. 207–231: Pegueroles, Juan, SJ: La libertad y la gracia en san Agustín.

Alonso del Campo, Urbano, OP: La conversión del corazón. Valoración analítica de la experiencia de San Agustín en el jardín de Milán. – Angelicum XLVIII, 1971, 139–170.

García, Roberto: El primado romano y la colegialidad episcopal en la controversia nestoriana. – Studium XI, 1971, 21–63.

Mandac, Marijan: L'union christologique dans les œuvres de **Théodoret** antérieures au concile d'Ephèse. – EThL XLVII, 1971, 64–96.

Liébaert, J.: L'évolution de la christologie de saint **Cyrille** d'**Alexandrie** à partir de la controverse nestorienne. – MSR XXVII, 1970, 27–48.

Blum, Wilhelm: Das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen nach **Salvian** von **Marseille**. – MThZ XXI, 1970, 327–341.

Diesner, Hans-Joachim: Kirche, Papsttum und Zeitgeschichte bei **Isidor** von **Sevilla**. – ThLZ XCVI, 1971, Sp. 81–90.

4. Mittelalter und Neuzeit

Pauly, Ferdinand: Siedlung und Pfarrorganisation im alten Erzbistum Trier. (Bd VIII:) Das Landkapitel **Mersch**. – Trier: Bistumsarchiv 1970. 237 S., 3 Ktn.-Beil. = Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier XXI; kart. DM 30,–.

Bach, Hedwig: **Bernhard** von **Clairvaux** und Martin **Luther**. – ErbAuftr XLVI, 1970, 347–351. 453–459; XLVII, 1971, 36–43. 121–125. 193–196.

Radler, Leonhard: Sühnekreuze, -bildstöcke, -kapellen und -kirchen im Kreise **Schweidnitz**. – ArSKG XXIX, 1971, 223–237.

5. Mittelalter

Repertorium fontium historiae medii aevi. Primum ab Augusto Potthast digestum, nunc cura collegii historicorum e pluribus nationibus emendatum et auctum. III: **Fontes**: **C**. – R: Istituto storico italiano per il medio evo 1970. XIX, 679 p. = Istituto storico per il medio evo. Unione internazionale degli istituti di archeologia, storia e storia dell' arte di Roma; Lire 22 500.

Schramm, Percy Ernst: Literaturbericht: Mittelalter. – GWissUnt XXII, 1971, 308–320. 367–384.

Ruello, Francis: Bulletin d'histoire des idées médiévales. – RSR LIX, 1971, 237–261.

Andersson-Schmitt, Margarete: **Manuscripta mediaevalia Upsaliensia**: Übersicht über die C-Sammlung der Universitätsbibliothek Uppsala. – Uppsala: Universitetsbiblioteket 1970. 158 S. = Acta bibliothecae R. universitatis Upsaliensis XVI; skr 45,–.

Chaney, William A[lbert]: The cult of **kingship** in **Anglo-Saxon England**. The transition from paganism to christianity. – (Manch:) Manch. Univ. Pr. (1970). IX, 276 p.; £ 2,75.

Nonn, Ulrich: Das Bild Karl **Martells** in den lateinischen Quellen vornehmlich des 8. und 9. Jahrhunderts. – FMSt IV, 1970, 70–137.

Dvornik, Francis: Byzantine missions among the Slavs. SS. **Constantine-Cyril** and **Methodius**. – New Brunswick/NJ: Rutgers Univ. Pr. (1970). XVIII, 484 p., 2 maps, 2 pl., 19 phot. = Rutgers Byzantine series; $ 12,–.

Palazzini, Pietro: Un avvenimento da ricordare. Il decreto del Concilio Romano del **1059** sull'elezione del Papa. – Div XV, 1971, 99–115.

Hartmann, Wilfried: **Manegold** von **Lauterbach** und die Anfänge der Frühscholastik. – DA XXVI, 1970, 47–149.

Richter, M.: Canterbury's primacy in Wales and the first stage of bishop Bernard's opposition. – JEH XXII, 1971, 177–189.

Ioannis de Forda: Super extremam partem Cantici Canticorum. Sermones CXX. (I: Sermones I–LXIX.) Ediderunt Edmundus Mikkers et Hilarius Costello. – Turnh: Brepols 1970. XXVI, 482 p. = Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis XVII; FB 1400.

Bynum, C. W.: **Stephen** of **Paris** and his commentary on the benedictine rule. – RBén LXXXI, 1971, 67–91.

Bougerol, Jacques-Guy: Saint **Bonaventure** et saint **Bernard**. – Antonianum XLVI, 1971, 3–79.

Bonnin, Francisco, SJ: El constitutivo de la felicidad según sto. **Tomás**, s. Buenaventura y Francisco Suárez. – EE XLVI, 1971, 63–85.

Arias Reyero, Maximino: Thomas von Aquin als Exeget. Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen. – (Eins:) Johannes Verlag (1971). 305 S. = Sammlung Horizonte. N. F. III; kart. DM 32,– [Diss., Regensburg]

Le Marier, Jean-Guy, OMI: Le traité de la loi dans une synthèse théologique. Enseignement qui se dégage de l'œuvre de s. Thomas d'Aquin. – EglTh I, 1970, 147–170. 291–312.

Montagnes, B.: Les activités séculières et le mépris du monde chez saint Thomas d'Aquin. Les emplois du qualificatif 'saecularis'. – RSPhTh LV, 1971, 231–249.

Les universités du **Languedoc** au **XIII**e siècle. – (Toul:) Privat (1970). 342 p. = Cahiers de Fanjeaux V; F 27,30.

Grüger, Heinrich: Die zisterziensische Architektur in Schlesien in den Jahren 1200–1330. Bemerkungen zu Marian Kutzner, Cysterska architektura na Śląsku w latach 1200–1330. – ArSKG XXIX, 1971, 1–31.

Constitutiones canonicorum regularium ordinis Arroasiensis. Edidit Ludovicus Milis, auxilium praestante Iohanne Becquet, OSB. – Turnh: Brepols 1970. LXXIII, 352 p. = Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis XX; FB 1200,–.

Walter, Ewald: Zur ältesten Baugeschichte und zum Patrozinium der abgebrochenen Kapelle zu den hll. **Maternus** und **Servatius** in **Breslau**. Mit 1 Taf. – ArSKG XXIX, 1971, 68–89.

Lamy de la Chapelle, Marie, OSB: L'unité ontologique du Christ selon saint **Albert** le **Grand**. – RThom, A. LXXVIII = T. LXX, 1970, 181–226. 533–559.

Hoffmann, Fritz: Einige Bemerkungen zu den Aufgaben einer „künftigen Mediaevistik" des 14. Jahrhunderts. – ThPh XLVI, 1971, 256–265.

Köhler, Theodor Wolfram, OSB: Der Begriff der Einheit und ihr ontologisches Prinzip nach dem Sentenzenkommentar des **Jakob** von **Metz** O.P. – R: Herder 1971. XXXIII, 540 S. = Studia Anselmiana LVIII; Lire 12 000.

Weiß, Bardo: „Gott ist anders" nach Meister **Eckhart**. – ThPh XLVI, 1971, 387–396.

Sanderlin, David: The mediaeval statutes of the **college** of **Autun** at the University of Paris. – Notre Dame: The Mediaeval Institute University of Notre Dame 1971. 117 p. = Texts and studies in the history of mediaeval education XIII.

Selge, Kurt Victor: Heidelberger Ketzerprozesse in der Frühzeit der hussitischen Revolution. – ZKG LXXXII, 1971, 167–202.

Eckert, Willehad Paul: **Nikolaus** von **Kues** und Johannes Reuchlin. – Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno. Atti del congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano. Bressanone, 6–10 settembre 1964, Firenze (1970), 195–209; S. 295–307: Haubst, Rudolf: Der Evolutionsgedanke in der Cusanischen Theologie; S. 49–72: Battaglia, Felice: Politica e religione in Nicolò da Cusa.

Meseguer Fernández, Juan, OFM: **Isabel** la **Católica** y los **Franciscanos** ‹**1451–1476**›. – AIA XXX, 1970, 265–310.

Weinstein, Donald: **Savonarola** and **Florence**: Prophecy and patriotism in the Renaissance. – Princeton, N. J.: Princeton Univ. Pr. 1970. VIII, 400 p.; $ 13,50.

Arnold, Klaus: Johannes **Trithemius** ‹**1462–1516**›. – Wü: Schöningh in Komm. 1971. XI, 319 S. = Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg XXIII; br. DM 35,– [Diss., Würzburg]

González, Nicolás: **Tomás** de **Villanueva**, predicador. – CD CLXXXIV, 1971, 5–35; ~ p. 189–213: La predicación según Santo Tomás de Villanueva.

6. Gesamte Neuzeit

Campania sacra. Studi e documenti I. – Nap: D'Auria (1970). VII, 230 p. = Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia meridionale. Sezione di Capodimonte; Lire 3200.

Kimmerle, Heinz: Typologie der Grundformen des Verstehens von der Reformation bis zu Schleiermacher. – ZThK LXVII, 1970, 162–182.

Bonazzi, Tiziano: Il sacro esperimento. Teologia e politica nell' America puritana. – (Bologna:) Il Mulino (1970). 515 p. = Saggi XCIII; Lire 6000.

Grünewald, Johannes: Zur Geschichte der katholischen Pfarrei **Goldberg** in neuerer Zeit (mit 2 Abb.). – ArSKG XXIX, 1971, 107–124.

Fischer, Eugen Heinrich: Zur Verfassungsgeschichte und Gegenwartslage der Phil.-Theol. Hochschule **Dillingen**. – Jahrbuch des Historischen Vereins Dillingen an der Donau LXX, 1968, 9–23.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Cameron, J. K.: Bibliographie de la Réforme **1450–1648**. Fasc. VII: Ecosse: ouvrages parus de 1940 à 1960. – Leid: Brill 1970. 18 p.; hfl 6,–.

Seebass, Gottfried: Bibliographia *Osiandrica*. Bibliographie der gedruckten Schriften Andreas **Osianders d. Ä.** ‹**1496–1552**›. Im Auftr. der Reformationsgeschichtl. Forschungsstelle an der Friedrich-Alexander-Univ. zu Erlangen-Nürnberg. Bearb. – Nieuwkoop: de Graaf 1971. XXIII, 243 S. mit Abb.; Lw. hfl 90,–.

Hillerbrand, Hans J.: Christendom divided: the protestant Reformation. – NY: Corpus 1971. XIV, 344 p.; $ 9,95.

Olsen, V[iggo] Norskov: The New Testament logia on divorce. A study of their interpretation from **Erasmus** to **Milton**. – Tü: Mohr 1971. VI, 161 p. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese X; Lw. DM 36,– [Diss., Basel]

Payne, John B.: **Erasmus**: His theology of the sacraments. – (Richmond, Virginia: Knox Pr. 1970.) 341 p. = Research in theology; $ 10,95.

Warners, J. D. P.: Erasmus, Augustinus en de retorika. – NAKG LI, 1971, 125–148.

Peremans, Nicole: Érasme et Bucer ‹1523–1536› d'après leur correspondance. – P: Éd. Les Belles Lettres 1970. 162 p. = Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège CXCIV; F 20,–.

Lohse, Bernhard: Die Lutherforschung im deutschen Sprachbereich seit 1966. – LuJ XXXVIII, 1971, 91–120.

Bayer, Oswald und Martin Brecht: Unbekannte Texte des frühen Luther aus dem Besitz des Wittenberger Studenten Johannes Geiling. – ZKG LXXXII, 1971, 229–259.

Buske, Thomas: Luther sub specie philosophiae. Eine Metakritik der Lutherforschung. – (Neustadt a. d. Aich: Schmidt 1971.) 45 S.; DM 3,–.

Delius, Walter: Luther und Huß. – LuJ XXXVIII, 1971, 9–25.
Schwarzwäller, Klaus: Zur Struktur von Luthers Pneumatologie. – LuJ XXXVIII, 1971, 26–58.
Schinzer, Reinhard: Die doppelte Verdienstlehre des Spätmittelalters und Luthers reformatorische Entdeckung. – Mchn: Kaiser 1971. 66 S. = Theologische Existenz heute CLXVIII.
Bayer, Oswald: Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1971. 376 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XXIV.
Mann, Frido: Das Abendmahl beim jungen Luther. – (Mchn:) Hueber (1971). 146 S. = Beiträge zur ökumenischen Theologie V; kart. DM 12,– [Diss., München]
Steitz, Heinrich: Martin Luther auf dem Reichstag zu Worms 1521. Zur 450-Jahrfeier des Wormser Reichstages 1971. – Ffm: Verl. Evangelischer Presseverband (1971). 155 S.; kart. DM 6,90.
Rogge, Joachim: Gratia und donum in Luthers Schrift gegen Latomus. – Theologische Versuche. Bd II, B [1970], 139–152.
Pöhlmann, Horst Georg: Rechtfertigung. Die gegenwärtige kontroverstheologische Problematik der Rechtfertigungslehre zwischen der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Kirche. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1971). 387 S.; Lw. DM 64,– [Habil.-Schrift, Heidelberg]
Bogdahn, Martin: Die Rechtfertigungslehre Luthers im Urteil der neueren katholischen Theologie. Möglichkeiten und Tendenzen der katholischen Lutherdeutung in evangelischer Sicht. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 296 S. = Kirche und Konfession XVII; kart. DM 35,– [Diss., Erlangen, Nürnberg]
Melanchthons Werke in Auswahl. Band VII, 1: Ausgewählte **Briefe 1517–1526**. Hrsg. von Hans Volz. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1971. 280 S; Lw. DM 48,–.
Iannarone, R. A.: La maturazione delle idee coloniali in **Francisco de Vitoria**. – Angelicum XLVII, 1970, 3–43.
Horst, Ulrich, OP: Das Verhältnis von Heiliger Schrift und Kirche nach Johannes **Dietenberger**. – ThPh XLVI, 1971, 223–247.
Strnad, Alfred A.: Breslaus Kardinalprotektor an der römischen Kurie, vornehmlich im 16. Jahrhundert. – ArSKG XXIX, 1971, 90–106.
Franzen, August: **Hermann** von **Wied**, Kurfürst und Erzbischof von Köln. – Der Reichstag zu Worms von 1521. Reichspolitik und Luthersache, Worms 1971, 297–315.
Gómez, Vito Th., OP: Crisis de la predicación en vísperas de la contrarreforma. La predicación dominicana en las actas de los capítulos generales ‹1450–1550› – Angelicum XLVIII, 1971, 171–196.
Yost, John K.: William **Tyndale** and the Renaissance humanist origins of the English *Via media*. – NAKG LI, 1971, 167–186.
Dat Avontmael ons Heeren, uitgegeven door J. Trapman. – NAKG LI, 1971, 149–166.
Beinert, Wolfgang: Neue Deutungsversuche der Eucharistielehre und das Konzil von Trient. – ThPh XLVI, 1971, 342–363.
Cochrane, Eric: New light on post-Tridentine Italy: A note on recent counter-Reformation scholarship. – CHR LVI, 1970, 291–319.

8. Neuere Zeit

Preus, Robert D.: The theology of post-Reformation Lutheranism: a study of theological prolegomena. – Lo: Concordia Publ. House 1970. 462 p.; £ 5,25.
Lindley, K. J.: The lay Catholics of England in the reign of Charles I. – JEH XXII, 1971, 199–221.
Hoenderdaal, G. J.: Remonstrantie en contraremonstrantie. – NAKG LI, 1970, 49–92; 4 tav.
Schulze, Harald: Bekenntnisbildung und Lehrverpflichtung in der Zeit der Aufklärung. – Theologische Versuche. Bd II, B [1970], 159–172.
Benrath, Gustav Adolf: Evangelische und katholische Kirchenhistorie im Zeichen der Aufklärung und der Romantik. – ZKG LXXXII, 1971, 203–217.
Phayer, Fintan Michael: Religion und das gewöhnliche Volk in **Bayern** in der Zeit von **1750–1850**. – (Mchn: Stadtarchiv; Wölfe in Komm.) 1970. X, 281 S. = Miscellanea Bavarica Monacensia XXI = Neue Schriftenreihe des Stadtarchivs München XXXVIII; kart. DM 12,50 [Diss., München]
Il giansenismo in Italia. Collezione di documenti a cura di Pietro Stella. I/2: **Piermonte**. – Zü: Pas Verl. 1970. 651 p. = Bibliotheca theologica Salesiana I, 3, 2; Lire 8500.
Schäfer, Philipp: Wissenschaft und Glaube. Das Theologieverständnis Ignaz **Thanners** ‹**1770–1856**›. – MThZ XXI, 1971, 313–326.
Little, David: Religion, order, and law: a study in pre-revolutionary England. – NY-Evanston: Harper & Row 1970. VIII, 270 p.; $ 7,–.
McManners, John: The French Revolution and the Church. – NY-Evanston: Harper & Row 1970. XII, 162 p.; $ 6,–.
Frielingsdorf, Karl, SJ: Auf dem Weg zu einem neuen Gottesverständnis. Die Gotteslehre des J. B. **Hirscher** als Antwort auf das säkularisierte Denken der Aufklärungszeit. – Ffm: Knecht 1970. XI, 199 S. = Frankfurter theologische Studien VI; kart. DM 29,–.
Moody, Joseph N.: French anticlericalism: Image and reality. – CHR LVI, 1971, 630–648.
Flynn, James T.: The role of the **Jesuits** in the politics of **Russian education 1801–1820**. – CHR LVI, 1970, 249–265.
Hajjar, Joseph: L'Europe et les destinées du Proche-Orient ‹**1815–1848**›. – (P:) Bloud & Gay (1970). IX, 632 p. = Bibliothèque de l'histoire de l'Église; F 75,–.
Die päpstliche **Autorität** im katholischen Selbstverständnis des **19.** und **20.** Jahrhunderts. Hrsg. von Erika Weinzierl. – Sa, Mchn: Pustet 1970. 291 S. = Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften. Forschungsgespräch XI; kart. DM 35,–.
Meinhold, Peter: Die **Mormonen** in ihrer geschichtlichen und soziologischen Bedingtheit. – GWissUnt XXII, 1971, 449–461.
Jedin, Hubert: Von Sedlnitzky zu Diepenbrock. Briefe von Ignaz Ritter an Augustin Theiner von 1841 bis 1847. – ArSKG XXIX, 1971, 173–204.
Riva, Clemente: Attualità di A. **Rosmini**. – R: Ed. Studium (1970). 216 p. = Cultura XL; Lire 1800.
Chapman, Raymond: Faith and revolt. Studies in the literary influence of the **Oxford movement**. – Lo: Weidenfeld and Nicolson (1970). 328 p.; £ 3,50.
Wangler, Thomas E.: John **Ireland** and the origins of liberal Catholicism in the **United States**. – CHR LVI, 1971, 617–629.
Müller, Gerhard: Das neulutherische Amtsverständnis in reformatorischer Sicht. – KuD XVII, 1971, 46–74.
Montalembert, Charles de: Catholicisme et liberté. Correspondance inédite avec le P. **Lacordaire**, Mgr de **Mérode** et A. de **Falloux** ‹**1852–1870**›. – P: Ed. du Cerf 1970. 447 p. = Centre d'histoire du catholicisme français. Université de Lyon; F 39,–.
Stallmann, Hermann: Lutherisches Bekenntnis in **Hessen-Nassau** und **Sachsen** vor 125 bzw. 100 Jahren. – Lutherischer Rundblick XIX, 1971, 2–14.
Ceccuti, Cosimo: Il Concilio Vaticano I nella stampa italiana ‹**1868–1870**›. Prefazione di Giovanni Spadolini. – (R:) Ed. Cinque Lune (1970). XXIII, 352 p. = Collana di storia del movimento cattolico XXVIII; Lire 3000.
Gagnebet, M. R., OP: L'**infaillibilité** du **Pape** et le consentement de l'Église au Vatican I. – Angelicum XLVII, 1970, 267–307. 428–455.
Panizza, Mario: Mons. Luigi Nazari di Calabiana e Mons. Paolo Angelo Ballerini al Concilio Vaticano I. – SC XCIX, 1971, 27–47.
Webersinn, Gerhard: Zwölf Laien in der Kulturkampfgalerie des Breslauer Diözesanmuseums. – ArSKG XXVIII, 1970, 138–152; XXIX, 1971, 141–156.

9. Neueste Zeit

Beyreuther, Erich: **Pius XII.** und die Juden. – Judaica XXVI, 1970, 204–245.
Hockerts, Hans Günter: Die **Sittlichkeitsprozesse** gegen katholische Ordensangehörige und Priester **1936/37**. – Mz: Matthias Grünewald-Verl. 1971. XXV, 224 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, 6; kart. DM 35,–.
Morsey, Georg: Kardinal **Kopp**, Fürstbischof von Breslau ‹1887–1914›. Kirchenfürst oder „Staatsbischof"? – WichmJ XXI–XXIII, 1967–1969, 42–65.
Skowronek, Alfons: **Sakrament** in der evangelischen Theologie der Gegenwart. Haupttypen der Sakramentsauffassungen in der zeitgenössischen, vorwiegend deutschen **evangelischen Theologie**. Mit einem Geleitwort von Albert Brandenburg. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1971. 268 S.; Lw. DM 28,– [Habil.-Schrift, Münster]
D'Ouince, René: Un prophète en procès. I: **Teilhard** de **Chardin** dans l'Église de son temps. II: Teilhard de Chardin et l'avenir de la pensée chrétienne. – P: Aubier-Montaigne (1970). 259 p.; 267 p. = Coll. Intelligence de la foi; F 36,–.
Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Exegese und Dogmatik in Karl **Barths** Theologie. Was meint: «Kritischer müßten mir die Historisch-Kritischen sein»? – Barth, Karl: Die Kirchliche Dogmatik. Registerband, Zü 1970, 649–676.
Berten, Ignace: Geschichte, Offenbarung, Glaube. Eine Einführung in die Theologie Wolfhart **Pannenbergs** (Histoire, révélation et foi. Dialogue avec Wolfhart Pannenberg, dt.) – Mchn: Claudius-Verl. (1970). 143 S.; kart. DM 8,–.
Huyssteen, J. W. V. van: Teologie van die rede. Die funksie van die rasionele in die denken van Wolfhart **Pannenberg**. – Kampen: Kok 1970. VII, 252 blz.; hfl 18,50.
Delhaye, Philippe: Le kérygma de la charité à Vatican II. – RTL I, 1970, 144–174.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Bibliografia missionaria. Anno XXXIV: **1970**. Compilata dal P. Giovanni Rommerskirchen O.M.I., con l'assistenza del P. Giuseppe Metzler O.M.I. e del P. Willi Henkel O.M.I. – R: Pont. Università Urbaniana 1971. 221 p.; Lire 1600.
Henry, A(ntonin)-M(arie), OP: Nouvelle orientation missionnaire: l'expérience de l'altérité. – Angelicum XLVIII, 1971, 210–225.
Caspar, Robert, PB: Le dialogue **islamo-chrétien**. Bibliographie. – Parole et Mission XIII, 1970, 369–374.
Sociologie et mission. Bibliographie. – Parole et Mission XIII, 1970, 465–473.
Henry, Antonin-Marie, OP: Le poids de l'Occident. – Parole et Mission XIII, 1970, 485–504. 556–560.
Brásio, António, CSSp: **Angola**. Vol. IV: ‹**1890–1903**›. Vol. V: ‹**1904–1967**›. – Lv: Nauwelaerts 1970–1971. XXIV, 789 p.; XXVII, 1039 p. = Spiritana monumenta historica. Series Africana IV–V.
Carrière, Gaston, OMI: Histoire documentaire de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée dans l'Est du Canada. Partie II: Dans la seconde moitié du XIX^{e} siècle ‹1861–1900›. Tomes VIII–IX. – Ott: Ed. de l'Université d'Ottawa 1969–1970. 361 p., 370 p.; $ 13,–.
Anckaer, Leopold: De evangelizatiemethode van de Missionarissen van **Scheut** in **Kongo** ‹1888–1907›. – Bruss: Koninklijke Akademie voor Overzeese Wetenschappen 1970. 307 p.
Ronan, Charles E., SJ: Carta de Carlo **Albrizzi**, S.J. ‹1733–1811›, misionero en el Marañón. – Revista de Historia de América n. LXIX, 1970, 85–105.
Campo del Pozo, Fernando, OSA: Historia documentada de los **Agustinos** en **Venezuela** durante la época colonial. – Caracas: Academia Nacional de la Historia 1968. 304 p. = Fuentes para la historia colonial de Venezuela. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia XCI.

Da Costa, Cândido F., CSSp: Cem anos dos missionários do Espírito Santo em **Angola** ‹1866–1966›. – Nova Lisboa 1970. 432 p.
Metodio da Nembro, OFMCap: Il pensiero missionario nell'ordine cappuccino durante il generalato di Bernardo da Andermatt. – L'Italia francescana XLV, 1970, 76–86. 228–238. 277–290. 351–358.
Urban, W.: L'œuvre des missions de l'Eglise catholique en **Pologne**. – Le millénaire du catholicisme en Pologne, Lublin 1969, 355–409.
Achúregui, P.S. de, SJ: Mission and development. – Manila: Ateneo University 1970. 179 p.; $ 3,–.
Mission und Entwicklung. – Mannh: Pesch-Haus 1971. 98 S. = Kirche und Dritte Welt IV; kart. DM 4,80.
Mbiti, John S.: New Testament eschatology in an African background. A study of the encounter between New Testament theology and African traditional concepts. – (Lo:) Oxford Univ. Pr. 1971. XI, 216 p.
Perché le missioni? Teologia della missione. Studi e dibatti. – Bol: Nigrizia 1970. 289 p.; Lire 2000.
Adalberto da Postioma, OFMCap: L'Africa attende un Cristo africano. – Mondo e Missione XCI, 1970, 504–526.
Nothomb, Dominique, PB: Mœurs bantoues et mœurs chrétiennes. – Parole et Mission XIII, 1970, 320–333.
Anastasius ab Utrecht, OFMCap: Breves animadversiones quoad S. Congregationis pro Gentium Evangelizatione in instituta missionalia competentiam. – Laurentianum XI, 1970, 91–108.
Moya, Raphaël, OP: De principio subsidiaritatis in iure missionali. – Acta conventus internationalis canonistarum, Romae diebus 20–25 maii 1968 celebrati, CdV 1970, 311–333.
Ting Pong Lee, Ignatius, CFM: Relationes inter Ordinarios locorum et Instituta missionalia. – ComRel LI, 1970, 34–54.
Die panasiatische Bischofskonferenz in **Manila** (23.–29. 11. 1970). – HerKorr XXV, 1971, 77–83.
Le monde et la mission en 1969. Chronique annuelle. – EglViv XXII, 1970, 187–328.
Gheddo, Piero, PIME: **Filippine**: L'unico paese cristiano dell'Asia. – Mondo e Missione XCI, 1970, 572–596.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Alich, Salih H.: International bibliography of the history of religions... 1965. 1966. – Leiden: Brill 1970. XIV, 124 p.; XV, 146 p.
Mensching, Gustav: Topos und Typos. Motive und Strukturen religiösen Lebens. Gesammelte Beiträge zur vergleichenden Religionswissenschaft. Hrsg. von Hans-Joachim Klimkeit. – Bonn: Röhrscheid 1971. 252 S. = Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte. N. F. VIII; kart. DM 48,–; S. 226–252: Bibliographie Gustav Mensching.
Historia religionum. Vol. II: Religions of the present. Ed. by C. Jouco Bleeker and Geo Widengren. – Leid: Brill 1970. VI, 715 p.; hfl 120,–.
Bowker, John: The problems of suffering in religions of the world. – NY: Cambridge Univ. Pr. 1970. XII, 318 p.; $ 9,50.
Bleeker, C. Jouco: The conception of man in the phenomenology of religion. – Man, culture and religion. Studies in religious anthropology = Studia missionalia XIX, R 1970, 13–38; p. 215–233: Bittinger, Desmond W.: Man: an anthropological-sociological approach; p. 177–191: Goetz, J., SJ: Anthropologie religieuse des primitifs.
Young, Robert D.: Encounter with world religions. – Phil: Westminster Pr. 1970. 223 p.; $ 7,50.
Otten, Heinrich: Ein **hethitisches** Festritual ‹KBo 19, 128›. – Wiesb: Harrassowitz 1971. X, 75 S. = Studien zu den Boğazköy-Texten XIII.
Scholem, Gershom: Die Krise der Tradition im **jüdischen Messianismus**. – Tradition und Gegenwart = Eranos XXXVII, 1968, Zü 1970, 9–44.
Vermaseren, M. J.: **Mithriaca** I: The Mithraeum at S. Maria Capua Vetere. – Leid: Brill 1971. XII, 51 p., 28 pl., 2 plans = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain XVI; hfl 64,–.
Bhattacharji, Sukumeri: The Indian theogony: A comparative study of **Indian** mythology from the Vedas to the Puranas. – NY: Cambr. Univ. Pr. 1970. 397 p.; $ 22,–.
Dhavamony, Mariasūsai, SJ: Love of God according to Śaiva Siddhānta. A study in the mysticism and theology of **Śaivism**. – Oxford: Clarendon Pr. 1971. XVII, 402 p.; £ 4,20.
Swearer, Donald K.: **Buddhism** in transition. – Phil: Westminster Pr. 1970. 160 p.; $ 5,50.
Graneris, Giuseppe: **Grecia** e **Roma** nella storia delle religioni. – R: Ed. della Pont. Accademia Teol. Romana; Città Nuova Ed. 1970. 393 p. = Studi e ricerche di scienze religiose I; Lire 4000.
Yamauchi, Edwin M.: Gnostic ethics and Mandaean origins. – Cambr: Harvard Univ. Pr.; Lo: Oxford Univ. Pr. 1970. VI, 120 p. = Harvard theological studies XXIV.
Burland, Cottie [Arthur]: Mythologie der **Indianer Nordamerikas** (North American Indian mythology, dt.) Mit 35 farb. u. über 100 einfarb. Abb. – Wiesb: Vollmer [1971]. 141 S. 4°; Pp. DM 12,80.
Müller, Werner: Glauben und Denken der **Sioux**. Zur Gestalt archaischer Weltbilder. Mit 66 Abb. u. 5 Ktn. – B: Reimer (1970). XII, 419 S.; brosch. DM 82,–.
Pease, Franklin: The **andean** creator God. – Numen XVII, 1970, 161–175.
Priester, Jürgen: Zur Religion der Pauserna-Guaraŝug'wä in **Ostbolivien**. – Anthropos LXV, 1970, 466–479.

VI. Religionsphilosophie

Viola, Coloman, SJ: La dialectique de la grandeur. Une interprétation du «**Proslogion**». – RThAM XXXVII, 1970, 23–55.
Wenzel, Siegfried: Robert **Grosseteste**'s Treatise on confession, "Deus est". – FStudies XXX, 1971, 218–293.
Weber, Édouard-Henri, OP: La controverse de **1270** à l'**Université** de **Paris** et son retentissement sur la pensée de s. Thomas d'Aquin. – P: Vrin 1970. 327 p. = Bibliothèque Thomist XL; F 69,–.
Prentice, Robert G.: The basis quidditative metaphysics of **Duns Scotus** as seen in his *De primo principio*. – R: Ed. Antonianum (1970). 230 p. = Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani XVI.
Maurer, Armand, CSB – Alfred P. Caird, CSB: The role of infinity in the thought of **Francis** of **Meyronnes**. – MS XXXIII, 1971, 201–227.
Lebrun, Gérard: **Kant** et la fin de la métaphysique. Essai sur la "Critique de la faculté de juger". – P: Colin 1970. 511 p. = Philosophies pour l'âge de la science; F 89,–.
Wagner, Falk: Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei **Fichte** und **Hegel**. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1971). 300 S.; Lw. DM 52,– [Diss., München]
Alvarez-Gómez, Mariano: Hegel: muerte de Dios y liberación del hombre. Crítica de las filosofías de la sujetividad ‹Kant, Jacobi y Fichte›. – Miscelánea Manuel Cuervo López. Homenaje de antiguos alumnos, Salamanca 1970, 501–554.
Kadenbach, Johannes: Das Religionsverständnis von Karl **Marx**. Hrsg. von Josef Hasenfuß. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1970. LXXX, 420 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. N. F. XXIV–XXVI; kart. DM 48,– [Diss., Würzburg]
Hertel, Wolf: Existentieller Glaube. Eine Studie über den Glaubensbegriff von Karl **Jaspers** und Paul **Tillich**. – Meisenheim a. Glan: Hain 1971. 179 S. = Monographien zur philosophischen Forschung LXXIV; kart. DM 19,80.
Ratschow, Carl Heinz: Atheismus im Christentum? Eine Auseinandersetzung mit Ernst **Bloch**. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1970). 119 S.; kart. DM 12,80.
Lablée, Yves: Le problème de Dieu dans la philosophie de la religion de H. **Duméry**. – RSPhTh LV, 1971, 393–431.
Livi, Antonio: Étienne **Gilson**: Filosofía cristiana e idea del límite crítico. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1970. 251 p. = Publicaciones de la facultad de filosofía y letras de la Universidad de Navarra. Col. filsófica XIV; pes 300,–.
Smith, Christopher: **Heidegger**'s critique of absolute knowledge. – NewSchol XLV, 1971, 56–86.
Wilson, Patricia: Human knowledge of God's existence in the theology of Bernard **Lonergan**. – Thomist XXXV, 1971, 260–275.
Richmond, James: Theology and metaphysics. – Lo: SCM Pr. (1970). XII, 156 p.; sh 40.
Pike, Nelson: God and timelessness. – Lo: Routledge & Kegan Paul (1970). XIV, 192 p. = Studies in the ethics and the philosophy of religion; £ 2,–.
Mavrodes, George I.: Belief in God. A study in the epistemology of religion. – NY: Random House 1970. 117 p.; $ 1,95.
Philipps, D.Z.: Faith and philosophical enquiry. – NY: Schocken 1971. VIII, 277 p.; $ 9,–.
Findlay, J.N.: Ascent to the absolute. – Lo: Allen & Unwin 1970. 271 p. = Muirhead library of philosophy; £ 3,–.
Seidel, George J.: Being, nothing and God. A philosophy of appearance. – Assen: Van Gorcum 1970. 118 p.; hfl 16,–.
Wittig, Hold: Über die „Objektivität" des Sprechens bzw. des Redens von, über, zu Gott. Versuch einer logisch-religionsphilosophischen Analyse des Problems. – Das Mandat der Theologie und die Zukunft des Glaubens..., Mchn (1971), 41–87.
Schleissheimer, Bernhard: Der Mensch als Wissender und Glaubender. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1970). 224 S.; Lw. DM 18,80. – [Habil.-Schrift, München]
Kuhn, Helmut: Hermeneutik und Ontologie. – Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft. Ein Forschungsgespräch, Sa u. Mchn (1971), 45–50; S. 55–61: Coreth, Emerich: Zur Beziehung zwischen Hermeneutik und Metaphysik; S. 67–77: Heintel, Erich: Verstehen und Erklären.
Vries, Josef de: Materie und Geist. Eine philosophische Untersuchung. – Mchn u. Sa: Pustet (1970). 136 S.; engl. brosch. DM 13,20.

VII. Fundamentaltheologie

Dulles, Avery, SJ: A history of apologetics. – NY: Corpus 1971. XI, 307 p.; $ 9,95.
Muschalek, G., SJ: Die theologische Wahrheit zwischen Theorie und Praxis. – ZkTh XCIII, 1971, 129–147.
Ebeling, Gerhard: Einführung in theologische Sprachlehre. – Tü: Mohr 1971. XV, 264 S.; kart. DM 14,80.
Molari, Carlo: La problematica del linguaggio teologico. – Il linguaggio teologico oggi. III congresso nazionale Sestri Levante, 2–4 gennaio 1969, Mil (1970), 39–95; p. 97–118: Martini, Carlo: Linguaggio biblico e situazione culturale.
Schillebeeckx, E., OP: Kritische theorie en theologische hermeneutiek: confrontatie. – TTh XI, 1971, 113–139: p. 139–140: Summary: Theological hermeneutics and social critical theory.
Niederwimmer, Kurt: Unmittelbarkeit und Vermittlung als hermeneutisches Problem. – KuD XVII, 1971, 97–112.
Sauter, Gerhard: Die Begründung theologischer Aussagen – wissenschaftstheoretisch gesehen. – ZevE XV, 1971, 299–308.
Gesché, Adolphe: Essai d'interprétation dialectique du phénomène de **sécularisation**. – RTL I, 1970, 268–288.
Ruiz Jurado, Manuel: Saecularismus, saecularizatio, desacralizatio. – PerRMCL LX, 1971, 157–196.
Fransen, P(iet), SJ: **Openbaring** en religieuze ervaring. – Collationes I, 1971, 5–34.
Smet, W. de: Openbaring, dogma en theologie. – CollBrugGand XVI, 1970, 67–86.
Dewart, Leslie: Die Grundlagen des **Glaubens** (Foundations of belief, dt.) Bd I: Historische Analyse. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1971). 182 S.; Lw. DM 19,80.
Panikkar, Raymond: Faith – a constitutive dimension of man. – JESt VIII, 1971, 223–254.

Winance, Eleuthère, OSB: Logical note on the coexistence of faith and reason. – Thomist XXXV, 1971, 276–292.

Jellouschek, H.: Zum Verhältnis von Wissen und Glauben. – ZkTh XCIII, 1971, 309–327.

Biser, Eugen: Der **Atheismus** als Problem der Theologie. Überlegungen zu einer theologischen Aporetik. – Glaube als Verpflichtung. Horizontale und vertikale Strukturen des christlichen Glaubens. (Josef Hasenfuß zum 70. Geburtstag), Mchn/Pad/Wien 1971, 17–60.

Bacht, Heinrich, SJ: Vom Lehramt der Kirche und in der Kirche. – Cath XXV, 1971, 144–167.

Sesboüé, B., SJ: Autorité du magistère et vie de foi ecclésiale. – NRTh, A. CIII = T. XCIII, 1971, 337–362.

VIII. Dogmatik

Lehmann, Karl: Zum Problem der Konzentration der Glaubensaussagen. – LebZeugn H. 3/4, 1970, 15–44.

Schneider, Theodor: Kurzformeln des Glaubens. Zur Problematik der Reduktion theologischer Aussagen. – Cath XXV, 1971, 179–197.

Ott, Heinrich: **Gott**. – Stu, B: Kreuz-Verl. (1971). 174 S. = Themen der Theologie X; Pp. DM 12,80.

Mildenberger, Friedrich: Gottes Namen und Gottes Geschichte. Zur Frage einer zeitgemäßen Interpretation der biblischen Rede von Gott. – Christsein in einer pluralistischen Gesellschaft . . ., Hbg (1971), 24–44; S. 58–75: Brunner, Peter: Die Endlichkeit des Daseins und die Wirklichkeit Gottes. Apologie einer Rede von Gott.

Flick, Maurizio, SJ – Zoltán Alszeghy, SJ: **Man** in catholic dogma. – Man, culture and religion. Studies in religious anthropology = Studia missionalia XIX, R 1970, 359–401.

Baumann, Urs: **Erbsünde**? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 314 S. = Ökumenische Forschungen II, 2; Lw. DM 38,– [Diss., Tübingen]

Galot, Jean: La conscience de Jésus. – (Gembloux:) Duculot; (P:) Lethielleux (1971). 255 p. = Théologie et vie; FB 180,–.

Antonio Bernad, Juan: La evasión del mundo, falsa solución de la soteriología cristiana. – Miscelánea Manuel Cuerva López. Homenaje de antiguos alumnos, Salamanca 1970, 355–379.

Theurer, Wolfdieter: Was heißt „Abgestiegen zu der Hölle"? – ThG XIII, 1970, 68–80.

Faynel, P(aul): L'**Église**. Tome I–II. – (P:) Desclée (1970). XVII, 288 p.; XIII, 248 p. = Le mystère chrétien. Théologie dogmatique; F 58,–.

Bouyer, Louis: Création et salut. II: L'Église de Dieu, corps de Christ et temple de l'Esprit. – P: Ed. du Cerf 1970. 704 p.; F 69,–.

Gherardini, Brunero: La Chiesa arca dell'alleanza. La sua genesi, il suo paradosso, i suoi poteri, il suo servizio. – (R:) Città Nuova Ed. (1971). 321 p.; Lire 2800.

Castaño, J. F., OP: Nueva perspectiva de la Iglesia como sujeto de «Personalidad internacional». – Angelicum XLVII, 1970, 137–175.

Ambrosanio, Antonio: Sacerdozio ministeriale ed eucaristia. – Il sacerdozio ministeriale. Natura, funzione, missione, Nap 1970, 108–146; p. 147–160: Pompei, Alfonso: Dimensioni ecclesiali e personali del carattere dell' ordine; p. 161–190: Marranzini, Alfredo, SJ: Spunti postconciliari per una teologia del sacerdozio.

Esquerda Bifet, Juan: Sacerdocio ministerial en la Iglesia particular. – El sacerdocio de Cristo y los diversos grados de su participación en la Iglesia. XXVI Semana española de teología . . ., Madr 1969, 361–392; p. 393–434: González Garnica, Miguel: Apostolado y sacerdocio de los fieles.

Philippe de la Trinité, OCD: Présence réelle eucharistique: mystère ou magie? – La Pensée catholique n° CXXX, 1971, 28–53.

Estebanez, Emilio G., OP: Naturaleza de las **indulgencias**. – CTom XCVII, 1970, 407–443.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Scott, William A.: Historical **Protestantism**: An historical introduction to protestant theology. – Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall 1971. IX, 229 p.; $ 6,95.

Benz, Ernst: Geist und Leben der **Ostkirche**. 2., durchges. u. verb. Aufl. – Mchn: Fink (1971). 206 S. = Forum Slavicum XXX.

Die Mennoniten. Hrsg. von Hans-Jürgen Goetz. (Übers. der engl. Beiträge: Karl Heinrich Langenbach.) – Stu: Evang. Verlagswerk (1971). 286 S. = Die Kirchen der Welt A, 8; Lw. DM 32,–.

Meyer, Harding: Konfessionelle Weltbünde zwischen Konfessionalismus und Entkonfessionalisierung. – UnSa XXVI, 1971, 51–59; S. 60–67: Motel, Hans Beat: Die Brüder-Unität – ein ökumenisches Modell.

Tillard, J.M.R., OP: Catholiques romains et Anglicans: L'Eucharistie. – NRTh, A. CIII = T. XCIII, 1971, 602–656.

Starkloff, Carl F.: **American Indian** religion and **Christianity**. Confrontation and dialogue. – JESt VIII, 1971, 317–340.

Jüdische Hoffnungskraft und christlicher Glaube. Hrsg. von Walter Strolz mit Beitr. von Erwin I. J. Rosenthal [u.a.] – Frb/B, Barc, Lo: Herder (1971). 278 S. = Weltgespräch bei Herder; kart. DM 30,–.

Fox, Helmut: Die Theologie Max **Thurians**. Ein Beitrag zum ökumenischen Dialog. – Tr: Paulinus-Verl. 1971. XXIV, 299 S. = Trierer theologische Studien XXVII; kart. DM 49,– [Diss., Trier]; S. 287–290: Das Schrifttum Max Thurians in chronologischer Übersicht.

Rendtorff, Trutz: Warum **Evian**? – LuthRu XXI, 1971, 139–147; S. 148–158: Hasler, August: Evian in ökumenischer Sicht. Gedanken eines Katholiken; S. 159–171: Nissiotis, Nikos A.: Evian in ökumenischer Sicht. Gedanken eines Orthodoxen; S. 172–179: Mobbs, Arnold: Evian in ökumenischer Sicht. Gedanken eines Reformierten.

Schiffers, Norbert: Möglichkeiten und Grenzen des Ökumenismus. Eine Handreichung für die Synode in Würzburg. – Cath XXV, 1971, 112–125.

Moritzen, Niels-Peter: Pluralismus im Welthorizont. Die Bedeutung der ökumenischen Bewegung für das Christsein. – Christsein in einer pluralistischen Gesellschaft . . ., Hbg (1971), 182–195.

Kromminga, John H.: All one body we: The doctrine of the **Church** in ecumenical perspective. – GrR: Eerdmans 1970. 227 p.; $ 3,95.

Nelson, J. Robert: Toward an ecumenical ecclesiology. – ThSt XXXI, 1970, 644–673.

Wacker, Paulus G., OSA: Die Kirche und das Heil der Anderen. – Glaube als Verpflichtung. Horizontale und vertikale Strukturen des christlichen Glaubens. (Josef Hasenfuß zum 70. Geburtstag), Mchn/Pad/Wien 1971, 151–171.

Höfer, Liselotte: **Interkommunion**: Standort und Ausblick. – FZPhTh XVIII, 1970, 450–462.

Kirchgässner, Alfons, [u.] Horst Bühler: Interkommunion in Diskussion und Praxis. Eine Dokumentation. – Düs: Patmos-Verl. (1971). 164 S. = Dokumente und Manifeste; kart. DM 10,80.

Langner, Albrecht: Gesellschaftliches Engagement und Kirchenbegriff der ökumenischen Bewegung. – JbChrSozWiss XII, 1971, 137–162.

Papandreou, Damaskinos: Einheit der Kirche aus orthodoxer Sicht. Überlegungen und Perspektiven. – OekRu XX, 1971, 262–282.

X. Moraltheologie

Magistero e morale. Atti del 3° congresso nazionale dei moralisti ‹Padova, 31 marzo – 3 aprile 1970› [per] A(tanasio) de Vos [e. a.] – Bologna: Ed. Dehoniana (1970). 398 p. = Collana Studi e ricerche VII.

Bartley, William Warren: Morality and religion. – (Lo:) Macmillan (1971). XI, 72 p. = New studies in the philosophy of religion; £ 0,65.

Davitt, Thomas E.: Ethics in the situation. – NY: Appleton-Century-Crofts 1970. XII, 253 p.; $ 3,50.

Du Roy, Olivier: La réciprocité. Essai de morale fondamentale. – P: Ed. EPI (1970). 299 p.; F 33,20.

Demmer, Klaus: Sein und Gebot. Die Bedeutsamkeit des transzendental-philosophischen Denkansatzes in der Scholastik der Gegenwart für den formalen Aufriß der Fundamentalmoral. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1971. XV, 254 S.; kart. DM 30,–. [Habil.-Schrift, Innsbruck]

Böckle, Franz: Natur als Norm in der Moraltheologie. – Naturgesetz und christliche Ethik. Zur wissenschaftlichen Diskussion nach Humanae Vitae, Mchn (1970), 73–90; S. 91–101: Wickler, Wolfgang: Ethologie und Ethik. Normenfindung oder Normenkritik?; S. 103–115: Böckle, Franz: Sittliches Naturgesetz in geschichtlicher Wirklichkeit.

Joest, Wilfried: 38 Thesen zur Frage der Verbindlichkeit ethischer Normen. – Christsein in einer pluralistischen Gesellschaft . . ., Hbg (1971), 289–303.

Schüller, Bruno, SJ: Zur Rede von der radikalen sittlichen Forderung. – ThPh XLVI, 1971, 321–341.

Vos, Atanasio de: Ermeneutica del fatto e delle norme etiche. – Magistero e morale. Atti del 3° congresso nazionale dei moralisti ‹Padova 31 marzo – 3 aprile 1970›, Bologna (1970), 27–56.

Gervais, Jacques, OMI: De la loi de contrainte à la loi de liberté. – EglTh I, 1970, 353–374.

Crotty, Nicholas, CP: Conscience and conflict. – ThSt XXXII, 1971, 208–232.

Glaser, John W., SJ: Conscience and superego: A key distinction. – ThSt XXXII, 1971, 30–47.

Scholz, Franz: Schuld, Sünde, Fehlhaltung. – Augsb: Winfried-Werk (1971). 135 S. = Christliches Leben heute XIII; kart. DM 5,80.

Hummel, Gert: Das **Vorurteil** als Problem theologischer Ethik. – ZEvE XV, 1971, 226–238.

Ramsey, Paul: The patient as person. Explorations in **medical ethics**. – NH: Yale Univ. Pr. 1970. XXII, 283 p.; $ 10,–.

Winter, Gibson: Grundlegung einer **Ethik** der **Gesellschaft**. Sozialwissenschaft, Ethik und Gesellschaftspolitik (Elements for a social ethic. Scientific and ethical perspectives on social progress, dt.) – (Mchn:) Kaiser Verl.; (Mz:) Grünewald-Verl. (1970). 302 S. = Gesellschaft und Theologie. Sozialwissenschaftliche Analysen III.

Ruf, Ambrosius K., OP: **Freizeit** als ethisches Problem. – NO XXIV, 1970, 280–290.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

The Cistercian spirit. A symposion. In memory of Thomas Merton. Ed. by M. Basil Pennington, OCSO. – Shannon: Irish Univ. Pr. 1970. XV, 284 p. = Cistercian studies series III; £ 4,–.

Braswell, Laurel: Saint **Edburga** of **Winchester**: a study of her cult a. d. **950–1500**, with an edition of the fourteenth-century middle English and Latin lives. – MS XXXIII, 1971, 292–333.

Schmucki, Octavianus, OFMCap: De initiatione in vitam franciscanam luce regulae aliorumque primaevorum fontium. – Laurentianum XII, 1971, 169–197.

Roberts, Augustine, OCSO: The developmental dynamics of the **Cistercian** reform. – The Cistercian spirit. A symposion. In memory of Thomas Merton, Shannon 1970, 66–87; p. 88–133: Leclercq, Jean, OSB: The intentions of the founders of the Cistercian order; p. 134–143: Leclercq, Jean, OSB: A sociological approach to the history of a religious order; p. 144–165: Diemer, Paul, OCSO: The witness of the early English Cistercians to the spirit and aims of the founders of the Order of Cîteaux.

Zender, Matthias: Entwicklung und Gestalt der Heiligenverehrung zwischen Rhein und Elbe im Mittelalter. – Ostwestfälisch-weserländische Forschungen zur geschichtlichen Landeskunde, Mstr 1970, 280–303.

Rapp, Francis: L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du moyen âge. – P: Pr. Univ. de France 1971. 381 p. = Nouvelle Clio XXV; F 30,–.

Futrell, John Carroll, SJ: Making an apostolic community of love. The role of the **superior** according to St **Ignatius** of **Loyola**. – Saint-Louis: The Institute of Jesuit Sources 1970. 231 p.; $ 8,50.

Rodríguez Molero, Francisco J., SJ: Dos santos, **Avila** y **Borja**, en Granada. – Manresa XLII, 1970, 253–278.

Sancta **Theresia** a **Jesu** doctor Ecclesiae. Historia, doctrina, documenta. – R: Ed. del Teresianum (1970). XVI, 424 p. = Bibliotheca Carmelitica II, 9; Lire 4000.

Garrido, Pablo M., OCarm: El magisterio espiritual de Santa Teresa de Jesús entre los Carmelitas españoles. – Carmelus XVIII, 1971, 64–121.

Dingjan, François: La pratique de la discrétion d'après les lettres de sainte **Catherine** de **Sienne**. – RAM XLVII, 1971, 3–24.

Gregorio, Oreste: Emanuele **Ribera** ‹1811–1874›: «Propositi, lumi, avvisi spirituali». – AItStP VII, 1970, 257–402.

Korff, Gottfried: Heiligenverehrung in der Gegenwart. Empirische Untersuchungen in der Diözese **Rottenburg**. – Tü: Tübinger Vereinigung für Volkskunde (1970). 188 S. = Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen XXIX; kart. DM 15,40. [Diss., Tübingen]

Bernard, Charles-André, SJ: Le projet spirituel. – R: Ed. de l'Univ. Grégorienne 1970. 310 p.; Lire 3000.

Guerra, Augusto, OCD: Una interpretación cristológica de la espiritualidad. – REspir XXX, 1971, 167–221.

Aumann, Jordan: Renewal and adaptation of christian spirituality. – Miscelánea Manuel Cuerva López. Homenaje de antiguos alumnos, Salamanca 1970, 381–394.

Beyer, Jean, SJ: Religious life and Secular Institute. – R: Gregorian Univ. Pr. 1970. 207 p.; Lire 1500.

Ruiz Salvador, Federico, OCD: Teología crítica de la oración personal. – REspir XXX, 1971, 7–30; p. 31–56: García Ordás, Angel Ma., OCD: La oración cristiana, escucha divina y compromiso humano.

Deussen, Giselbert, CSSp: Generationsprobleme in Ordensgemeinschaften im Lichte einer Meinungsumfrage. – Ordenskorrespondenz XII, 1971, 274–283; S. 284–304: Fehringer, Alfons, SAC: Das Ordensleben in den Sozialstrukturen der Gegenwart.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Saucerotte, Antoine: Révolution et contre-révolution dans l'Église. Doit-elle brûler saint **Augustin**? – P: Ed. Sociales (1970). 168 p. = Problèmes; F 14,60.

Quillet, Jeannine: La philosophie politique de **Marsile** de **Padoue**. – P: Vrin 1970. 295 p. = L'Église et l'État du moyen âge XIV; F 60,–.

Quillet, Jeannine: Le «Defensor pacis» de Marsile de Padoue et le «De concordantia catholica» de Nicolas de Cues. – Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno. Atti del Congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano. Bressanone 6–10 settembre 1964, Firence (1970), 485–506; p. 507–521: Sigmund, Paul E.: The concept of equality in the political thought of Nicholas of Cusa.

Zadei, Guido: Il pensiero socio-politico di **Lamennais**. – Nap: La Nuova Cultura Ed. (1969). 269 p. = Il pionieri della democrazia IV.

Schmolke, Michael: Die schlechte **Presse**. Katholiken und Publizistik zwischen »Katholik« und »Publik« **1821–1968**. – Mstr: Regensberg (1971). 428 S.; kart. DM 26,– [Habil.-Schrift, Münster]

O'Dea, Thomas F.: Sociology and the study of religion. Theory, research, interpretation. – NY, Lo: Basic Books Publ. (1970). X, 307 p.

Savramis, Demosthenes: Theologie und Gesellschaft. – Mchn: List (1971). 253 S. = [List-Hochschulreihe] 1621: List-Taschenbücher der Wissenschaft. Die Gesellschaft und ihre Wissenschaft; kart. DM 7,80.

Berger, Peter L.: Soziologische Betrachtungen über die Zukunft der Religion. Zum gegenwärtigen Stand der Säkularisierungsdebatte. – Hat die Religion Zukunft? (5. Salzburger Humanismusgespräch..., 22.–25. Sept. 1970...), (Graz, Wien, Köln 1971), 49–68; S. 69–82: Luckmann, Thomas: Verfall, Fortbestand oder Verwandlung des Religiösen in der modernen Gesellschaft?; S. 83–97: Gehlen: Arnold: Religion und Umweltstabilisierung.

Ruh, Hans: Sozialethischer Auftrag und Gestalt der Kirche. Ekklesiologische Konsequenzen der sozialethischen Forschung der letzten drei Jahrzehnte in Theologie und Ökumene. – Zü: Theol. Verlag (1971). VIII, 201 S.; kart. DM 26,80 [Habil.-Schrift, Bern]

Bormann, Günther – Sigrid Bormann-Heischkeil: Theorie und Praxis kirchlicher Organisation. Ein Beitrag zum Problem der Rückständigkeit sozialer Gruppen. – Opladen: Westdeutscher Verl. 1971. 381 S. = Beiträge zur soziologischen Forschung III; kart. DM 24,80.

Marsch, Wolf-Dieter: Das **Institutionen**-Gespräch in der evangelischen Kirche. Rückblickender Bericht über die Entwicklung eines interdisziplinären Problems. – Zur Theorie der Institution, (Blf 1970), 127–139; S. 141–153: Rendtorff, Trutz: Das Problem der Institution in der neueren Christentumsgeschichte. Ein Diskussionsbeitrag.

Massing, Otwin: Kommunikationstheoretische Überlegungen zum Orientierungsdefizit institutionalisierter Religion heute. – ThPr VI, 1971, 195–211.

Aubert, Jean-Marie: Morale sociale pour notre temps. – (P:) Desclée (1970). VIII, 160 p. = Le mystère chrétien. Théologie morale; F 18,70.

Deviance and respectability. The social construction of moral meanings. Edited by Jack D. Douglas. – NY, Lo: Basic Books (1970). 468 p.

Schiotz, Fredrik A.: Kirche und Staat in einer pluralistischen Gesellschaft. – Christsein in einer pluralistischen Gesellschaft..., Hbg (1971), 196–202; S. 203–217: Weiblen, William H.: Black theology in Amerika als Frage an die christliche Existenz.

Thunberg, Anne-Marie: Macht, Zwang und Gewalt – Notwendigkeit und Entartung. – ZEvE XV, 1971, 141–150.

Friedensforschung und Gesellschaftskritik. Hrsg. von Dieter Senghaas. – Mchn: Hanser 1970. 224 S.; kart. DM 9,80.

Howe, Günter: Gott und die Technik. Die Verantwortung der Christenheit für die wiss.-techn. Welt. Eine Vorlesung für Hörer aus allen Fachbereichen. Hrsg. von Hermann Timm. Mit e. Einf. von Heinz Eduard Tödt. – Hbg: Furche-Verl.; Zü: Theol. Verl. (1971). 234 S.

XIII. Kirchenrecht

Zapp, Hartmut: Die Geisteskrankheit in der Ehekonsenslehre Thomas **Sánchez**'. – Köln, Wien: Böhlau 1971. XII, 157 S. = Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht XI; kart. DM 32,– [Diss., Freiburg/B]

Müller, Hubert: Zum Verhältnis zwischen **Episkopat** und **Presbyterat** im Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine rechtstheologische Untersuchung. – Wien: Herder (1971). 456 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XXXV; kart. DM 42,– [Diss., Gregoriana Rom]

Brauns, Hans-Jochen: Staatsleistungen an die Kirche und ihre Ablösung. Inhalt, Grenzen, Aktualität. – B: Duncker u. Humblot (1970). 148 S. = Schriften zum öffentlichen Recht CXXIV; kart. DM 29,60. [Diss., Bochum]

Iurisprudentia supremi tribunalis Signaturae Apostolicae. – PerRMCL LX, 1971, 273–350.

Kein **Grundgesetz** der Kirche ohne Zustimmung der Christen. Text des Entwurfs und kritische Beitr. von Johannes Günter Gerhartz, Walter Kasper und Johannes Neumann. – Mz: Grünewald-Verl. (1971). 91 S. = Publik-Bücher; kart. DM 7,80.

Martín Sánchez, Carlos Isidoro: La razón de ser y el objeto del Derecho público eclesiástico. – REDC XXVI, 1970, 39–59.

Bassett, William W.: The office of **episcopal vicar**. – Jurist XXX, 1970, 285–313.

Walf, Knut: Die Kompetenzen der bischöflichen Vikare und stellvertretenden Generalvikare in den Diözesen der Bundesrepublik Deutschland. – ThQ CLI, 1971, 146–154.

Witters, Willibrord, OSB: **Droit monastique**. Problèmes et prospective. – AnCan XIV, 1970, 63–82.

Lesage, Germain, OMI: Les états de vie: missions d'Église. – StCan IV, 1970, 225–278.

Gaudemet, Jean: Le lien matrimonial: les incertitudes du haut moyen-âge. – Le lien matrimonial. Colloque du Cerdic, Strasbourg, 21–23 mai 1970..., Strasbourg 1970 (= RDC XXI, 1971), 81–105; p. 106–126: Fransen, Gérard: La formation du lien matrimonial au moyen-âge; p. 127–145: Huizing, Peter, SJ: La dissolution du mariage depuis le concile de Trente.

Graziani, Ermanno: La chiesa e il matrimonio. – EIC XXVI, 1970, 77–90.

Kaiser, Matthäus: Bedeutung der kirchlichen Eheschließung. – Cath XXV, 1971, 126–143.

Eupen, Th. A. G.: De onverbreekbaarheid van de huwelijksband: een eenstemmige traditie? – TTh X, 1970, 291–302; p. 302–303: Résumé: Dissolubilité du lien du mariage: une tradition unanime?

Cuschieri, A., OFM: De diversa terminologia in iure atque in medicina adhibita ad significandum statum mentalem eorum qui insania laborant. – Angelicum XLVII, 1970, 188–213.

Figueroa, Rafael: La "**persona standi** in **iudicio**" en la legislación eclesiástica. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1971. XXII, 292 p. = AnGreg CLXXIX = Ser. fac. iuris canonici; sectio B, n. XXIX; Lire 5500.

López Alarcón, Mariano: La ejecución de sentencias en el Derecho canónico y sus aspectos civiles. – REDC XXVI, 1970, 281–328.

Pirson, Dietrich: Juristische Personen des kirchlichen Rechts. – ZevKR XVI, 1971, 1–23.

Frank, Johann: Zur Frage der kirchlichen Ämter auf Zeit. – Kerygma und Melos. Christhard Mahrenholz 70 Jahre, Kassel [u.a.] – B, Hbg (1970), 435–456; S. 457–470: Brunotte, Heinz: Taufe und Kirchenmitgliedschaft; S. 471–482: Schade, Herwarth von: Zur theologischen Interpretation kirchlicher Verwaltung; S. 483–494: Sperling, Eberhard: Rechtsfragen der kritischen Kirche; S. 424–434: Ruppel, Erich: Die Mitwirkung der Synode bei der Leitung der Kirche.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Neue **Gemeindemodelle**. Hrsg. von Normann Hepp. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1971). 309 S. = Theologie konkret; kart. DM 24,–.

Aktion Gemeinde heute. Analysen, Berichte, Modelle. Hrsg. von Wolfgang Schneider. – (Wupp:) Jugenddienst-Verl. (1970). 430 S.

Kirche, Kader, Konsumenten. Zur Neuorientierung der Gemeinde. Hrsg. von Manfred Enkrich u. Adolf Exeler. – (Mz:) Grünewald-Verl. (1971). 147 S.; kart. DM 13,80.

Spiegel, Yorick: Kooperative und funktionsgegliederte Gemeindeleitung. – WissPr LX, 1971, 162–177.

Steinmüller, Wilhelm: Gemeinde und Gesellschaft. Die Zukunft der Kirche in einer demokratischen Gesellschaft. – UnSa XXIV, 1969, 175–188.

Hoßfeld, Paul: Sozial-ethische und sozial-religiöse Modelle. Ein Beitrag zur Seelsorgepraxis. – ThGl LXI, 1971, 47–62.

Stollberg, Dietrich: Seelsorge durch die **Gruppe**. Praktische Einführung in die gruppendynamisch-therapeutische Arbeitsweise. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 217 S.; kart. DM 19,80.

Adloff, Kristlieb: Die **Predigt** als Plädoyer. Versuch einer homiletischen Ortsbestimmung, erarb. am 2. Korintherbrief. – Hbg: Furche-Verl. (1971). VIII, 343 S.; kart. DM 24,– [Diss., Bochum]

Aufgabe der Predigt. Hrsg. von Gert Hummel. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1971. VII, 447 S. = Wege der Forschung CCXXXIV; Lw. DM 48,60.

Marhold, Wolfgang: Fragende Kirche. Über Methode und Funktion kirchlicher **Meinungsumfragen**. Mit einer Einf. von Norbert Greinacher. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1971). 195 S. = Gesellschaft u. Theologie. Abt.: Praxis der Kirche V; kart. DM 16,– [Diss., München]

Die Zukunft der Glaubensunterweisung. Hrsg. von Franz Pöggeler. (Adolf **Heuser** zur Vollendung des 70. Lebensjahres am 27. Okt. 1970.) – Frb/B: Seelsorge-Verl. (1971). 272 S.; Lw. DM 28,–.

Schmitt, Rudolf: Religiöse Erziehung, ohne Erfolg? Zielanalyse als Voraussetzung der Erfolgskontrolle. – Weinheim, B, Bas: Beltz (1971). X, 208 S. = Studien zur Erziehungswissenschaft VII: Allgemeine Erziehungswissenschaft; kart. DM 24,–.

Friedlingsdorf, Karl: Psychosoziale Aspekte der Religionspädagogik. – KatBl XCVI, 1971, 321–334; S. 342–348: Stachel, Günter: Situationen und Qualifikationen, Lernziele und Inhalte.

Gräßmann, Frithjof: Kirchlicher Strukturwandel am Beispiel des Religionsunterrichts. – Das Mandat der Theologie und die Zukunft des Glaubens . . ., Mchn (1971), 161–190.

Heinemann, Horst – Günter Stachel – Siegfried Vierzig: Lernziele und Religionsunterricht. Grundsätzliche Überlegungen und Modelle lernzielorientierten Unterrichts. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1971). 222 S. = Unterweisen und Verkünden XI; kart. DM 12,80.

Bohne, Gerhard, [u.] Hayo Gerdes: Unterrichtswerk zum Neuen Testament. 52 religionspädagog. Modelle. (Hrsg. von Hellmut Heeger.) – B: Verl. Die Spur (1970). 598 S.; Lw. DM 44,–.

Hiller-Ketterer, Ingeborg: Kind, Gesellschaft, Evangelium. Theologisch-didaktische und soziopolitische Überlegungen zu Unterrichtsversuchen in der **Grundschule**. – (Stu:) Calwer Verl.; (Mchn:) Kösel-Verl. (1971). 152 S.; kart. DM 14,50.

Gesellschaft, Geschlecht, Erziehung. Studien zur pädagogischen Praxis [Von] Hermann Stenger [u. a.]. – Mchn: Pfeiffer (1971). 215 S. = Pfeiffer-Werkbücher XCVII; kart. DM 15,80.

Braun, Walter: **Geschlechtliche Erziehung** im katholischen Religionsunterricht. Ein Beitrag zur Geschichte der kath. Religionspädagogik von der Reformation bis zur Gegenwart. – Tr: Spee-Verl. 1970. 242 S. = Incitamente; Lw. DM 22,– [Diss., Mainz]

Le Du, Jean: Katechese und Gruppendynamik (Catéchèse et dynamique de groupe, dt.) Ein praktisches Werkbuch für Gruppenkatechese. – Luz, Mchn: Rex-Verl. (1971). 109 S.; kart. DM 16,80.

XV. Liturgiewissenschaft
(einschl. Kirchenmusik und kirchl. Kunst)

Garrido Bonaño, Manuel, OSB: El pecado original en los ritos bautismales. – El pecado original. XXIX semana española de teología ‹Madrid, 15–19 Sept. 1969›, Madr 1970, 79–125.

Stenzel, Alois: Die Kindertaufe im Lichte der Liturgiegeschichte. – Christsein ohne Entscheidung oder soll die Kirche Kinder taufen?, Mz (1970), 96–107.

Cattaneo, Enrico: Liturgia e storia della Chiesa antica. Problemi. – Problemi di storia della Chiesa. La Chiesa antica-sec. II–IV, (Mil 1970), 335–358.

(Sacramentarium **Gregorianum**). Le sacramentaire grégorien, ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits. Ed. comparative. [Par] Jean Deshusses. I: Le sacramentaire, le supplément d'Aniane. – Frb/S: Ed. Universitaires 1971. 765 p. = Spicilegium Friburgense XVI; sfr 90,–.

Lewandowski, Bogumił: Evolutio ritus liturgiae confirmationis in Ecclesia **Hispanica**. – EL LXXXV, 1971, 97–120.

Dell'Oro, Ferdinando, SDB: Le Benedictiones episcopales del codice warmondiano ‹Ivrea, Bibl. Capit., Cod. 10 [XX]›. – ALW XII, 1970, 148–254.

Marböck, Johann: Das Eindringen der versio Gallicana des Psalteriums in die Psalterien der Benediktinerklöster Oberösterreichs. Für den Druck abgeändert. – Wien: Verl. Notring 1970. XVI, 117, 5 S. = Dissertationen der Univ. Graz V; kart. ÖSch 75,–.

Tüchle, Hermann: Das Kalendar von **Kempten**. – SM LXXXI, 1970, 1–21.

Stemmler, Theo: Liturgische Feiern und geistliche Spiele. Studien zu Erscheinungsformen des Dramatischen im Mittelalter. – Tü: Niemeyer 1970. VII, 339 S., 24 Abb. = Buchreihe der Anglia XV; Lw. DM 46,– [Habil.-Schrift, Erlangen-Nürnberg]

Whitaker, E. C.: Documents of the baptismal liturgy (2nd ed. revised and supplemented.) – Lo: SPCK 1970. XXII, 256 p.; sh 58,–.

Kavanagh, Aidan: Relevance and change in the liturgy. – Worship XLV, 1971, 58–72.

Andronikof, C(onstantin): Le sens des **fêtes**. Tome I: ‹Le cycle fixe›. – P: Ed. du Cerf (1970). 309 p. = Bibliothèque œcuménique XI.

Schmidt, Herman, SJ: Il linguaggio e la sua funzione nel culto cristiano. – RLit LVIII, 1971, 7–36; p. 37–48: Cuminetti, Mario: Per una riformulazione liturgica del mistero cristiano; p. 49–69: Valenziano, Crispino: Il linguaggio liturgico.

Metzger, Marcel: La place des liturges à l'autel. – RSR XLV, 1971, 113–145.

Lengeling, E. J.: Les options générales de la nouvelle liturgie des **heures**. – MD CV, 1971, 7–33; p. 34–45: Leclercq, Jean: Prière des heures et civilisation contemporaine; p. 46–65: David, Jean-Eudes: Le psautier liturgique œcuménique; p. 66–102: Rose, André: La réparation des psaumes dans le cycle liturgique.

Renié, J., OM: Missale Romanum et Missel Romain. – La Pensée catholique n° CXXXI, 1971, 10–35.

Jungmann, Joseph Andreas: Um den Aufbau des **"Gloria in excelsis"**. – LJ XX, 1970, 178–188.

Rüthy, Albert Emil: Bemerkungen und Erwägungen zu den altkatholischen Liturgien. Die Propriumstexte. – IKZ LIV, 1964, 215–224; LVI, 1966, 150–165; LVII, 1967, 120–131; LVIII, 1968, 109–121; LX, 1970, 19–34.

Quecke, Hans: Untersuchungen zum **koptischen Stundengebet**. – Louv: Univ. Cath. de Louvain. Institut Orientaliste 1970. XL, 552 p. = Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain III; FB 1100.

Buchowiecki, Walter: Handbuch der **Kirchen Roms**. Der röm. Sakralbau in Geschichte u. Kunst in d. altchristlichen Zeit bis zur Gegenwart. II: Die Kirchen innerhalb der Mauern Roms. Gesù crocifisso bis s. Maria in Monticelli. Mit 58 Abb. – Wien: Hollinek (1970). 924 S.; Lw. ÖSch 770,–.

Nandris, Grigore: Christian humanism in the neo-Byzantine mural painting of eastern Europe. – Wiesb: Harrassowitz 1970. XII, 295 p.; 16 p. illustr.; brosch. DM 62,–.

Dictionnaire des Églises de **France**. V: (France:) Nord et Est. Belgique, Luxembourg, Suisse. – (P:) Laffont (1971). 208 p., 144 p., 144 p., 176 p. avec illustr. 4°; F 150,80.

Espace sacré et architecture moderne [par] J(acques) Lercaro [e.a.] – P: Ed. du Cerf 1971. 143 p. = Lex orandi XLIX; F 15,–.

Verzeichnis der Mitarbeiter

Dr. Bonifacio Baroffio OSB, Via Romana di Castagna n. 11 A, I–16 148 Genova-Quarto (Italia); Prof. Dr. Johannes Baptist Bauer, A 8010 Graz (Österreich), Albertstr. 8; Pfarrer Dr. Rupert Berger, 817 Bad Tölz, Frauenfreithof 2; Prof. Dr. Wilhelm Breuning, 53 Bonn 1, Bonner Weg 16; Prof. Dr. José Comblin, Caixa Postal 735, Recife, Pe (Brasilien); Prof. Dr. Hermann Eising, 44 Münster, Besselweg 6; Lic. theol. Manfred Enkrich, 44 Münster, Nikolausstr. 25; Prof. Dr. Ernst Feil, 44 Münster, Pötterhoek 29; Prof. Dr. Bernhard Fraling, 479 Paderborn, Kamp 6; Prof. Dr. August Franzen, 7801 Kappel b. Freiburg, Petersbergstr. 10; Prof. Dr. Anton J. Gail, 4048 Grevenbroich/Ndrh., Meisenweg 7; Prof. Dr. Johann Gamberoni, 479 Paderborn, Theologische Fakultät; Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, 44 Münster-Angelmodde, Wagenfeldstr. 10 a; Wiss. Ass. Willi Geerlings, 74 Tübingen, Bei der Ochsenheide 8; Prof. Dr. Joachim Gnilka, 44 Münster, Kirchherrngasse 13; Dr. Erwin Gotenburg, 44 Münster, Hoher Heckenweg 109; Dr. Ernst Ludwig Grasmück, 463 Bochum, Am Trappen 17; Prof. Dr. Heinrich Gross, 84 Regensburg, Agnesstr. 13/V; Prof. Dr. Peter Hünermann, 44 Münster, Melcherstr. 59; Dr. Heinz Hürten, 401 Hilden, Schubertstr. 8; Hanns Huning, 7401 Hirschau b. Tübingen, Kreuzlinger Weg 3; Prof. Dr. Erwin Iserloh, 44 Münster, Krumme Str. 46; Prof. Dr. Klaudius Jüssen, 78 Freiburg/Br., Erbprinzenstr. 15; Johannes Lütticken OSB, 55 Trier, Abtei St. Matthias; Ass. Dr. Karlheinz Müller, 87 Würzburg, Oberdürrbacher Str. 4; Prof. Dr. Hermann Reifenberg, 86 Bamberg, Kunigundendamm 64; Lic. theol. Klemens Richter, 44 Münster, Marienthalstr. 28; Erich Rohner OMI, 44 Münster, Josefstr. 2; Dr. Wolfgang Speyer, 5 Köln 41, Raschdorfstr. 12; Prof. Dr. Hugo Staudinger, 479 Paderborn, Fürstenweg 50; Dr. Josef Sudbrack SJ, 8 München 19, Zuccalistr. 16.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. — © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 — Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8—10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.)
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

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