4 F 6

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 — 1971 — 67. Jahrgang

Bernhard Kötting, Die Diskussion um den Zölibat . . . . . Spalte 425

Exegese des AT und NT

Schuttermayr: Psalm 18 und 2 Samuel 22 (Gross)
Wanke: Untersuchungen zur sogenannten Baruchschrift (Loretz)
Vollmer: Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja (Loretz)
Sehmsdorf: Die Prophetenauslegung bei J. G. Eichhorn (Loretz)
Schreiner: Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik (H. Schneider)
Wicks: The Doctrine of God in the Jewish Apocryphal and Apocalyptic Literature (Schreiner)
Lippert: Leben als Zeugnis. Die werbende Kraft christlicher Lebensführung nach dem Kirchenverständnis neutestamentlicher Briefe (Maly)

Kirchen- und Dogmengeschichte

Trummer: Anastasis. Beitrag zur Auslegung und Auslegungsgeschichte von I Kor. 15 in der griechischen Kirche bis Theodoret (Weiß)
Menis: Nuovi studi iconologici sui mosaici teodoriani di Aquileia (Franke)
Spidlík: Grégoire de Nazianze (Althaus)
Zemp: Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa (Daniélou)
Simonis: Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus (Camelot)
Decret: Aspects du manichéisme dans l'Afrique Romaine (C. Mayer)
Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte (Schröer)
Wehlt: Reichsabtei und König, dargestellt am Beispiel der Abtei Lorsch mit Ausblick auf Hersfeld, Stablo und Fulda (Angenendt)
Fellenberg gen. Reinold: Die Verehrung des Heiligen Gotthard von Hildesheim in Kirche und Volk (Schröer)
Kunzelmann: Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. Erster und zweiter Teil (Schröer)
Heinrich von Langenstein: Erchantnuzz der sund. Hrsg. von R. R. Rudolf (Sanders)
Schwager: Das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius von Loyola (G. Hoffmann)
Warszawski: Unicus universae Societatis Jesu Vocationum Liber Autobiographicus Poloniae provinciae proprius (1574–1580) (Rauscher)
Torsy: Die Weihehandlung der Kölner Weihbischöfe 1661–1840 (Schröer)
Wellmann: Kirche und Pfarramt bei Stephan Roth im Spannungsfeld von Politik und Sozialpädagogik (Stupperich)
Staatliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933, hrsg. von Kupper (K. Weber)
Kirchliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933, hrsg. von Volks (K. Weber)
Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der deutschen Reichsregierung, Bd. II 1937–1945, hrsg. von Albrecht (K. Weber)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Konfessionskunde

Kunz: Christentum ohne Gott (Mynarek)
Paillard: Christ und Atheisten (Mynarek)
Schleißheimer: Der Mensch als Wissender und Glaubender (Bleickert)
Gläßer: Konvergenz. Die Struktur der Weltsumme Pierre Teilhards de Chardin (Guggenberger)
Strunk: Politische Ekklesiologie im Zeitalter der Revolution (B. Casper)
Christ zwischen Kirche und Politik. Intern. Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg. Achtes Forschungsgespräch. Hrsg. von Schmölz (W. Post)
Frey: Mysterium der Kirche – Öffnung zur Welt (L. Karrer)
Keller: „Volk Gottes" als Kirchenbegriff (Hödl)
Koster: Volk Gottes im Werden. Gesammelte Studien. Hrsg. von Langer und Pesch (Hödl)
Kirche im Wachstum des Glaubens. Festgabe M. D. Koster zum siebzigsten Geburtstag. Hrsg. von Pesch und Langer (Hödl)
O'Connor: The Pentecostal Movement in the Catholic Church (Theurer)
Wadensjö: Toward a World Lutheran Communion (Theurer)

Moraltheologie

Lehmann: Ethik als Antwort (Ermecke)
Edmaier: Dialogische Ethik (Ermecke)

Pastoraltheologie

Merkert/Klaßen: Didaktik für praktische Theologen (Paul)
Heinemann/Stachel/Vierzig: Lernziele und Religionsunterricht (Paul)
Nastainczyk: Formalkatechetik – Maßgaben und Maßnahmen der Glaubenserziehung (Wittstadt)
L'apostolat des laïcs. Décret „Apostolicam actuositatem" (Sieverding)
Bühler: Die Kirchen und die Massenmedien (I. Hermann)
Schaller: Zum Informationsrecht im kirchlichen Raum (Roegele)

Philosophie, Naturwissenschaft, Literatur

Wagner: Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel (Verweyen)
Widmer: Gabriel Marcel et le théisme existentiel (Hasenhüttl)
Von Bertalanffy: ... aber vom Menschen wissen wir nichts (F. Mann)
Fällt Gott aus allen Wolken? Schriftsteller über Religion und Sprache. Hrsg. von Grabner-Haider und Kruntorad (Kienecker)

Hinweise

Rahner: Zur Theologie der Zukunft (Iserloh)
Madey: Le patriarcat ukrainien (Khoury)
Fragen zum Bibelunterricht (J. Müller)

Theologische Bibliographie

Die Diskussion um den Zölibat

Von Professor Dr. Bernhard Kötting, Münster

Wer sich vornehmen wollte, in einer nicht allzu umfangreichen Übersicht die Literatur vorzustellen, die in den letzten Jahren seit dem zweiten Vaticanum zum Thema „Zölibat" erschienen ist, der wird bald von der Unmöglichkeit seines Unterfangens überzeugt werden. Beim ersten Überblick muß er feststellen, daß in den letzten Jahren etwa 100 Titel zu diesem Thema erschienen sind, sei es in Einzelstudien, sei es in Beiträgen, die in Zeitschriften oder anderen Publikationsorganen veröffentlicht wurden. Aus diesem Grunde kann ich nur einige Werke herausnehmen und sie dieser Berichterstattung zugrunde legen. Wahrscheinlich ist damit kein großer Verlust hinsichtlich der Erfassung des Problems verbunden, da in den meisten Arbeiten längst bekannte Argumente für und gegen den Zölibat in ermüdender Wiederholung vorgetragen werden. In wohl fast allen Schriften steht nach dieser mehrjährigen Diskussion das Urteil über Wert oder Unwert des Zölibates von vornherein fest. Es werden aus der Geschichte und aus der theologischen, philosophischen und psychologischen Betrachtung des Phänomens Zölibat die entsprechenden Begründungen ausgewählt, die das eigene Urteil rechtfertigen. Da es sich bei dem Zölibat um die Lebensform des katholischen Priesters han-

G.-P. TOB.
23. DEZ. 1971

delt, ist die Wertung des Priesters im Hinblick auf seine Aufgabe, die ihm in der Kirche gestellt ist, eng mit der Beurteilung des Zölibates verbunden. Hemmt die Aufrechterhaltung des Zölibates sein priesterliches Wirken oder fördert sie es? Das ist letzten Endes die Wertfrage, von deren Beantwortung das Urteil über den Zölibat abhängig ist, mindestens bei solchen, die eine solche Wertfrage überhaupt zu beantworten vermögen. Deshalb ist auch ein Urteil, das nur mit statistischem Material arbeitet, das auf Grund einer Umfrage gewonnen wurde, wertlos, was schon Hieronymus herausstellte: „Es kommt recht oft vor, daß die Verheirateten, die den größten Teil des Volkes ausmachen, lieber Verheiratete als Priester wünschen, weil sie meinen, daß sie Unverheirateten nicht nachzustehen brauchen, wenn sie Verheirateten den Vorzug geben" (adv. Jov. 1,34).

Das umfassendste Werk, das sich der Frage nach der Bedeutung und Aufgabe des Priesters und seiner zölibatären Lebensform in einem Anlauf stellt, ist vor kurzem in französischer Sprache erschienen: Sacerdoce et Célibat[1]. Es handelt sich um einen Sammelband mit Beiträgen von 20 Mitarbeitern aus Belgien, Frankreich, Italien, Österreich, Deutschland usw., Beiträgen, die nicht alle das gleiche Gewicht haben. Da ich mich hier bei der Erörterung der Diskussion um den Zölibat streng auf ihn beschränken will, kann hier auch nur ein Referat und Urteil über den zweiten Teil des Buches (305–752) gegeben werden, der sich ausschließlich mit dem Zölibat befaßt. Die Aufsätze sind an einzelnen Stellen durch ausführliche Verbindungsstücke des Redaktionskommitees miteinander verbunden.

1) Der Aufruf des Herrn zur Jungfräulichkeit (L'appel du Seigneur à la virginité [309–314]. Das Ergebnis lautet: Von den Worten Jesu ist zur Begründung der Ehelosigkeit des Priesters nur Matth. 19.12 verwendbar, wo von denen die Rede ist, die um des Himmelreiches willen zur Ehe untauglich sind (bzw. sich untauglich gemacht haben).

2) L. Legrand, Paulus und der Zölibat (S. Paul et le Célibat [315–31]). Legrand meint, daß das Problem des Zölibats vom Neuen Testament her bis heute noch nicht erschöpfend studiert sei. Er setzt sich vor allem mit einem Buch auseinander, das die Anpassung der kirchlichen Dienste an die natürlichen Lebensformen, besonders der Familie, empfiehlt und sich dabei auf die Praxis in Gemeinden bezieht, deren Bild die Pastoralbriefe zeichnen. (J. P. Audet, Mariage et Célibat dans le service pastoral de l'église, Paris 1967). Audet vertrat die Meinung, in den Pastoralbriefen sei ebensoviel von seelsorglichem Geist zu finden wie in 1 Kor. Als Paulus 1 Kor. schrieb, war er ehelos. Die Gründe, weshalb er ehelos lebt, nennt Paulus in 1 Kor. 7 ebensowenig wie in 1 Kor. 9. Die Formulierung „zu gebrauchen als gebrauche man nicht", hat große Ähnlichkeit mit stoischen Lebensprinzipien, die sich bei Epiktet und Seneca finden. Auch hier wird die Ehelosigkeit empfohlen, um frei zu sein als „Bote und Herold der Gottheit". Legrand betont sehr, daß Paulus 1 Kor. 7, 32 sagt ὁ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, was in der Vulgata schon wiedergegeben ist „quomodo placeat deo". Mit Kyrios ist bei Paulus im allgemeinen Christus gemeint. Die Übersetzung der Vulgata läßt schon den platonischen Gegensatz Gott – Welt hervortreten. Für Paulus ist der Zölibat keine Folgerung aus dem Apostolat. Daß der Zölibat „frei macht", hat Paulus zwar mit den zeitgenössischen Stoikern gemeinsam, aber die „Freiheit" an sich wäre Egoismus. Paulus will die Freiheit nicht zum eigenen Nutzen, sondern um des Dienstes an der Sache Christi willen. Es ist eine von den Befürwortern und Gegnern des Zölibates in allen Jahrhunderten anerkannte Tatsache, daß der Zölibat nicht auf eine neutestamentliche Anordnung zurückgeht. Aber das Neue Testament atmet einen „Geist", und alle Untersuchungen, die sich ernsthaft mit der Entwicklung des Zölibates befassen und sich auch heute um eine zeitgerechte Begründung bemühen, stellen sich die Frage, ob die Einrichtung des Zölibates dem „Geist" des NT konform ist. Dabei ist allen klar, daß dieser „Geist" des NT nicht aus einer Stelle oder aus einem oder mehreren Texten erhoben werden kann, sondern daß es eines dichten Eindringens in die Grundvorstellungen der Intention Christi wie der Verf. der Schriften des NT bedarf, um die Konformität zu erweisen oder zu verneinen.

3) Als H. Crouzel seinen Beitrag schrieb, „Der Zölibat in der frühen Kirche" (Le Célibat dans l'église primitive [333–71]), brauchte er sich um die Auffindung des Materials nicht mehr zu bemühen. Denn gerade vorher war bezüglich der Geschichte des Zölibates in der Alten Kirche ein grundlegendes und in der Stoffülle nicht mehr zu überbietendes Werk von R. Gryson[2] herausgekommen. Bei dieser Arbeit handelt es sich nun keineswegs nur um eine Addition von rechtlichen Normen, wie sie für das Abendland seit dem Konzil von Elvira (ca. 310) und in der östlichen Kirche bald darauf in Synodalbeschlüssen und Erlassen festgesetzt wurden, sondern er hat weiter ausgegriffen und die Mentalität der frühen Epochen zu erläutern gesucht, in der die rechtlichen Vorschriften eingebettet waren. Denn die Enthaltsamkeit und die volle Jungfräulichkeit waren als christliches Ideal von der apostolischen Zeit her anerkannt. Sie wurden häufig in Predigten und Schriften empfohlen. Es wurde immer wieder darauf gedrängt, daß vor allem die Bischöfe und, seit es Priester in unserem heutigen Sinne gibt, auch diese sich um die Vollkommenheit bemühen sollen, aber die ersten 300 Jahre kennen keine verbindliche Rechtsvorschrift. Das alles wird dankenswerterweise ausführlich dargelegt. Am anfechtbarsten im Buch von Gryson ist der Satz, mit dem er das Schlußresumée einleitet: „Das Prinzip, das sich an den Anfängen des kirchlichen Zölibatsgesetzes findet, ist das Prinzip der rituellen Reinheit" (200; 203). Wenn ich den Satz und den ganzen Kontext recht verstehe, will Gryson damit sagen, daß die allgemeine Überzeugung von der Konformität des Zölibates mit dem Geist des NT die rechtliche Fixierung gefunden habe unter der von außen hereingetragenen Vorstellung, daß der Priester wegen seines Dienstes bei der Eucharistie im Kern der kirchlichen Gemeinschaft von jeder sexuellen Betätigung frei sein müsse, da Opfer und Gebetsdienst mit Geschlechtsverkehr unvereinbar seien. Diese These scheint mir die Frage sehr zu vereinfachen. Zur Komplexität und Bündelung der Motive, die schließlich zur rechtsverbindlichen Forderung des Zölibates geführt haben, habe ich mich selbst einmal geäußert (B. Kötting, Der Zölibat in der Alten Kirche, 2. Aufl., Münster 1970). An meiner Auffassung, daß nicht ein Motiv, sondern ein ganzes Bündel von theologischen Aussagen, die im NT verwurzelt sind, von wirkmächtigen Umweltanschauungen, die der jüdischen Überlieferung und der heidnischen Religiosität angehören, sowie von zeitbedingten Wertmaßstäben die rechtliche Fixierung herbeigeführt haben, möchte ich auch jetzt noch festhalten.

In unserem Sammelband liefert Crouzel in gewisser Weise eine Korrektur zum Werk von Gryson. Gryson bietet seine Texte und den Kommentar im zeitlichen Nacheinander. Crouzel möchte zur Erhellung und Synthese der einzelnen Motive kommen. So bringt er an Material nichts, was sich nicht auch bei Gryson fände, aber man sieht es in einer anderen Perspektive. Nach Crouzel hat sich der Zölibat in verschiedenen Stufen entwickelt. Im Anfang hat man keine Männer geweiht, die sich nach dem Tod ihrer ersten Frau wieder verheiratet haben. Man hat den Mitgliedern des höheren Klerus, die Witwer geworden waren, nicht gestattet, erneut zu heiraten. Für die Gesamtentwicklung des Zölibates ist diese Tatsache, der ich selbst vor 30 Jahren meine Dissertation gewidmet, und auf die ich in der eben erwähnten Schrift über den Zölibat in der Alten Kirche erneut hingewiesen habe, von großer Bedeutung. Denn in dieser Forderung zeigt sich die Tendenz, die Enthaltsamkeit (nicht im Sinne der vollen Virginität, sondern als eine Zweigtugend der übergeordneten Selbstbeherrschung) zu fordern, in deutlichem Licht. In einer weiteren Stufe hat man den Klerikern, die bei ihrem Eintritt in den Priesterstand noch unverheiratet waren, untersagt, nach der Weihe eine Ehe einzugehen. Bis zu diesem Punkt sind die östliche und die westliche Kirche einen gemeinsamen Weg gegangen. Danach hat man gefordert, daß ein Kleriker, der beim Eintritt in den Stand verheiratet war, enthaltsam lebe. Das wird dann im Westen seit dem Ende des 4. Jahrhunderts (die Päpste Damasus und Siricius) für den höheren Klerus gesetzliche Norm, im Osten seit Justinian nur für die Bischöfe.

Der vereinfachende Satz, daß sich mit der Einführung des Pflichtzölibates leibfeindliche manichäische Tendenzen im Christentum durchgesetzt hätten, geht an der komplizierten Entwicklung vollständig vorbei. Zu dem heute so viel berufenen Charisma als der Voraussetzung für die Durchführung des zölibatären Lebens und seiner Unverfügbarkeit kann man zur Erhellung auf eine analoge Vorstellung in der Alten Kirche hinweisen. In vielen Schriften der frühen Zeit tritt deutlich die Anschauung hervor, daß die totale Indienstnahme für Christus und sein Werk die entscheidende Umkehr (conversio) für den Menschen bedeutet. Derjenige, der diesem Anruf des Herrn am vollsten entspricht, ist der Märty-

[1] **Sacerdoce et célibat.** Études historiques et théologiques. Publiées par Joseph Coppens avec la collaboration de A. M. Charue, P. Chauchard, H. Crouzel, G. Cruchon, A. de Bovis, J. Folliet, J. Guitton, P. Hacker, L. Hödl, Card. J. Höffner, H. Jedin, J. Kosnetter, L. Legrand, L. Leloir, M. Marini. J.-P. Massaut, M. Nédoncelle, G. Rambaldi, A. M. Stickler, F. van Steenberghen. – Gembloux, Louvain: Duculot, Peeters 1971. VIII, 752 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXVIII).

[2] **Gryson,** Roger: **Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle.** – Gembloux: Duculot 1970. XII, 288 S. (Recherches et Synthèses, Section d'histoire, II) br. FB 300.–

rer. Immer wieder wird dann betont, daß es des Charisma bedarf, um diese existentielle Erprobung des Verbundenseins mit Christus zu bestehen. Weil man dieses Charisma nicht erzwingen könne, wird darauf hingewiesen, daß sich niemand zum Martyrium drängen, daß man die Heiden nicht provozieren dürfe, usw. Wenn man aber ohne eine solche Provokation doch vor den Richter geführt wird, dann, so ist die allgemeine Überzeugung, wird dem demütig Bittenden die Kraft von oben gegeben werden, dieses Zeugnis für Christus zu bestehen. Der Märtyrer ist deshalb in der theologischen Sprache der damaligen Zeit der wahre „pneumatikós", der „homo spiritualis". Als es nun keine Märtyrer mehr gab, rückte die „Jungfrau" an die erste Stelle. Es war ebenso allgemeine Überzeugung, daß auch sie die Kraft zu ihrer Lebensführung dem Charisma des Herrn verdanke. Man hat nie daran gezweifelt, daß die Entscheidung für diesen Lebensweg in voller Freiheit sich vollziehen müsse, aber schon bald, nachdem das jungfräuliche Leben sich einer allgemeinen Wertschätzung erfreute, ist man weder im Osten noch im Westen davor zurückgeschreckt, durch rechtliche Bestimmungen den auf charismatischer Gabe beruhenden Stand abzusichern. Aus dieser Vorstellung, daß der Priester wie die jungfräulich Lebenden ein „pneumatikós", ein „homo spiritualis" sein müsse, wenn er seine Hingabe an den Dienst des Herrn recht vollziehen wolle, erwuchs vor allem die rechtliche Normierung, wie sie sich im Zölibatsgesetz darstellt. Wer es nur als Ausfluß einer „präsumierten" Leibfeindlichkeit verstehen will, würde den Theologen des 4. und 5. Jh. ein schlechtes Zeugnis ausstellen.

Crouzel kennt wie kaum ein anderer Origenes, der auf die theologische Entwicklung namentlich in der griechischen Kirche einen so entscheidenden Einfluß ausgeübt hat. Origenes ordnet Paulus unter die „agamoi" ein, nicht unter die Jungfrauen. Er stellt ihn also in seiner Wertskala auf die zweite Stufe. Gryson tat nach Meinung von Crouzel Origenes Gewalt an, wenn er ihn so einfach zum Vorkämpfer des priesterlichen Zölibates macht. Die „eschatologischen Motive" spielen bei den Vätern eine verhältnismäßig geringe Rolle für die Begründung des Zölibates, wohl bei der Jungfräulichkeit. Das Freisein von der Familie wird nicht besonders oft betont, denn man gestattete den Verheirateten, die sich nach Empfang der Weihe des geschlechtlichen Verkehrs enthalten mußten, weiterhin das Leben in der Familie mit der Sorge für Frau und Kinder. Das so heiß umstrittene Problem bzgl. der Forderung nach kultischer Reinheit in den das Christentum umgebenden Religionen und ihr Einfluß auf die Zölibatsgesetzgebung wird von Crouzel ausführlich behandelt (s. 345–52). Die Väter sind sich der Bedeutung dieses keineswegs allgemeinen Gebotes in der griechisch-römischen Umwelt wohl bewußt. Die dort geforderte Keuschheit ist mehr magischer als moralischer Ordnung. Auch das weiß man und es ist bei der rechten Beurteilung sehr wohl zu beachten, wie sehr man in allen Schriften gegen magische Anschauungen vorgeht. Paulus wendet sich in 1. Kor. 7,5f an alle Korinther, nicht etwa an Kleriker. Crouzel meint, daß hinter dem Rat des Apostels Paulus nicht der Gedanke von der kultischen Reinheit steht, denn dann hätte er ein Gebot aufstellen müssen. Die Kommentare der Väter zu dieser Stelle sind sehr zahlreich. Sie laufen darauf hinaus, daß der Priester, der ununterbrochen Gebete für die Gemeinde Gottes darbringen müsse, sich aus diesem Grunde, dem Rate des Apostels Paulus willig folgend, auch des ehelichen Verkehrs zu enthalten habe. Denn der Priester muß täglich beten, taufen, das Opfer darbringen, also muß er auch dauernde Enthaltsamkeit üben.

Diese Auffassung, daß der Rat des Apostels Paulus, der für die meisten Christen nur von Zeit zu Zeit eine Befolgung heischt, für den Priester zu einer dauernden Forderung wird, wird eine der Grundlagen für die theologische Begründung des Zölibates im Westen (Damasus, Siricius, Hieronymus, Innocenz I.) R. Kottje, Das Aufkommen der täglichen Eucharistiefeier in der Westkirche und die Zölibatsforderung = ZKG 82 (1971) 218–28, gelangt zum gleichen Ergebnis wie ich, daß seit der 2. Hälfte des 4. Jh. im Abendland die tägliche Meßfeier in Übung kam und daß dieses Faktum mit der Forderung nach zölibatärer Lebensweise des Klerus zeitlich zusammenfällt. (Für die Verfeinerung dieser Erkenntnis, die eine Kritik an meiner These, daß „bloß" in der verschieden häufigen Eucharistiefeier der Unterschied zwischen West und Ost in der Zölibatsgesetzgebung zu sehen sei, enthält, bin ich dankbar). Vermutlich ist der Osten dieser Entwicklung nicht gefolgt, weil es dort keine täglichen Gottesdienste gab. Erst Justinian (527–65) schreibt die volle Enthaltsamkeit für den Bischof vor, und Timotheus v. Alexandrien (6. Jh.) rät den Gläubigen, nicht zu kommunizieren nach dem Geschlechtsverkehr, und verlangt, sich am Samstag – Sonntag zu enthalten, „am Vorabend und am Tag, an dem man Gott ein geistiges Opfer darbringt".

Die Stellen des AT, die die levitische Reinheit fordern, werden von den Vätern im allgemeinen auf geschlechtliche Enthaltsamkeit hin interpretiert, die als Dauerinstitution dem AT unbekannt ist (Kottje 225_{45}). Aber wie kommen die Väter zu dieser neuen Interpretation? Das ist ein komplexer Vorgang: 1. Die Auseinandersetzung um die Weitergeltung vieler Vorschriften des AT als ethische Normen war in vollem Gange. Das Ritualgesetz des AT galt nicht weiter, ebensowenig die levitischen Reinheitsbestimmungen, die sich auf das alttestamentliche Opfer bezogen; das wußte man. Man hätte sie durch rituelle Waschungen beseitigen können. 2. Das *quanto magis*-Prinzip gegenüber dem AT (ebenso wie gegenüber den ethischen Forderungen der griechischen Philosophie) tat sein übriges. „Wenn schon im AT solche äußere Reinheit gefordert wurde, um wie viel mehr mußte dann..." 3. Die Christianisierung dieses Prinzips im paulinischen Sinne als „Freiheit für Christus" mischte unter den äußeren Mantel der rituellen Vorschrift einen neuen Geist. Denn die theologische Vertiefung des priesterlichen Lebens auf das *alter — Christus — esse* hin forderte vom Priester Gehorsam und Opfer, wie er sie brachte, und die Hingabe Christi an den Vater schien wohl vereinbar mit der Hingabe für das ganze Menschengeschlecht, aber nicht mit der selektiven Hingabe an eine andere Person (Ehe). Der Einfluß der zeitgenössischen Philosophie, namentlich im Hinblick auf die Bewertung der Ehe, ist auch nicht unbedeutend gewesen. Es ist weithin die Anschauung der außerchristlichen Ethik in der frühchristlichen Periode (darin sind sich Stoiker, Pythagoräer und Platoniker einig), daß die Ehe wegen ihrer starken Bindung in allen Bereichen des leiblichen Lebens, nicht nur im Hinblick auf die Sexualität im engeren Sinne den Flug des Geistes behindere. Der Neuplatoniker Porphyrios, ein scharfer Gegner des Christentums, bleibt Zölibatär während seines ganzen Lebens nach seinem Grundsatz: „Je mehr man sich von der Liebe zum Körper entfernt, um so mehr nähert man sich Gott" (ad Marc. 16f). Bei den Vätern findet man neben der christlichen Begründung sehr viele stoische und neuplatonische Gedankengänge, um die Forderung für die dauernde Enthaltsamkeit des Priesters zu begründen; dazu kommt die Bewertung der Lust: Niemand kann zwei Herren dienen. Nur die Kindererzeugung rechtfertigt die Lust in der Ehe; das ist stoische und allgemein-philosophische Wertvorstellung in den gebildeteren Schichten, denn die Lust verhindert leicht die Erreichung des höchsten sittlichen Zieles, die Ruhe des Geistes. Der Einfluß der philosophischen Strömungen ist sehr diffuser Art gewesen. Am stärksten hat er gewirkt auf christliche Splittergruppen, denn eine Verurteilung der Ehe konnte die Kirche wegen der Aussagen über sie im NT nicht billigen. So muß man die erstaunliche Tatsache feststellen, daß bei denselben Schriftstellern, die harte Urteile über den Geschlechtsverkehr abgeben, sich auch großartige Texte über den Wert der Ehe finden. Die Beurteilung der Ehe und des Geschlechtsverkehrs steht auch in Beziehung zum Gottesverständnis, ob man sich dadurch Gott nähert oder von ihm entfernt. Die Antwort auf eine solche Frage kommt aus tieferen Persönlichkeitsschichten als der der theologisierenden Vernunft. Das war schon bei den Vätern so.

Auch in der frühen Zeit sind schon Gründe gegen die Forderung nach voller Enthaltsamkeit für den Priester vorgebracht worden. Immer wieder wird der Einwand des Bischofs Paphnutius erwähnt, den er auf der Synode von Nicäa (325) erhoben hat (daß die Ehe im NT volle Billigung erfahre), von dem aber nicht in den Akten, sondern nur im Bericht eines Historikers die Rede ist. Ein persisches Konzil (486) wandte sich mit einer von da an im Laufe der Geschichte immer wiederholten Begründung gegen den Zölibat: Es sei schädlich für die Kirche, wenn sie eine Verpflichtung aufstelle, die von vielen nicht erfüllt würde. Es wird hier volle Freiheit für Ehe, bzw. Ehelosigkeit gefordert, bewußt im Widerspruch zu der früheren „nützlichen" Ansicht (Gryson 106–9).

4) Der Entwicklung des Zölibates im Abendland während des Mittelalters ist der Beitrag von A. M. Stickler gewidmet (Le Célibat en occident au moyen âge [373–442]). Für diesen Zeitabschnitt kann die generelle Feststellung gelten: „Es gibt keine Norm, die so oft eingeschärft worden ist durch Konzilsbeschlüsse und Dekrete." Sie beweisen auch, daß das Zölibatsgesetz oft übertreten wurde.

Stickler, einer der besten Kenner der kanonischen Rechtsgeschichte, hat das gesamte Material, das er in den Canones der Synoden, in den Bußbüchern, in den Darlegungen der Theologen und Kanonisten vorgefunden hat, geordnet. Charakteristisch für diese Periode ist u. a. der Versuch der Einweltlichung des Göttlichen in eine vollständig vom Geiste Christi durchwirkte irdische Ordnung mit dem Ziel der Aufhebung der Grenzen und der Austauschbarkeit der Funktionen in den getrennten kirchlich-sakralen und weltlich-religiösen Räumen. Speziell in Anwendung auf den Priester ist es verbreitete Ansicht, daß ihm keine besondere Lebensform vorgeschrieben werden sollte. In den reformerischen kirchlichen Texten tritt in Reaktion dagegen deutlich die Ansicht hervor, Heirat und Beschäftigung mit irdischen, säkularen Dingen fangen den Priester ein und halten ihn ab von der Hingabe an Christus. Die wichtigste Periode in diesem Abschnitt ist die sogenannte gregorianische

Reform, die ihren Namen vom Papst Gregor VII. (1073–85) erhalten hat, obschon die Ansätze zu dieser Reform, auch im Hinblick auf die Erneuerung des Zölibatsgesetzes, vor Gregor VII. liegen. Die Forderung nach der ehelosen Lebensführung des Weltklerus wurde zu einer Kernfrage der Reform. Es ist der erste, in breiter Öffentlichkeit ausgetragene Streit um den Zölibat, der in Progapandaschriften seinen Niederschlag gefunden hat, die eine weite Verbreitung suchten. Dieser Literatur hat C. Mirbt schon vor mehr als 70 Jahren eine eingehende Studie gewidmet (Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII.; III, 1 Priesterzölibat [Leipzig 1894] 239–342), die einen tiefen Einblick in die Heftigkeit und Emotionalität der Auseinandersetzung gewährt.

Die Haupteinwände, die damals gegen den Zölibat vorgebracht wurden, sind von da an mit nur geringer Abwandlung immer wieder vorgetragen worden.

1. Man berief sich auf Texte des AT, nach denen die Heirat des Priesters nicht nur erlaubt, sondern gefordert war. Der Stammbaum Christi zeige, daß auch aus schuldhaften Verbindungen ausgezeichnete Diener der Kirche hervorgehen könnten.

2. Im NT sei nirgendwo die Ehe verboten, im Gegenteil, an manchen Stellen (1 Tim. 3,2–12; Tit. 1,6) werde die Ehe des Bischofs, Priesters und Diakons vorausgesetzt. 1 Kor. 7,2 werde die Ehe zur Vermeidung der Unkeuschheit empfohlen, und Matth. 19,11f und 1 Kor. 7,25 werde die Enthaltsamkeit als Rat genannt, nicht als Gebot gefordert.

3. Man wies hin auf Bestimmungen, die den Priestern untersagten, ihre Frauen wegzuschicken unter dem Vorwand der Frömmigkeit (Canones Apost. 5; Gryson 101), und die die Gläubigen verurteilten, die sich weigerten, die Sakramente von verheirateten Priestern zu empfangen (Gangra, can. 4; Gryson 94), denn Quell der Gnade sei Christus und nicht der menschliche Diener.

4. Man berief sich auf den Bericht über den Einspruch des Bischofs Paphnutius auf dem Konzil von Nicäa, dem die anderen Väter gefolgt seien.

5. Ein Verzicht auf die Ehe könne nicht auferlegt, sondern höchstens empfohlen werden.

6. Die strenge Forderung des Zölibates würde pharisäische Heuchelei bewirken, weil die kirchlichen Oberen selbst nicht fehlerfrei seien. Das Zölibatsgesetz bewirke bei vielen ein schlechtes Gewissen oder Sünde, Schäden, die eine kleine Gruppe von treuen Klerikern nicht ausgleichen könne.

7. Eine so allgemeine Verpflichtung wie die Enthaltsamkeit könne man nicht auferlegen, da sie nicht durch göttliches, sondern durch menschliches Gesetz befohlen würde und bei den Betreffenden das Vorhandensein eines Charismas voraussetze, das Gott nicht jedem verleihe. Deshalb sage der Apostel (1 Kor. 7,9), es sei besser zu heiraten, als vor Begierde zu brennen.

8. Die Ehe sei als Sakrament eine heilige Sache; jeder sei durch die Taufe Glied des mystischen Leibes Christi. Deshalb könne die Ehe für den Kleriker nicht etwas Unziemliches sein.

9. Wer vor der Weihe durch eine Ehe gebunden sei, sei durch ein unauflösliches Band gebunden, das durch keine Autorität gelöst werden könne, wie es durch das Zölibatsgesetz geschehe.

Die Erwiderungen bezogen sich in der Sache auf zwei wesentliche Punkte. 1. Der Inhalt des Zölibatsgesetzes entspreche dem Geist des Evangeliums, 2. die Verteidiger betonen besonders die Freiheit des Eintrittes in den Klerikerstand wie bei der Ablegung der Mönchsgelübde; sie fordern allerdings die Möglichkeit der Rückkehr, wenn an der Freiheit der Entscheidung Zweifel bestehen. Die Verweltlichung und die Aussicht, im Klerikerstand ein gutes Auskommen und gesicherte Lebensexistenz zu haben, seien die Hauptgründe für die Mißachtung der Zölibatsvorschriften.

Auch die sogenannten Dekretisten (12.–14. Jh.) waren sich darüber einig, daß die Enthaltsamkeit kein apostolisches Gebot sei, aber die Apostel seien „facto et exemplo" für die Enthaltsamkeit eingetreten. Allgemein verbindliches Gesetz sei der Zölibat erst seit dem Papst Siricius. Aber in dieser kirchlichen Entwicklung offenbare sich der Geist Christi, der seine Gemeinschaft stufenweise zu höherer Vollkommenheit dränge. Die Enthaltsamkeit könne auch nicht durch Gesetz allen auferlegt werden; sie werde unter freiem Vorbehalt geboten, jeder könne sich in Freiheit dem Gesetz fügen oder die Weihe ablehnen. Es sei wie bei den Mönchen; auch dort werde keiner gezwungen, in das Kloster einzutreten, aber nach dem Eintritt sei eine Entkoppelung von Besitzlosigkeit und Leben in der Mönchsgemeinschaft wiederum nicht möglich. Nicht die Kirche, sondern der Ordinand lege sich das Gesetz in Freiheit selbst auf. Auch das Baseler Reformkonzil (1431–37) trat für das Zölibatsgesetz ein. Die Gegenstimmen betonten hauptsächlich, daß es trotz der kirchlichen Gesetze nicht gelungen sei, das Konkubinat der Kleriker aus der Welt zu schaffen. So schlug damals der berühmte Nikolaus de Tudeschis gegen die Ansicht der Mehrzahl der Kanonisten vor, den Ordinanden die freie Wahl der Ehelosigkeit zu überlassen. Das Konzil entschied sich anders. Die Reformatoren wandten sich heftig gegen den Zölibat. Der sakramentale Charakter des Ordo wurde bestritten, das Priestertum aller Gläubigen betont und damit dem Zölibatsgesetz der Boden entzogen. Es sei nicht schriftgemäß, darum entbehre es der eigentlichen Grundlage. Die Kaiser und Fürsten sprachen sich in der damaligen Zeit allgemein für eine Milderung aus. Die Humanisten, die einer theologischen Begründung weithin abhold waren, traten aus menschlichen Erwägungen für eine Milderung ein, Erasmus auch aus ökumenischer Rücksicht; um der Wiedervereinigung willen solle man sich auf das göttliche Recht beschränken. Dagegen wandten sich im allgemeinen und weithin die Bischöfe, denn keine Zugeständnisse hinsichtlich der Ehe würden die Priester von ihren neuen theologischen Ansichten abbringen; die innerkirchliche Reform dagegen werde dadurch verwässert und hinausgeschoben. Dieser Periode ist auch die Studie von A. Franzen, Zölibat und Priesterehe, (2. Aufl. Münster 1970) gewidmet, der vor allen Dingen der Auseinandersetzung um den Zölibat in der Vorreformationszeit, während der Reformation und in der katholischen Reformbewegung nachgeht.

5) Der Diskussion um den Zölibat während der Reformationszeit sind in unserem Sammelband zwei ausführliche Aufsätze gewidmet, die die Ansicht von zwei bedeutenden Vertretern des Humanismus erläutern. Beide gehören nicht zum Lager der Reformatoren. Der eine, Erasmus von Rotterdam, setzt sich für die Lockerung der kirchlichen Disziplin ein und für eine Milderung des Gesetzes; der andere, Jodokus Clichtoveus vertritt den traditionellen kirchlichen Standpunkt (J. Coppens, Érasme et le Célibat [443–58]; J. P. Massaut, Le Célibat selon Josse Clichtove [459–506]). Beide sehen als eine der Hauptwurzeln für die Mißstände die übergroße Zahl der Kleriker an.

Alle Gründe, die heute angeführt werden für eine Entkoppelung von Priestertum und Zölibat oder für eine Abschaffung des Zölibates überhaupt, finden sich auch schon bei Erasmus. Er geht bei seiner Argumentation von der Ehe aus. Der Mensch bedürfe der ehelichen Bindung; das sei ein Naturgesetz, der menschlichen Seele eingepflanzt. Wer diesem Gesetze nicht gehorche, werde nicht ein vollkommener Mensch und sei kein guter Bürger; ohne Ehe zu leben, sei inhuman. Erasmus will daraus keinen Zwang zur Ehe ableiten; Jungfräulichkeit zieme sich für Bischöfe und Priester, um sie disponibler zu machen für den Apostolat; er kennt auch die Jungfräulichkeit als sogenanntes „eschatologisches Zeichen", aber das gelte nur für wenige. Den Kandidaten für das Priestertum müsse erstens freie Entscheidung für ihren Beruf gegeben werden, ihnen sei zweitens in der Vorbereitung das Bild einer glücklichen Ehe zu zeigen, und drittens müsse die Dispens für die, die nicht durchzuhalten vermögen, erleichtert werden. Er fürchtet keineswegs, daß die Ehe der Priester eine Katastrophe der Kirche herbeiführen würde. Gewiß, auch die verheirateten Priester könnten ein ungeordnetes Leben führen, aber gegen sie sei leichter einzuschreiten. Die kirchliche Autorität solle Gesetze ändern, sobald sie nicht mehr zu den geschichtlichen Gegebenheiten paßten. Trotz seines Votums für die Befreiung der Priester vom Zölibat spottete Erasmus über die eilfertigen Eheschließungen der Häupter der Reformation. Er würdigt auch die Gründe für den Zölibat, daß er eine größere Freiheit für den apostolischen Dienst gewähre, daß er ein Zeugnis für den Glauben bedeuten könne usw. Aber seine Grundeinstellung richtet sich auf die Freigabe des Zölibates von jeder gesetzlichen Festlegung.

Die Stellungnahme von Clichtoveus nimmt sich teilweise aus wie eine moderne Diskussion über das Problem „sakral – profan". Er berührt auch schon insofern unsere heutige Fragestellung, als er als die erste und wichtigste Aufgabe des Priesters den „Dienst am Altare" ansieht, dem entschieden eine höhere Bedeutung zukomme als dem „Dienst in der Gemeinde". Die Entwicklung des Zölibates, die er genau kennt, harmonisiert er mit dem notwendigen Vollkommenheitsstreben, das die Glieder der Kirche bekunden müßten und das über die Steigerung „gut – besser – vollkommen" verlaufe. Dieses Bewußtsein von der Vollkommenheit der priesterlichen Lebensführung habe sich in der Kirche allerdings erst seit dem 5. Jh. durchgesetzt. Das Wesen des Priesters sieht er in erster Linie in der Mittlertätigkeit, daß er Gott im Namen der Gemeinde das Opfer darbringe, erst in zweiter Linie sei es sein Auftrag, als Bote Gottes ins Volk hineinzugehen. Die Schwierigkeit der Situation in der damaligen Zeit sieht er vor allen Dingen begründet in der ungenügenden Vorbereitung auf das Priestertum.

6) Der nächste Beitrag stammt von dem Bochumer Dogmatiker L. Hödl (La lex continentiae. Une Étude sur le problème du Célibat [507–533]). Es handelt sich um die französische Übersetzung einer Arbeit, die schon vor 10 Jahren in deutscher Sprache erschienen ist (Die lex continentiae. Eine problem-geschichtliche Studie über den Zölibat = ZKTh [1961] 325–44). Hödl geht der

Frage nach, wie es dazu gekommen ist, daß die ursprüngliche Aussage, die Jungfräulichkeit sei ein Charisma, zu einem Gesetz der Enthaltsamkeit werden konnte. Enthaltsamkeit als Teil der Selbstbeherrschung galt als natürliche Tugend und nach der allgemeinen Anschauung der philosophischen Ethik kann Tugend durch Übung (Askese) erreicht werden. Christliche Enthaltsamkeit ist Tugend und Gnade; zur Tugend ist Gnade notwendig, die Gott dem gibt, der darum bittet.

7) Es folgt darauf ein Beitrag des Redaktionsausschusses über die weitere geschichtliche Entwicklung vom Trienter Konzil bis auf den heutigen Tag (Le Célibat de Trente à nos jours [537–45]).

Die Arbeiten über diese Periode sind nicht zahlreich und umfangreich. Durch die katholische Reform, insbesondere durch die Arbeit des Jesuitenordens schien der Zölibat gefestigt zu sein. Aber im Lauf der Geschichte kam es immer wieder zu Versuchen, ihn abzuschaffen. Wenn man überschauend zusammenfassen will, kann man einen viermaligen Vorstoß in dieser Hinsicht feststellen: 1. Zur Zeit der Aufklärung, 2. in Auswirkung der französischen Revolution, 3. im Zusammenhang mit der geistigen Strömung des Modernismus und 4. in der heutigen Zeit. In diesen vier Anläufen ging es jedes Mal nicht nur um die Trennung von Priestertum und Zölibat, sondern im Kern der Diskussion stand immer die Frage nach dem Wert der Jungfräulichkeit überhaupt. Das sieht man schon daran, daß in diesen kritischen Perioden der Prozentsatz der Ordensleute, die das Kloster verlassen haben, erheblich höher liegt, als der der Priester, die den Zölibat aufgegeben haben. Die Haupteinwände gegen den Zölibat in diesen Auseinandersetzungen lassen auf vier Grundfragen zurückführen. 1. Es wird hingewiesen auf die geschichtliche Bedingtheit der Einführung des Zölibates. 2. Mit besonderer Betonung wird der Wert der christlichen Ehe für die Vertiefung des sittlichen und religiösen Lebens herausgestellt. 3. Es wird betont, daß der Priester zum Volk gesandt sei und in allem das Leben der Menschen zu teilen habe. 4. Es entspräche der Forderung des Evangeliums nach Freiheit der Entscheidung, daß der Zölibat nicht einem Gesetz unterworfen werde. Die Verteidiger sind mit den von der Tradition her bekannten Argumenten diesen Ansichten entgegengetreten.

8) In dem Beitrag des Redaktionskommitees über die Aussagen des Zweiten Vaticanums (La doctrine sur le Célibat à Vatican II [547–54]) werden kurz die biblischen Grundlagen erörtert. Die Konzilsväter berufen sich auf die biblischen Stellen Matth. 19,11f; Luk. 20,35f (erstaunlich); 1 Kor. 7,32–4; 2 Kor. 11,2 (Verwertbarkeit umstritten); Joh. 1,13 (erstaunlich). Neben dem Konzilsdekret „Presbyterorum ordinis", das sich im Kapitel 16 mit dem Zölibat befaßt und diese fünf Stellen erwähnt, wird noch auf die Enzyklika „Sacerdotalis Celibatus" (1967) hingewiesen", sondern von der „Angemessenheit" nicht von der „Notwendigkeit", sondern von der „Angemessenheit" des Zölibates geredet. Von dieser „Affinität", die zwischen dem priesterlichen Dienst und der enthaltsamen, zölibatären Lebensweise besteht, ist auch die ganze Studie durchdrungen, die E. Schillebeeckx unserem Problem gewidmet hat (Der Amtszölibat. Düsseldorf 1967). In den Verlautbarungen kommt der Ausdruck ‚Charisma' nicht vor, wohl aber wird betont, daß Gott dem mit seinen Gaben beistehen werde, der sich in freier Wahl entschieden habe.

9) Von nicht besonders großem Gewicht ist der folgende Beitrag von J. Kosnetter, dem Wiener Neutestamentler, der über die augenblicklichen Diskussionen über den Zölibat referiert (Reflexions sur les discussions actuelles concernant le Célibat [555–71]).

Kosnetter hebt u. a. Meinungen von Nietzsche und F. Förster hervor, die den sozialen Wert eines Priestertums betonen, da man bei ihm seine Sorgen und Nöte „begraben" könne; dann seien sie „vergessen" und trügen nicht mehr zur Vergiftung der Seele bei. Kosnetter trägt auch die modernen Einwände vor, die im Grunde genommen schon altbekannt sind.

Es scheint mir jedoch, daß man ein Problem erörtern sollte, das in früheren Perioden noch nicht aufgetaucht ist. Wir erleben in unserer freien gesellschaftlichen und staatlichen Gemeinschaft eine immer stärker sich abzeichnende Kluft zwischen sittlicher Ordnung und Rechtsordnung (zwischen Ethos und Jus). Die Rechtsnormen werden nach einer Loslösung von der Verpflichtung durch das Gewissen allmählich nur noch geachtet, so weit sie durch Macht erzwingbar sind. Die Kirche kann aber keine Gewalt ausüben, um ihre Rechtsnormen zu erzwingen, sie bleibt an das Gewissen als ‚Vollzugsgewalt' gebunden. Wenn das Gewissen in breiten Schichten, auch innerhalb des Klerus, aber nicht mehr gewillt ist, positive Rechtsnormen als verbindlich anzuerkennen, dann wird das seine Auswirkung auch auf die Bewertung des Zölibates haben, selbst wenn man eine solche Bindung an ein Gesetz früher freiwillig übernommen hat.

10) In den folgenden Beiträgen werden in französischer Übersetzung 1. die 10 Thesen von Joseph Kardinal Höffner mit seinen Erläuterungen geboten, 2. weiter die Erklärung der deutschen Bischöfe zum Zölibat vom 19. Februar 1970 und 3. eine kurze Besprechung der Rundfunkdiskussion über Höffners Thesen, die am 30. Mai 1970 stattfand und inzwischen in Buchform erschienen ist (Über den Zölibat der Priester. Josef Kardinal Höffner diskutiert seine 10 Thesen mit A. Auer, R. Kottje, P. Mikat und mit Sachverständigen; Köln 1970).

11) In den folgenden Beiträgen kommen Psychotherapeuten, Psychologen und Soziologen zu Worte, zunächst G. Cruchon, Über den Zölibat und den Zeitpunkt der Reife bei der Entscheidung (Célibat et maturité. L'heure du choix [589–612]). Cruchon will den Moment der Persönlichkeitsreife untersuchen, der die „Entscheidung fürs Leben" ermöglicht.

Es gibt einen solchen Augenblick, wo die biologische und psychologische Entwicklung einen Stand erreicht hat, daß der Mensch Pläne macht für ein langes Leben. Normalerweise scheint dem Verf. das Alter von 24 bis 25 Jahren der Zeitpunkt für die endgültige Wegwahl zu sein; es ist das letzte Stadium des „Suchens nach der Identität". Eine totale Abriegelung durch einseitige Konvikterziehung läßt die normalerweise zu durchlaufenden Phasen der erotischen Anziehung und Distanzierung nicht voll zur Entwicklung kommen und verhindert die Erfahrung natürlicher Polarität. Viele Priester sagen nach einigen Jahren, ich bin nicht mehr der, der ich bei der Übernahme des Zölibates war. Ein solches Urteil ist nichts außergewöhnliches; es ist ganz normal – auch in der Ehe –, daß der Mensch im Laufe von etwa 10 Jahren – außer im Fall einer verspäteten Reifung – sich ändert und damit auch die Wertung seiner Relation zur Umwelt. Das gilt nicht nur für den Priester. Im Alter etwa von 30 Jahren ist der ‚Wille zur Vaterschaft' am stärksten, allerdings nicht nur im biologisch-zeugenden Sinn, sondern ebenso im geistigen Willen des Prägens nach seinem Bild und Gleichnis.

Vielleicht wäre es richtig gewesen, den folgenden Beitrag von P. Chauchard über den Zölibat und die psychologische Ausgeglichenheit (Célibat et équilibre psychologique [613–35]) überhaupt an den Anfang des ganzen Bandes zu setzen.

Er stellt sich zunächst die Frage: ist der Zölibat normal oder nicht? Er meint, wer durch den Zölibat aus dem Gleichgewicht geraten ist, soll nicht weglaufen, sondern das Gleichgewicht wieder zu erlangen suchen. Den Zölibatär darf man nicht negativ bestimmen als „eine Person, die nicht verheiratet ist", sondern positiv als „eine Person, die sich entschieden hat, vollständig disponibel zu bleiben auf der beruflichen und auf der relationalen Ebene", d. h. auf der Ebene, wo die Beziehungen zu Gott und den Mitmenschen sich auswirken, und dabei die Einschränkung ablehnt, die durch das Ehe- und Familienleben eintritt. Der Verzicht des Zölibatären, Ehegatte zu sein, bedeutet nicht Verzicht, ein Mann zu sein; der Verzicht, Vater zu sein, ist nicht gleichbedeutend mit dem Verzicht auf Väterlichkeit. Um die seelische Ausgeglichenheit hat man sich analog auch vor und in der Ehe zu bemühen. Es ist ein Irrtum, wenn man sie verzweifelt von der Ehe als solcher erwartet. Zölibat und Ehe sind zwei gleichrangige Wege zur Lebenserfüllung. Sind Zölibatäre in höherem Prozentsatz Neurotiker? Gibt es mehr Unausgeglichene unter den Zölibatären als in der Ehe? Die Frage läßt sich nicht beantworten. Es gibt Unausgeglichene unter den Zölibatären; aber die ‚Neurose' bestand meist vorher und hinderte sie zu heiraten. Es gibt auch Neurosen, die durch den Zölibat entstanden sind; nur darf man sie nicht alle dem Zölibat zur Last legen, sondern den Vorurteilen über den Zölibat und den Belastungen im Hinblick auf die Wertung, die der Zölibat durch die Umwelt erfährt. Heute werden Männer (und noch mehr Frauen) nur dann noch als normal angesehen, wenn sie sich aktiv sexuell betätigen. Wer die Erfüllung der Liebe nur im sexuellen Erleben sieht, muß zwangsläufig als Zölibatär Neurotiker werden. Die Isolierung, die soziale Geißel unseres Jahrhunderts, kann den Zölibatär ebenso zum Neurotiker machen, wie den Verheirateten, der nicht mehr den Dialog mit dem Ehegefährten findet. Die Gnade des Sakramentes kann nicht in magischer Weise diese Probleme lösen. In einzelnen Fällen vermag die echte Ehe die Neurosen des Zölibatärs zu heilen und ihn aus der Isolierung zu führen. Aber der geheilte Zölibatär, der einmal eine wirkliche Berufung erfahren hat, wird dann später an der Nichterfüllung seines Rufes leiden. Die echte Lösung ist also nicht die Aufhebung des Zölibates, sondern das Bemühen, ihn in einer ausgeglichenen Weise zu leben. Der Zölibat darf nicht negativ als Kastration gesehen werden. Er muß in der Erfüllung der väterlichen Liebe sogar Vorbild für die Eheleute sein, da er sich ohne allen Egoismus zu präsentieren hat. Heute bemüht man sich, die Verschiedenheit der Geschlechter nur noch in der sexuellen Funktion zu sehen. Wenn

die Verschiedenheit von Mann und Frau aber auf den Genitalbereich beschränkt wird, dann ist der Zölibat gleichgewichtsstörend. Die sexuelle Spannung darf auch beim Zölibatär nicht ausgelöscht werden; das würde einer Verstümmelung gleichkommen. Niemand kann „rein geistig" leben; das führt auch zur Unausgeglichenheit. Man verurteilt heute den Zölibat, weil der Mensch nicht isoliert leben könne. Das ist zwar wahr, aber das spricht nicht gegen den Zölibat, denn der wahre Zölibatär ist der, der sein Geschlecht zu nützen weiß, ohne durch die erotische Befriedigung isoliert zu werden. Die Vorbereitung zum Zölibat muß die zum „normalen Menschen" sein, der seine Affekte und Wünsche zu kontrollieren und seine Beziehungen zu lenken vermag. Das notwendige seelische Gleichgewicht wird grundlegend bestimmt durch die Erlebnisse und die Erziehung der ersten fünf Lebensjahre. Die Erfahrung der Liebe und die Ausgeglichenheit der Eltern sind das Entscheidende. Die Begegnung der Geschlechter in der Zeit des Heranwachsens ist notwendig; wird sie jedoch rein erotisch-sexuell gesehen, führt sie nicht zur vollen Begegnung, sondern zur Störung und Unausgeglichenheit.

J. Folliet untersucht die Einflüsse, die von der heutigen Gesellschaft ausgehen, auf die Förderung oder Behinderung des Zölibates (Socio-Psychologie du Célibat religieux [637–56]). In der Kirche gilt heute weithin als einziges tragfähiges Motiv wohl nur noch die Disponibilität für den Dienst Christi. Im einzelnen Fall mögen andere, weniger wertvolle Motive die Entscheidung begründen. Bemerkenswert mag in diesem Zusammenhang erscheinen, daß in Kulturen und Religionen, in denen es zur totalen Abwertung der Enthaltsamkeit kommt, bei Aufrechterhaltung der Institution Ehe Homosexualität sich ausbreitet. Die westliche Kultur von heute ist dadurch charakterisiert, daß weithin als Höchstwert das mögliche Maximum an persönlichem Glück während des irdischen Lebens angesehen wird. Daraus folgt, daß jeder in der Wahl seines „Glücks" sich frei entscheiden kann, aber Achtung für den religiösen Zölibat kann man in der öffentlichen Meinung nicht mehr erwarten, denn die Enthaltsamkeit bedeutet die Negation der Sexualität, eines wichtigen Faktors für die Erreichung des persönlichen Glücks; „Opfer" würde gleich Selbstverstümmelung sein. Gründe für die Abnahme der Zölibatsbereitschaft und der Ordensberufe sind heute die allgemeine gesellschaftliche Isoliertheit und die Anonymität, die Mischung der Geschlechter in allen sozialen Verhältnissen, besonders bei der Arbeit, das Verschwinden oder die Verminderung der familiären und gesellschaftlichen Kontrollen über das Individuum. All das hat eine tiefe Unentschiedenheit in der sexuellen Moral hervorgerufen, die sich weithin durch starke Undiszipliniertheit der Sitten verrät. Falsch verstandener Freudianismus wirkt sich hier aus, weil jede Behinderung auf sexuellem Gebiet als „Repression" angesehen wird. Aus diesem Blickwinkel gilt die Lebensführung des Priesters weithin als anormal, als frustriert. Namentlich jüngere Priester wollen volksnah leben, nicht als „Klerus" getrennt sein. Romantische Vorstellungen von der Liebe, übertriebene Idealisierung der Ehe führen zu einem schiefen Bild von der Relation „Ehe – Ehelosigkeit". Viele meinen, daß sie ihre männliche Persönlichkeit nicht hinreichend nur in der Zusammenarbeit mit dem weiblichen Geschlecht entfalten können, sondern erst in einer ehelichen Verbindung, so daß sich nun auch religiöse Motivationen mit allgemeinen Begründungen verbinden zum Kampf gegen den Zölibat. Die allseitigen Stimulantien schaffen einen Überdruck, der im Mittelalter in gröberer, derberer Weise, heute aber mit psychologischer Raffinesse einen Ausweg sucht. Zur Überwindung der Krisen ist große Selbstbeherrschung vonnöten. Früher war sie leichter zu gewinnen, weil eine starke Einschränkung auch auf der allgemeinen Konsumebene gefordert war. Sparsamkeit und Enthaltsamkeit berühren sich in der Einschränkung der Wünsche, während die Konsumgesellschaft sich ausnimmt wie eine Gruppe von verzogenen Kindern, die ihre Wünsche erfüllt haben wollen und darin das Glück sehen. Diese Jagd nach Glück zerstört die Ruhe und die Nerven; das ist eine Erkenntnis aller Psychologen. Wenn die Geistlichen auch am Rande der Konsumgesellschaft leben, so werden sie doch von ihrem Geiste mitgeprägt, auch wenn sie aufrichtig eine arme Kirche wollen. Sie sind gegen sexuelle Reize weniger widerstandsfähig als die frühere Generation, die noch nicht in einer solchen Konsumgesellschaft lebte. Auch die Abneigung gegen dauernde Bindungen wirkt sich für den Zölibat ebenso negativ aus wie für die Ehe; man zieht auch hier das freie Zusammenleben vor. Manche bewerten diese Dinge anders als bei dem Eintritt ins Priestertum (nicht einmal zu Unrecht); aber damit folgen sie der geschlossenen Moral ihrer gesellschaftlichen Umgebung und nicht der des Evangeliums. So kommt es, daß sich heute drei parallele Tendenzen auch im katholischen Milieu zeigen. 1. Die Ablehnung des priesterlichen Zölibates, 2. die Forderung nach Erleichterung der Ehescheidung, 3. die Geltendmachung von mehr Freiheit in der Empfängnisverhütung. Sie alle haben als Wurzel das Streben nach größerer Bindungslosigkeit. Manche, die mit dem Zölibat nicht fertig werden, suchen nur die Ergänzung durch die Frau; die eigene Entfaltung der Frau zur Mutter hin bleibt dabei oft außerhalb ihres Gesichtskreises. Dabei kommt ihnen die Haltung der Frau weithin entgegen; auch sie will in erster Linie nicht mehr Mutter sein; sie will – wie der Mann – die verschiedengeschlechtliche Verbindung. In der gesellschaftlich-kulturellen Situation den alleinigen Grund der Zölibatskrise zu sehen, wäre materialistisch, aber sie ist doch von großem Gewicht, weil sich ihr niemand entziehen kann.

12) M. Marini beschäftigt sich mit dem Zölibat und der priesterlichen Verbundenheit untereinander (Célibat et fraternité sacerdotale [657–72]). Das Vaticanum II hat zum ersten Mal von einer „fraternitas sacramentalis" gesprochen wegen des ontologischen Bandes, das die Weihe nicht nur zwischen Christus und den Priestern, sondern auch zwischen den Priestern untereinander schafft. Der Aufsatz betont aufs neue die Notwendigkeit der persönlichen Verbindung der Priester untereinander zum Zeichen der Verbundenheit in der Liebe analog wie in der Ehe.

13) M. Nédoncelle gibt in seinem Beitrag über Treue und Zölibat (Fidélite et célibat consacré [673–91]) einen Auszug aus seinem Buch „De la fidélité" (Paris 1953). Wenn einer sich bewußt für die Ehelosigkeit entschieden und sich mit seiner ganzen Persönlichkeit dahinter gestellt hat, soll er dabei bleiben. Treue ist nur möglich beim Glauben an die Konstanz der Werte, für die man sich engagiert hat; sie ist darum nicht statisch, sondern muß stets neu bestätigt werden in dauernder Antwort auf Fragen der Umwelt. Darum ist das Risiko unvermeidbar; aber die ihm parierende Treue ist nicht nur eine Forderung an den Zölibatär. Eine Treue zur persönlichen, besonderen Bindung an Gott kann man nicht leben ohne einen religiösen Glauben. Das erfordert wiederum eine bestimmte Haltung. Der Priester kann nicht leben wie ein Bohème, wie ein Individualist; denn wer sich durch ein Versprechen bindet, der bildet ein Kraftfeld. Der Priester lebt mehr als der Verheiratete in einer Spannung, deren Extrapolation man auf der einen Seite als „Ghetto" bezeichnen könnte und die ihn seines Kraftfeldes beraubt, in der anderen Richtung aber würde dasselbe geschehen durch eine vollständige Auflösung seiner besonderen Existenz innerhalb der menschlichen Gesellschaft. Es gibt nur ganz wenige Menschen, die nicht eines Tages den Eindruck haben, sich über ihren Lebensweg getäuscht zu haben. Man kann dann einen neuen Weg einschlagen, aber weil das nur möglich ist unter Aufgabe des früheren Versprechens, so zerbricht dabei etwas. Zuerst merkt man es kaum; aber die Unlust steigt in vielen Fällen von Jahr zu Jahr. Eine im vollen Bewußtsein übernommene Selbstverpflichtung kann man nicht abwerfen ohne Schaden im Personkern. Deswegen wird die Diskussion um die priesterliche Treue auch Auswirkungen haben auf die Diskussion um die Unauflöslichkeit der Ehe. Die Technik übt einen starken Einfluß auf das Verhalten der Menschen aus, weil sie dazu führt, die Produkte heute wegzuwerfen, die man gestern noch schätzte. Das führt zu einer Mentalität, die nicht mehr langfristige Bindungen eingehen will; aber darin ist kein Fortschritt zu sehen, sondern eher ein Rückschritt, da die persönlichen Bindungen nicht der technischen Materialität angepaßt werden können ohne monströse Verfremdung. Deshalb leistet die Treue zum gegebenen Versprechen einen großen Beitrag zur Findung der Persönlichkeit.

14) Auf den folgenden Seiten (693–713) werden noch einmal die wesentlichen Ergebnisse aller Einzelbeiträge in einer Überschau herausgestellt; das ist zwar ebenso nützlich wie das umfassende Literaturverzeichnis (542–5), ersetzt aber nicht die Lektüre des Ganzen.

Der kurze Überblick über die Zölibatsliteratur der letzten Zeit macht klar, daß wesentlich neue Erkenntnisse, die auf dem Wege rationaler Argumentation auf das Diskussionsfeld geführt werden könnten, wohl nicht mehr zu erwarten sind. Das Erstaunliche ist auch, daß sich Position und Opposition in der Begründung ihrer Stellung kaum verschoben haben, höchstens in der Gewichtsverteilung bezüglich der Durchschlagskraft der Argumente vollzieht sich eine Veränderung. Wie in allen früheren Zeiten liegt der Zölibatskrise eine Verschiebung von Werturteilen zugrunde; aber Wertungssysteme und Wertordnungen, die ihre verbindende Kraft vom religiösen Glauben empfangen, sind so ineinander verfloch-

ten, daß man eine Einzelfrage, wie die nach dem Zölibat, kaum isoliert herausnehmen kann. Heute geht es bei der Zölibatsdiskussion zunächst um ein Werturteil über die geschlechtlichen Beziehungen von Mann und Frau, die ein Wesenselement der Ehe ausmachen. In den letzten Jahrzehnten hat sich hier eine starke Wertverschiebung vollzogen. Haben Diese Beziehungen in erster Linie eine soziale Funktion (Kindererzeugung), oder mehr eine personale (Mittel der Persönlichkeitsentfaltung)? Beides ist in ihnen enthalten, aber welchem Wert man das Übergewicht verleiht, das ist abhängig von der philosophischen Grundfrage über das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft, bei deren Beantwortung es zu einer klaren persönlichen Entscheidung kommen, bei der man aber auch im milieugetränkten Allgemeinurteil mitschwimmen kann. In einer Zeit, in der man der sozialen Funktion den ersten Platz zuweist, mag der Zölibat eher als Freiheit für den Dienst an der Glaubensgemeinschaft gesehen werden, rückt man den anderen Wert an den ersten Platz, dann erscheint der Zölibat mehr unter dem Zeichen des Mangels und der Beeinträchtigung der für jeden Dienst wichtigen pastoralen Reifung. Der Ansatzpunkt für die Urteilsfindung und die Wertbegründung liegt heute besonders im Bereich der anthropologischen Erkenntnisse, die mit den theologischen Überzeugungen noch nicht hinreichend ins Gleichgewicht gebracht sind. In der Diskussion reicht aber die Verflochtenheit der Werturteile noch tiefer. Für den, der sich zum Zölibat verpflichtet, steht am Anfang ein Grundwerturteil über seinen Dienst; das aber ist wiederum davon abhängig, ob er sich in einem persönlichen Dienstverhältnis zu Gott weiß, der ihn konkret zu einer besonderen Aufgabe fordert, oder ob er sich ganz eingebunden fühlt in die Welt als Schöpfung Gottes, in deren Lebensäußerungen er vornehmlich, ja ausschließlich Gottes Stimme vernimmt und ihm begegnet. Bei der Orientierung an diesem Scheideweg gibt es heute eine starke Tendenz, zunächst einmal das „Nächstliegende" zu tun und die Frage auszuklammern, ob die Welt, den Menschen als den verändernden Faktor auszuklammern, ob die Welt, den Menschen als den verändernden Faktor miteinbegriffen, durch die sittliche Bemühung der Menschen allein den Paradieszustand voller Humanität erreichen oder ob ihre Sanierung nur jenseits der geschichtlichen Existenz erlangt werden kann. Wer sich die zuerst genannte Auffassung zu eigen macht, dem mag ein höchstmögliches Maß an „Freiheit" wünschenswert erscheinen, damit er ständig verfügbar bleibt. Im andern Fall wird der Ehelosigkeit wohl nur schwerlich ein Sinn zu geben sein, da die möglichst weite Assimilation an die von der menschlichen Natur vorgezeichnete Lebensordnung (Ehe, Beruf usw.) erst die Möglichkeit schafft, diese Institutionen von innen her mit christlichem Gehalt zu erfüllen und vorbildhaft zu wirken. Nur ist das dann kein in der Diskussion so oft genanntes „Zeichen". Einehe, vorbildliche Lebensführung in der Ehe, anständige Ehelosigkeit, Liebe aus Mitmenschlichkeit liegen alle auf der Ebene der natürlichen Ethik und lassen sich, mag auch die Erfüllung dieser Forderungen noch soviel Anstrengung erfordern, philosophisch begründen. Ein „Zeichen" kann die Ehelosigkeit des Priesters nur sein, wenn sie als solches erkennbar ist. Dazu genügt nicht nur die innere Haltung, die in der bewußten möglichst engen Angleichung an Christus, des absolut einmaligen Repräsentanten, d e s „Zeichens" Gottes in dieser Welt besteht; es muß auch die „Offenkundigkeit" zutage treten, die leichter und eher erreicht wird durch eine Institution, der man sich angliedert, als durch individuelles, öffentliches Zeugnis.

Da die Verschiedenheit der Standpunkte in der Diskussion auf diesen Werturteilen beruht, wird es in dieser Auseinandersetzung kaum Sieger und schließlich überzeugte Gegner geben. „Denn", um mit J. Burckhardt zu reden, „auch in den Massen vermischt sich der Protest gegen das Vergangene mit einem glänzenden Phantasiegebilde der Zukunft, welches alle kaltblütige Überlegung unmöglich macht". Entschieden werden kann die Frage nach der Richtigkeit der Aufrechterhaltung des gesetzlichen Zölibates nur nach einer weitausgreifenden Erwägung seines recht verstandenen Nutzens für die Auferbauung der Kirche Christi in dieser Welt.

Schmuttermayr, Georg: **Psalm 18 und 2 Samuel 22.** Studien zu einem Doppeltext. Probleme der Textkritik und Übersetzung und das Psalterium Pianum. – München: Kösel-Verlag 1971. (Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd XXV) 241 S. kart. DM 55.–

Die vorliegende Monographie ist der Hauptteil einer Arbeit, die im SS 1966 von der Kath.-Theol. Fakultät München als Doktor-Dissertation angenommen wurde. Den Anstoß zu diesem Thema verdankt Sch. seinem Doktorvater V. H a m p , der ursprünglich damit die Absicht verfolgte, die neue lateinische Psalmenübersetzung, das Psalterium Pianum mit dem Urtext vergleichen und an ihm messen zu lassen. Sehr bald erkannte Sch., daß eine solche Aufgabe wegen der Überfülle des Stoffs nicht zu leisten sei. Da zudem das Psalterium Pianum zunehmend auf Kritik, ja Ablehnung stieß und eine neue Kommission an die Herausgabe einer Neovulgata des Psalters ging – sie ist inzwischen erschienen –, verlagerte sich das Interesse von Sch. vor allem auf inneratl. Textkritik, für die sich der Doppeltext Ps 18 und 2 Samuel 22 als dankbarer Untersuchungsgegenstand anbot; die Beziehungen zum Psalterium Pianum traten dagegen mehr und mehr in den Hintergrund.

Eine knappe Einführung in sein Thema und die notwendigen Angaben über die gewählten Texte, vor allem der heutige Stand ihrer Erforschung legen den Grund für die im 2. Teil ausführlich gebotenen Einzelanalysen, die das Corpus der Studie (31–200) ausmachen. Nur etwas mehr als eine Seite genügt, um das Fazit aus der Arbeit zu ziehen, die mit allen nur wünschenswerten Registern, mit Abkürzungs- und Literaturverzeichnis, mit Namen-, Stellen- und Sachregister und einem Register hebräischer Wörter abgeschlossen wird.

Der Hauptteil beschränkt sich nicht darauf, die beiden Textformen in ihrem Bestand zu vergleichen und nach nur textkritischen Normen den „Urtext" zu rekonstruieren; dazu werden jeweils auch der Textzusammenhang, die Sinneinheit, Literatur-, Form- und Gattungskritik und die Syntax bemüht.

Metrische Fragen werden genau so behandelt wie sachkritische Überlegungen angestellt. Von der Etymologie wird genau so wie von der Semantik her versucht, den spezifischen Aussagegehalt der einzelnen tragenden Termini zu erfassen und womöglich vollgültig zu beschreiben. Bei dem „Mehr" eines Textes dem verglichenen gegenüber wird behutsam versucht, die Urgestalt zu gewinnen. Kurzum, alle anerkannten und denkbaren Methoden setzt Sch. ein, um Licht auf die Urform des vorliegenden Textes zu werfen und den Werdegang der gewählten Doppelperikope bis hin zu ihrer Jetztgestalt nachzuzeichnen.

Was die Arbeit auszeichnet, ist zunächst einmal die immense Literaturkenntnis, die ihr Verf. in sie eingebracht hat. Er ist jedoch im Meer seiner Literatur, bei dem buchstäblich nichts ausgelassen ist, nicht ertrunken, sondern er hat die verschiedenen Werke, kritisch und besonnen wertend, in die Diskussion seiner Fragestellungen einbezogen. Dabei beschränkt er sich nicht auf Untersuchungen zum Urtext und zu alten Übersetzungen, er durchschreitet den Raum der meisten altorientalischen Sprachen, die für die Etymologie und Semantik wesentlicher Begriffe, aber auch für das Verständnis syntaktischer Wendungen Hilfen an die Hand geben können. Eine solche Kenntnis und sachgemäße Handhabe der Literatur findet man nur selten.

Hervorzuheben ist weiter die behutsame Methode, die allen vorschnellen Schlußfolgerungen abhold ist. Sch. hat sich in langen und mühsamen Studien in semitische Grammatik und Darstellungsweise hineingedacht und sich bemüht, die ganze Breite poetisch-stilistischer Formen zu erkennen, um sie für seine Textanalysen einzusetzen. Überall ist der Gang der Untersuchung frei von subjektiven Wunschvorstellungen, er bleibt nachprüfbar. Folgerungen werden nur gezogen, wenn sie hieb- und stichfest sind. Wenn es bei der gesetzten Aufgabe nicht darum gehen konnte, eine theologische Interpretation der gewählten Texte zu bieten, so ist in den Analysen doch eine große Menge theologischer Ergebnisse impliziert.

Wenn ich recht sehe, gewinnt die Textkritik, deren Wertschätzung in den letzten Dezennien merklich zurückgetreten war, in dem neu aufstrebenden Bemühen um die Linguistik der Bibel erhöhte Bedeutsamkeit. Denn die Textkritik im Verein mit Semantik, Grammatik und vor allem der Syntax bilden die notwendigen Voraussetzungen für eine linguistische Deutung biblischer Texte und ermöglichen eine biblische Literaturwissenschaft; ein Entwurf dazu ist soeben aus der Feder von W. R i c h t e r , Exegese als

Literaturwissenschaft, Göttingen 1971, erschienen. So gesehen erhält die abgewogene und reife Monographie von Sch. erhöhte Bedeutung und verdient aufmerksame überdurchschnittliche Beachtung.

Regensburg Heinrich Gross

Wanke, Gunther: **Untersuchungen zur sogenannten Baruchschrift.** Berlin: De Gruyter 1971. VIII, 156 S. (BZAW 122) Lw. DM 42.–

Der Verf. bietet nach einer Einführung in die Problematik der Forschung und deren gegenwärtigen Stand die Analyse folgender Texte: A) Jer 19,1–20,6; 27–28; 29; 36 und 26, B) Jer 37–43,7 und C) Jer 45 und 51,59–64 (6–143). Der zweite Abschnitt „Ergebnisse und Folgerungen" (144–156) behandelt dann im einzelnen: Die sogenannte Baruchschrift, Überlieferungs- und Redaktionsgeschichtliches, Gattungs- und Formgeschichtliches, Historisches und Theologisches.

Die sorgfältig durchgeführten Analysen führen zu dem Ergebnis, daß es unbegründet ist, in Baruch den Verf. der „Baruchschrift" zu sehen. Mit Recht lehnt es der Verf. ab, Jer 36 als historische Quelle der üblichen Überbewertung auszusetzen. Er dürfte überzeugend nachgewiesen haben, daß der Terminus „Baruchschrift" ungeeignet ist, die Unterschiedlichkeit und das Wachstum dieses Teiles des Jeremia-Buches richtig zu umschreiben.

Besondere Hervorhebung verdient das Bemühen des Verf., methodisch eine klare Linie verfolgt zu haben.

Münster Oswald Loretz

Vollmer, Jochen: **Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja.** – Berlin: De Gruyter 1971. X, 217 S. (BZAW 119) Lw. DM 62.–

Die Arbeit des Verf. behandelt ein für das Verständnis der Propheten wesentliches Thema. Angesichts der gegenwärtig weit verbreiteten Reden über Tradition und Zukunft, Geschichte und Geschichtslosigkeit wird der Leser mit einem zusätzlichen Interesse die Lektüre dieses Buches beginnen. Der Verf. kommt nach den notwendigen Textanalysen zu dem Ergebnis, daß bei den Propheten Amos, Hosea und Jesaja Jahwes Handeln in Korrelation zu der menschlichen Entscheidung geschieht und das Geschichtsbild eine Funktion innerhalb der Ankündigung zukünftigen Geschehens darstellt. Diese Propheten verkünden das absolute Ende der Geschichte als ein Novum gegenüber der Tradition der Vergangenheit, benützen jedoch hierbei diese als Anschauungsmaterial für ihre Beweisführung. In der Vergangenheit gab es Ähnlichkeit zum bevorstehenden Gericht, aber das kommende Unheil, die Endkatastrophe, ist das Wort Jahwes. Das Neue, das sie anzusagen haben, läßt sich nicht aus der Tradition ableiten, sondern ist das Ende der Tradition. Das Paradoxon ihrer Verkündigung liegt darin, daß sie das Ende der Geschichte ihres Volkes ansagten und dabei den letzten Ausweg zum Leben gezeigt haben: Umkehr und vorbehaltlose Hingabe an Jahwe: „So muß man entgegen der heute weitverbreiteten Auffassung sagen, daß die Propheten nicht die Tradition erneuerten oder aktualisierten, sondern in unerhörter Schroffheit das Vertrauen einzig und allein auf Jahwe gegen das Vertrauen auf die Tradition, das ja nur ein Ausdruck der Selbstbehauptung des gegen Jahwe rebellierenden Menschen ist, forderten, weil der einzige Weg zum Leben das Vertrauen auf Jahwe ist. Vertrauen auf Jahwe aber schließt Preisgabe der Tradition und Selbstpreisgabe in gleicher Weise ein" (211).

Obwohl das Buch in erster Linie für Alttestamentler geschrieben wurde, sollte es auch von jenen Theologen und amtlichen Besitzern des Prophetengeistes gelesen werden, die ihr Heil in der Vergangenheit oder in der Zukunft suchen und damit ein Alibi für jetzt fällige Taten gefunden haben. Der Verf. hat erneut deutlich gemacht, daß die Propheten nach wie vor ungemütliche Männer geblieben sind.

Münster Oswald Loretz

Sehmsdorf, Eberhard: **Die Prophetenauslegung bei J. G. Eichhorn.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971. 208 S. kart. DM 38.–

Das Werk über J. G. Eichhorn (1752–1827) will eine Lücke in der Theologie- und Exegesegeschichte schließen. Der Verf. versucht, von dem geläufigen Schema, das die Entfaltung der neueren Gedanken Semler, Herder und Lessing zuschreibt, abzugehen und zu zeigen, daß der allmähliche Wandel in der Bibelauslegung eine Auswirkung des langsam vordringenden Entwicklungsgedankens ist. Im Rahmen dieser Geschichte nimmt der Göttinger J. G. Eichhorn eine hervorragende Stelle ein. Denn er versucht im Verlaufe seines Lebens in zunehmendem Maße eine Auslegung der Propheten, die der Geschichte ihr Recht einräumt. Die Arbeit des Verf. darf als ein hervorragender Beitrag zur Geschichte der atl. Wissenschaft angesehen werden. Er wird sicher zur Korrektur bisheriger Darstellungen der Geschichte der deutschen Bibelwissenschaft beitragen.

Münster Oswald Loretz

Schreiner, Josef: **Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik.** Eine Einführung. München: Kösel 1969. 204 S. (Biblische Handbibliothek, Bd 6) Lw. DM 25.–

In den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts hat die Forschung auf dem Felde der Apokalyptik einen ungewöhnlich reichen Ertrag gebracht. Mit der hier zu besprechenden Arbeit liefert der Würzburger Alttestamentler Schreiner dazu schon den zweiten Beitrag. Sein schönes Buch, aus Vorträgen und Vorlesungen entstanden, will den christlichen Theologen in die apokalyptisch-jüdische Literatur und Geisteswelt einführen.

Einleitend unterrichtet Sch. über Wiederentdeckung, Erforschung und Publikation der apokalyptischen Schriften. Das erste Kap., weitaus das umfangreichste, stellt fünfzehn Hauptschriften einzeln vor, vom Buch Daniel bis zum Testament des Abraham. Dann behandelt Sch. Darstellungsformen, Stil und Sprache der literarischen Gattung „Apokalyptik". Zu ihren besonderen Merkmalen rechnet er: Pseudonymität, Deuteengel und Geschichtsüberblicke in Futurform. Nicht zu den Darstellungsmitteln, sondern zur „apokalyptischen Vorstellungswelt" zählt er (im dritten Kapitel) die Zwei-Äonen-Lehre, die Naherwartung und die Gestalt des Messias. Dabei neigt er der These von L. Hartman (1966) zu, „daß erst die danielische Menschensohngestalt in ihrer henochischen Interpretation einen Einbau des aktiv werdenden Messias (in die Apokalyptik) ermöglicht hat".

Der Entstehung und dem geistigen Ort der Apokalyptik geht Sch. in einem eigenen (vierten) Kap. nach. Den Ursprung sucht er nicht an einem einzigen Ort, sondern in verschiedenen geistigen Strömungen.

Wie Peter von der Osten-Sacken in seinem ebenfalls 1969 erschienenen Buche weist Sch. den Hauptanteil – meines Erachtens immer noch zu Recht – dem prophetischen Erbe zu, während er den weisheitlichen und außerisraelitischen Einflüssen nur den zweiten Platz zuerkennt. Innerhalb der geistigen Strömungen der ausgehenden atl. Zeit faßt unser Autor die Apokalyptiker nicht so sehr (wie Plöger, ²1962) als Widerpart der Jerusalemer Kultgemeinde, sondern als einen eigenen Kreis von Frommen, der die endzeitlich ausgerichteten Traditionen besonders pflegte und (dualistisch) weiterbildete. Dankenswert eingehend zeichnet der Verf. schließlich das Verhältnis der Qumrangemeinde zur Apokalyptik. Dabei ist die Feststellung besonders beachtlich, daß bereits die Qumranliteratur bisweilen apokalyptische Redeweisen nur noch als Darstellungsmittel verwendet.

Nach dem „abschließenden Wort" des fünften Kap. ist es das Hauptanliegen der apokalyptischen Botschaft, das Wissen um die Königsherrschaft Gottes in der kommenden, jenseitigen Welt lebendig zu erhalten und die Hoffenden in den vorhergehenden letzten Prüfungen zu stärken.

Sch. informiert genau und zuverlässig. Er nennt nahezu alle neueren Arbeiten zum Thema – unerwähnt bleiben z. B. noch Kl. Koch (1966), H. D. Betz (1966) und die Bonner theologische Dissertation von G. Wied (1967) – und er urteilt abwägend und klug. Den schwierigen Stoff versteht er in anziehender Form vorzulegen, so daß man gerne mitgeht. So kann er die, die willens sind, „geduldig hinzuhorchen", neu mit der Geisteswelt der Apokalyptik befreunden.

In die neuere Polarisierung der Theologie sieht sich auch die Apokalyptik hineingezogen. Die Stimmen pro (Kl. Koch, 1970) und contra (z. B. Hans Peter Müller, 1969) werden lauter. Das Buch von Sch. will keine Kampfschrift sein, behält aber gerade darum seinen Wert als verläßlicher Wegweiser.

Neue Arbeiten von M. Hengel und Johann Mich. Schmidt, die ebenfalls 1969 erschienen sind, betonen hellenistischen Einfluß auch schon in der jüdischen Apokalyptik. Sch. konnte dazu noch nicht gezielt Stellung nehmen; er wird aber mit seinem Urteil recht behalten, daß die Reichgotteserwartung der Apokalyptiker wesentlich aus alttestamentlich-jüdischem Erbe erwachsen ist.

Die Frage nach der Herkunft der Apokalyptik ist in der Diskussion geblieben. G. von Rad hat seine Herleitung von der Weisheit 1970 weiter vertreten. Wer sich aber an Sch. zurückhaltende Beurteilung hält, bleibt gut beraten.

Mit der Tendenz, die Apokalyptik inhaltlich zu entleeren und nur noch als Redeform einer vergangenen Zeit gelten zu lassen,

hat sich Sch. nicht expresse auseinandergesetzt. Aber er schließt mit der Überzeugung, „daß die Apokalyptik lebendige Kräfte des Glaubens und Hoffens enthält und (auch heute) ausstrahlen kann".

NB: Wer mit dem Buche wissenschaftlich arbeitet und eine Stelle des apokalyptischen Schrifttums im Originaltext nachschlagen möchte, findet nirgends die Editionen angegeben und wird nur auf deutsche (oder andere) Übersetzungen verwiesen. Vielleicht bringt die zweite Auflage das Erwünschte.

Mainz Heinrich Schneider

Wicks, J. Henry: **The Doctrine of God in the Jewish Apocryphal and Apocalyptic Literature** with Introduction by R. H. Charles. – New York: Ktav Publishing House 1971. 371 S. Lw. $ 14.95

Nachdruck der Dissertation von H. J. Wicks, die 1915 erschienen war und von der Charles in seiner kurzen Introduction sagt: „it formed a good contribution on the subject he had chosen". Sie bietet reiches, aus den apokryphen und apokalyptischen Werken zusammengetragenes Material zum Thema. Das Werk behandelt in 3 Abschnitten (chapter I–III) jeweils in historischer Abfolge der entsprechend eingeordneten Schriften (des 2. und 1. Jahrh. v. Chr. sowie des 1. Jahrh. n. Chr.) „the Transcendence of God, the Justice of God, the Grace of God". Als Materialsammlung besitzt und behält dieses Werk seinen Wert, so daß der Nachdruck sehr zu begrüßen ist.

Würzburg Josef Schreiner

Lippert, Peter: **Leben als Zeugnis. Die werbende Kraft christlicher Lebensführung nach dem Kirchenverständnis neutestamentlicher Briefe.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1968. 214 S. kart. (Stuttgarter Biblische Monographien 4) DM 30.–

Der Gedanke, daß die Lebensführung für die Glaubensüberzeugung eines Menschen wirbt oder sie desavouiert, ist sporadisch in allen Schichten des NT vorhanden, gewinnt aber in den Pastoralbriefen und dem 1. Petrusbrief seine deutlichste Ausprägung. Die vorliegende Arbeit ist die erste Monographie, die dieser Thematik in den genannten Briefen ausdrücklich nachgegangen ist. Schon von daher erheischt sie Aufmerksamkeit.

Nach einer etwas umständlichen Analyse der in Frage kommenden Texte wird der Gedanke von der werbenden Lebensführung im zeitgenössischen Judentum und der griechischen Antike sowie dem Hellenismus geschildert. Das eigentliche Problem, warum es zur Betonung des Gedankens erst in der späteren ntl. Briefliteratur kam, versucht der Autor aus der Rekonstruktion der damaligen Gemeindesituation abzuleiten und in die theologische Gesamtperspektive dieser Schriften einzuordnen. Ein kurzer Vergleich der Diasporasituation der jüdischen und der christlichen Gemeinden in der nachapostolischen Zeit lädt den Verf. schließlich zu einer etwas problematischen Konfrontation mit der gegenwärtigen Situation der (katholischen?) Kirche ein.

Von der Fragestellung her ist diese Arbeit des Interesses der Pastoraltheologen sicher. Gilt das aber im gleichen Maße vom Exegeten, der in erster Linie den geschichtlichen Zusammenhängen sein Augenmerk widmet? Richtig beobachtet ist sicher, daß zwischen dem jüdischen, griechischen und hellenistischen Gedankengut von der Werbung durch einen sittlichen Lebenswandel und dem entsprechenden Motiv in der späteren ntl. Briefliteratur keine ursächliche Abhängigkeit besteht. Der Zusammenhang ist einfacher und komplizierter zugleich: Es liegt in der Natur des Menschen, daß er eine neue „Lehre" mit der Lebensführung von deren Propagatoren konfrontiert und daraus ein Argument für ihre Glaubwürdigkeit oder Unglaubwürdigkeit ableitet. Warum kommt diese Akzentuierung aber erst in der spätapostolischen Briefliteratur zum Durchbruch? Und vor allem: Ist diese – darf man sagen Veräußerlichung? – der Forderung nach einem sittlich einwandfreien Leben nicht doch eine theologische Verarmung der Motivation? Darauf würde man sich eine gründlichere und ehrlichere Antwort erwarten, die nicht so unverkennbar auf eine „Ehrenrettung" der Pastoralbriefe hinaus will. Daß die Wandlung von der Haltung des Paulus in dieser Frage, der noch unreflektiert von der Parusie- und Gerichtserwartung bestimmt ist, zu der des 1. Petrusbriefes und den Pastoralbriefen in der Logik der Entwicklung liegt, muß man einfach notieren. Sie bedingt aber notwendigerweise eine Verflachung des theologischen Denkens und eine Veräußerlichung der Motivation zu einer guten Lebensführung, die man nicht zu bedauern braucht, die man aber nüchtern sehen sollte. In diesem Zusammenhang legt der Autor auch auf die Tatsache, daß die entwicklungsträchtige Idee von der *mimesis*, an die Paulus mit seinen Nachfolgeermahnungen anknüpfte, in der späteren Zeit nicht aufgegriffen wurde, nicht entschieden genug den Finger. Hier hätte übrigens Auerbachs grundlegendes Werk über die mimesis eine Erwähnung verdient.

Rodenbach Karl Maly

Trummer, Peter: **Anastasis. Beitrag zur Auslegung und Auslegungsgeschichte von I Kor. 15 in der griechischen Kirche bis Theodoret.** – Wien: Verlag Notring 1970. X, 124 S. (Dissertationen der Universität Graz I) brosch. ö. S. 75.–

Das Buch stellt die Reproduktion einer Dissertation der Theologischen Fakultät der Universität Graz (Gutachter: Prof. Dr. Dr. Johannes Bauer und Prof. Dr. Dr. Franz Zehrer) aus dem Jahre 1966 dar. Spätere Literatur wurde nicht mehr nachgetragen. Die Arbeit will ein Beitrag zur Auslegungsgeschichte sein und als solche vor allem exegetisch verstanden werden. Sie will dem Exegeten „die geschichtliche Tradition, die er entweder annehmend weiterführt oder die er mit Begründung abzulehnen hat", bewußt machen (10).

Im ersten Teil wird zunächst eine Zusammenfassung der heutigen Exegese von I Kor. 15 geboten (1–9). Dann werden die Methoden einer auslegungsgeschichtlichen Arbeit und die altkirchliche Exegese des ersten Korintherbriefes im allgemeinen behandelt (10–22). Im zweiten weitaus umfangreicheren Teil wird eine nach größeren Sinnabschnitten geordnete Auslegung der griechischen Kirche bis Theodoret geboten (23–117).

Auf geringem Raum wird ein großes Material aus der Exegese der alten Kirche ausgebreitet. Der Wert der Arbeit steigt durch die Tatsache, daß in den Anmerkungen meist der griechische Text der einzelnen Kommentare angegeben ist. Deutlich spürt man, daß dieser Arbeit als Vorbild das grundlegende Werk gedient hat: Schelkle, Karl Hermann: Paulus, Lehrer der Väter, die altkirchliche Auslegung vom Römer 1–11, Düsseldorf 1956.

Wenn eine Reihe Desiderata zu verzeichnen sind, so haben sie vor allem in der Überfülle des Stoffes ihre Ursache. Wer weiß, in wieviele Streitigkeiten die Theologen der alten Kirche gerade dieses Kapitel des Korintherbriefes hineingezogen haben, wird bei einer Arbeit von 124 maschinengeschriebenen Seiten keine allzu großen Anforderungen an Vollständigkeit stellen.

Im einzelnen sei folgendes vermerkt: Die Arbeit will laut Untertitel nicht nur die Auslegungsgeschichte, sondern auch selbst Auslegung bieten. Dazu wird immer wieder auf die moderne Exegese zurückgegriffen. Dennoch wird auf wichtige Fragestellungen der heutigen Auslegung nicht eingegangen. Die Abgrenzung der tradierten Formel I Kor. 15,3ff wird z. B. nicht erörtert. Weiter wird nicht erwähnt, daß in letzter Zeit Bedenken gegen den gnostischen Ursprung der paulinischen Gegner in I Kor. laut werden. Viele mißverständliche Äußerungen, etwa daß bei der Auferstehung „von einer Identität des Ich zu sprechen bei Paulus fehl am Platze ist" (95) oder „Das natürliche Lebensprinzip: die ψυχή wird nach der Ansicht des Paulus abgelöst durch das göttliche Lebensprinzip: das πνεῦμα" (96) lassen sich nur durch die Gedrängtheit der Darstellung entschuldigen. Leider erfährt man häufig nur in den Anmerkungen, ob eine im Text wiedergegebene Auslegung aus dem 20. Jahrhundert oder aus den Anfängen der Kirche stammt (z. B. S. 42, 50, 53, 63, 70).

Die Theologie der alten Kirche verwandte die Schrift verschieden, je nachdem sie nach dem Literalsinn oder der Allegorese einer Stelle fragte. Diese grundlegende Unterscheidung vermißt man in der gesamten Arbeit. Demgegenüber begrüßt man es, daß zu den in I Kor. 15 angesprochenen Problemen nicht nur die alten Kommentare, sondern auch Werke anderer Literaturgattung dieser Zeit herangezogen werden. Doch darf man auch hier keine allzu große Vollständigkeit erwarten, zumal die Sekundärliteratur nur sehr spärlich verwandt wird (Aus der Fülle der Arbeiten über die Eschatologie der alten Kirche werden im Literaturverzeichnis keine zehn angeführt). Auch einige wichtige Quellen werden nicht herangezogen. So macht sich vor allem die Unkenntnis der gnostischen Schrift De Resurrectione (Hrsg. von Michel Malinine, Henri Charles Puech, Gilles Quispel, Walter Till, Zürich–Stuttgart 1963) unangenehm bemerkbar. Dieses um die Mitte des 2. Jhs entstandene Werk hat über verschiedene Wege die altkirchliche Exegese von I Kor. 15 stark beeinflußt.

An der Veröffentlichung dieser Dissertation wird eine grundsätzliche Gefahr im Wissenschaftsbetrieb der letzten Jahre deutlich. Es ist anzunehmen, daß viele der hier erwähnten Desiderata auch schon von den beiden Gutachtern und anderen Mitgliedern der Grazer Fakultät

angemeldet wurden. Sie wären leicht zu erfüllen gewesen, wäre die Arbeit in einem Buchdruck erschienen. Bei den immens gestiegenen Druckkosten der letzten Jahre werden aber immer mehr Dissertationen nur in Reproduktion erscheinen können.

Doch auch in der jetzigen Form bietet die Arbeit für den Exegeten, der sich um die Tradition, in der seine Auslegung steht, interessiert, gute Hilfe.

Mainz Bardo Weiß

Menis, Gian Carlo: **Nuovi studi iconologici sui mosaici teodoriani di Aquileia.** – Udine: Arti Grafiche Friulane (Accademia di scienze, lettere e arti di Udine) 1971. 84 S. und 73 Abb.

Der durch mehrere Arbeiten als vorzüglicher Kenner der Doppelanlage von Aquileia bekannte Verf. gibt zunächst (8–45) einen kritischen Bericht zur Forschungslage. Die frühkonstantinischen Fußbodenmosaiken des Südsaals sind in den letzten Jahren derartig oft behandelt worden, daß man dem Verf. für seine instruktive Zusammenfassung aufrichtig dankbar ist.

Er behandelt zunächst die einzelnen Mosaikfelder in ihrer Reihenfolge von W nach O, dann geht er auf das Gesamtprogramm ein. Nur einige Kleinigkeiten sind als ergänzungsbedürftig anzumerken: bei der Besprechung des westlichen Feldes mit dem Kampf zwischen Hahn und Schildkröte als Sinnbildern von Gut und Böse (8–13) ist die Zustimmung zu Eggers Bezug auf den Arianismus nicht ganz so einstimmig, wie der Autor meint (9): Cecchelli (in: La Basilica di Aquileia, 1933, 269f) und Hagenauer (in: Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts 1964–65, 154) haben auf chronologische Schwierigkeiten verwiesen, die sich aus Eggers Theorie ergeben (313 als terminus ante quem für Aquileia). Bei der Besprechung des Feldes mit dem Pastor Bonus (14–20) vermißt man Hinweise auf den entscheidenden Beitrag Klausers (in: JbAC 1967, 104.107) und den Artikel Legners (in: Lexikon der christlichen Ikonographie II, 1970, Sp. 289ff). Bei der sog. Victoria Eucharistica (27–35) dürften eigentlich die entscheidenden liturgiewissenschaftlichen Arbeiten Nußbaums (Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000, 1965, I, 221ff) und Gambers (Domus Ecclesiae, 1968, 21ff) nicht fehlen. Der Jonas-Zyklus im östlichen Feld (36–38) schließlich ist von Peter Poscharsky in einem m. W. noch ungedruckten Vortrag auf dem Christlich-Archäologischen Kongreß in Barcelona (1969) behandelt worden, was wohl zumindest der Erwähnung wert gewesen wäre.

In einem zweiten Hauptteil greift der Verf. drei zentrale Fragen der Ikonographie der Mosaiken auf (46–71): neben der Frage der Nachwirkung Aquileias (69–71) behandelt er charakteristische Eigenschaften der künstlerischen Ausformung des Gesamtprogramms (63–69) und verdeutlicht unter Heranziehung umfangreichen Vergleichsmaterials (Abb. 21ff) die Herkunft der ikonographischen Einzelmotive (47–63). Auch hier bleibt nur wenig zu wünschen übrig: das Auftreten von Darstellungen des Guten Hirten fast gleicher Art in zwei Oratorien in Aquileia (Gamber a.a.O. 34ff, 52ff) bleibt leider unerwähnt und vielleicht hätte man bei der großen ikonographischen Verwandtschaft auch die Heranziehung einiger Orpheus-Darstellungen gern gesehen. Beim Meerwurf des Jonas bezeichnet der Verf. (36f) die Deutung der in der Tat in diesem Zusammenhang seltenen Orantenfigur als besonderes Problem; leider zieht er zur Klärung dieser Frage nicht die Kammer A 2 von S. Callisto mit einer ganz ähnlichen Orantenfigur heran. Fink (Noe der Gerechte in der frühchristlichen Kunst, 1955, 19f) hatte die Ähnlichkeit mit dem Mosaik in Aquileia bereits herausgestellt. Im Mausoleum M der vatikanischen Nekropole ist Jonas selbst in Orantenstellung zu finden (O. Perler, Die Mosaiken der Juliergruft im Vatikan, 1953, 32f und Taf. IVb), was für die Klärung der Frage vielleicht von Bedeutung ist.

Ein ausführliches Literaturverzeichnis schließt den Textteil ab (73–78). Die dem Band beigefügten Abbildungen ermöglichen es dem Leser, den Ausführungen des Autors an jeder Stelle mühelos zu folgen.

Abschließend darf als Hauptverdienst des Buches herausgestellt werden, daß der Autor, vorsichtig abwägend und in den Wertungen zurückhaltend, die weitverzweigte Literatur zu den Mosaiken von Aquileia in übersichtlicher Weise zusammengestellt hat. Die angedeuteten Verbesserungsvorschläge vermögen diesen positiven Gesamteindruck an keiner Stelle zu zerstören.

Münster Peter Franke

Špidlík, Thomas, SJ: **Grégoire de Nazianze.** Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle. – Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium 1971. XX, 163 S. (Orientalia christiana analecta 189) br. Lit 35 000, $ 6,50

Das seit einem Jahrzehnt neuerwachte Interesse der Patristik an Gregor von Nazianz hat uns nach dem Vorgang einschlägiger Untersuchungen von Szymusiak und dem bedeutenden Artikel von Rousse in Dict. de Spirit. VI im Vorliegenden erneut eine Abhandlung zur Spiritualität des Nazianzeners beschert, die trotz zahlreicher Berührungspunkte mit den vorgenannten Arbeiten durchaus ihre Eigenständigkeit zu wahren weiß.

Verf. versucht bewußt keine umfassende Darstellung Gregorianischer Spiritualität, sondern begnügt sich mit der Untersuchung des Ideals der Theoria, das für Gregor nach seinen langen Studien in Athen im Mittelpunkt seiner geistigen Interessen stehen mußte. Aber der Glaube Gregors an die Erhebung des νοῦς zur Schau Gottes mußte bald eine schwere Krise durchmachen, durch die er auf die Praxis des einfachen Evangeliums als zweiten Weg zu Gott hingelenkt wurde. Von da aus ergibt sich die Dreiteilung des Buches in

1. Höchste Vollendung der Theoria
2. Die christliche Praxis
3. Gegenüberstellung der zwei Wege.

Im ersten Teil wird vom Vergleich der griechischen mit der hebräisch-biblischen Mentalität ausgegangen, von denen die eine als visuell, die andere als auditiv gekennzeichnet wird. Dieser ist das Wort (hebr. dabar, griech. logos) als genuiner Akt zugeordnet, jener die Theoria. Ziel und Mittel der Theoria zugleich ist für Gregor das Licht, das im eigentlichen Sinne nur Gott ist, im abgeleiteten Sinne aber auch Engel und Mensch darstellen, näherhin der menschliche νοῦς, der die göttliche Lichtqualität im Menschen hervorruft und von Natur aus zur Erkenntnis und Vereinigung mit Gott hinstrebt, in diesem Streben aber einmal von der Dicke und Widerspenstigkeit der mit ihm verbundenen σάρξ, zum anderen von der prinzipiellen Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf behindert wird. Trotz aller Reinigung der Sinne und Weltentsagung bleibt dem menschlichen νοῦς die unmittelbare Gottesschau und Erkenntnis des göttlichen Wesens auf Erden versagt; sie ist nur Ziel und Verheißung der himmlischen Herrlichkeit. Der also frustrierte Mensch wird von Gregor auf das Leben nach dem Evangelium hingewiesen, d. h. Glaube, Beobachtung der Gebote und bes. Liebe als Inbegriff der Gebote. Die somit geforderte Praxis bedeutet Übung der Tugend, Reinigung von der Sünde und Nachfolge Jesu Christi. Wie im dritten Teil gezeigt wird, bilden Theoria und Praxis jedoch keine absoluten Gegensätze. Denn die Theoria bleibt das Ziel, zu dem die Praxis eine hinführende Vorstufe bildet, wenn auch beide Existenzweisen ihre reale Eigenständigkeit und Verschiedenheit bewahren und nur selten zu einer vollkommenen Einheit gelangen. Hohes Lob erfährt das Anachoretentum als Existenzweise der Theoria, wenngleich Gregor, nicht blind gegen eine gewisse soziale Nutzlosigkeit desselben, sein persönliches Lebensideal in der Verbindung von aktivem und kontemplativem Leben sieht, was sich vor allem aus seiner Berufung zum „Theologos", d. h. Herold Gottes in einer bewegten Zeit voller Glaubenskämpfe ergibt.

Die Ausgangshypothese, Gregor habe sich, enttäuscht vom νοῦς, dem einfachen Evangelium zugewandt, muß schon deshalb bezweifelt werden, weil sie nicht im geringsten bewiesen worden ist. Im übrigen weiß man schon längst, wie Gregors gelegentliche Ausfälle gegen die Philosophie zu verstehen sind. Einmal sind sie aus einer gewissen Rücksichtnahme auf philosophiefeindliche christliche Kreise in seinem Publikum zu erklären, zum anderen aus seiner scharfen Gegnerschaft gegen die Eunomianer, die die philosophische Dialektik und Logik zur Zerstörung des Glaubens mißbrauchten. Das hinderte ihn selbst aber nie daran, die Philosophie zur Erklärung des Glaubens zu gebrauchen. Die Philosophie und überhaupt die ganze hellenische Kultur als seine geistige Herkunft hat für ihn eine unabdingbare hermeneutische Funktion für das Verständnis des Evangeliums, von dem ihn nicht nur drei Jahrhunderte, sondern auch die griechische Mentalität trennte. Daß die Alternative: hie komplizierte Philosophie, da einfaches Evangelium diesem Tatbestand nicht Rechnung trägt, verdient hervorgehoben zu werden, selbst wenn der Verf. um die Komplexität des Gregorianischen Denkens weiß (49) und der Philosophiegeschichte im allgemeinen große Aufmerksamkeit schenkt, ja auch zu Recht den Einfluß Plotins anerkennt, den R. R. Ruether 1969 noch geleugnet hat. Macht der Zitatenüberfluß den Text nicht gerade leicht leserlich, so erschwert die mangelnde begriffliche Vorklärung die Lektüre noch mehr. Z. B. zeigt Verf. die Begriffsgeschichte von πρᾶξις in der griechischen Philosophie und – weniger ausführlich – im christlichen Bereich auf, um dann ohne Klärung des Gregorianischen πρᾶξις-Begriffes konkrete Dinge der πρᾶξις abzuhandeln, von denen der Leser erst im nachhinein (115) erfährt, warum sie für Gregor zur πρᾶξις gehören. Bei der mangelnden begrifflichen Klar-

heit scheint es sich indes nur um ein für Untersuchungen über Gregors Spiritualität typisches Problem zu handeln, wie auch schon aus Szymusiaks Arbeiten hervorgeht. Die Äußerungen Gregors werden bis in ihre feinsten gedanklichen Verästelungen hinein verfolgt, und zwar in einer Weise, wie es der Dogmenhistoriker nie tun könnte. Nur wird dieser in solchen Arbeiten immer wieder eines vermissen: das konsequente Durchhalten und Entwickeln des tragenden Grundgedankens. Konkret zeigt sich das bei der Behandlung des Problems der Gotteserkenntnis (35–43). Hier wäre die Unterscheidung zwischen mittelbarer und unmittelbarer Gottesschau einerseits und vollständiger und unvollständiger Gotteserkenntnis andererseits deutlich zu machen. Gewiß wird der Mensch im Himmel Gott von Angesicht zu Angesicht sehen, aber das Wesen des unendlichen Gottes wird er als endliches Geschöpf – und hierzu gehören auch die Engel trotz carm. 1, 1, 10, 90f p. 687 – nie völlig begreifen können (or. 28, 10f). Daran vermag auch or. 38, 7 nichts zu ändern. Denn die von 1 Kor 13, 12 angeregte Aussage dieser Stelle ist selbst für Gregors Bewußtsein zu gewagt, als daß man ihm ernsthaft den Gedanken einer vollkommenen Gotteserkenntnis im Himmel zusprechen könnte. Das ἔθει χεθῆναι in or. 38, 9 als innertrinitarischen Vorgang aufzufassen, blieb dem Verf. vorbehalten (18). Hier zeigt sich, wohin ein ungenügend reflektierter Begriff der Freiheit Gottes bei der Weltschöpfung führen kann. Das ἔδει Gregors bedeutet im Unterschied zur ἀνάγκη Plotins nicht Naturnotwendigkeit, sondern Sinnhaftigkeit des Schöpfungsaktes. Die Darstellung des Gregorianischen Sündenbegriffs bedarf einer Ergänzung durch carm. 1, 2, 8, 184. Die Sünde ist vor allem Entfremdung von Gott. Bei der sonst durchaus zuverlässigen Darstellung des Leib-Seeleproblems ist die Affektenlehre zu kurz gekommen. Πάθος ist eine aus dem somatischen Bereich bzw. der animalischen Seele stammende und dem Geiste vorgegebene Spontaneität, die moralisch positiv wie negativ qualifiziert werden kann, in dem seit der Ursünde vorherrschenden Zustand der Gottesferne aber meistens Werkzeug zum Bösen ist. Von Gregors Affektenlehre aus sind durchaus solche Stellen ernst zu nehmen, die von einer Sündhaftigkeit der menschlichen Natur als solcher sprechen. Die Sünde ist ein Verhängnis, das dem Menschen aufgrund der Zusammensetzung seines Wesens aus so verschiedenartigen, ja entgegengesetzten Bestandteilen wie Geist und Körper droht. Aber erst seit der adamitischen Sündentat vermag sich dieses Verhängnis voll auszuwirken: Das ist kurz gefaßt der Erbsündenbegriff Gregors. Or. 29, 8 bezeugt ebenso wenig eine Einteilung des menschlichen Wesens in vier Bestandteile Leib, Seele, νοῦς und λόγος wie or. 38, 11 eine Einwohnung des Hl. Geistes (101). Gregor nahm eine Einteilung in σῶμα und ψυχή an, wobei letztere unter dem Druck der Kontroverse mit den Apollinaristen nochmals in νοῦς und ἐπιθυμητικόν bzw. auch einfach ψυχή unterteilt wurde. Πνεῦμα ist von πνοή = νοερὰ ψυχή her zu verstehen. Ziel und Maßstab der Tugend ist auch für Gregor von Nazianz – noch mehr als der aristotelische Begriff der Tugend als Mitte zwischen zwei entgegengesetzten Lastern – der platonische Satz von der ὁμοίωσις θεῷ. Erhält der christliche Tugendbegriff durch das christliche Gottesbild eine wesentlich andere inhaltliche Fassung als der platonische, so erst recht durch den Gedanken der Nachfolge Christi und durch den Bezug zur Gnade Christi als konstitutives Element der Tugend (carm. 1, 2, 2, 568f). Daß die Tugend eine Frucht der Gnade ist, weiß auch Verf., nur dürfte er nicht unter fälschlicher Berufung auf or. 30, 21 p. 132b die Heiligung auf menschliche Wirksamkeit (ἐνέργεια) zurückführen (72), denn das ἐνεργείᾳ heiligende Subjekt ist die θεότης, vgl. ep. 101 p. 180b. Die griechischen Kirchenväter haben die Inkarnation zweifellos im hohem Maße als Akt der Offenbarung angesehen, nur dürfte nicht bestritten werden, daß in ihrer Theologie nicht der noetische Aspekt, sondern der der Erlösung und Heiligung überwog (97), wie ja auch das erklärte Heilsziel die Vergöttlichung war. Weder für die griechischen Kirchenväter im allgemeinen noch für Gregor im besonderen stand die Nachfolge Christi im Widerspruch zur Vergöttlichung des Menschen, weil ja die Menschheit Christi zur Höhe der Gottheit emporgehoben und so zum Ermöglichungsgrund unserer eigenen Vergöttlichung geworden ist (or. 30, 14; or. 38, 13).

Zum Schluß noch einige Hinweise: Die Zweiteilung der Bibliographie in zitierte und nicht zitierte Titel ist nicht konsequent durchgeführt, denn unter den ouvrages cités fehlen einige im Text zitierte Titel. Das Werk von Karl Holl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern (Tübingen 1904) ist ausgelassen. Auch der Beitrag des Gnostizismus zum Theoriaproblem, der für Klemens und Origenes nicht ohne Bedeutung war, ist übergangen (14). Cicero, Tusc. disp. II, 18 ist kein Beweis für die ursprünglich moralische Bedeutung von virtus (57). Nicht Migne hat Gregors Werke ins Lateinische übersetzt, sondern die Mauriner (92). Die Formel heißt bei Gregor or. 2, 17 p. 428a: „Die Seele soll für den Leib das werden, was Gott für die Seele ist" (105 A. 174). Folgende Druckfehler sind zu vermerken: S. XVII Grundmann, ..*in*; S. XVIII JA*E*GER; S. XIX Ruether ... in den beiden *ersten*; S. 6 ἀδυνατεῖ; S. 57 B*a*uernfeind; S. 70 A. 122 Fortschri*tt* und Vol*l*endung" S. 101 A. 132 Platonisme statt Platonicisme; S. 115 A. 10 Carm. I, II, 34 v. 131 statt 190; S. 118 Discours 40 statt 46; πρᾶξις; S. 123 γιγνώσκειν; S. 132 A. 1 Jaeger ... Lebensideal*s*; S. 135 Les termes *th*eoria.

Münster Heinz Althaus

Zemp, Paul: **Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa.** – München: Max Hueber 1970. XX, 254 S. (Münchener Theologische Studien. II. Systematische Abteilung Bd 38) br. DM 42,–

Le problème du temps est central dans l'oeuvre de Grégoire de Nysse. De nombreuses monographies en ont étudié des aspects divers. L'intérêt du livre de Zemp est qu'il donne une étude d'ensemble du problème, fondée à la fois sur les travaux antérieurs et sur une recherche personnelle. La première partie porte sur l'opposition du créé et de l'incréé. Ceci nous vaut des remarques intéressantes sur le mot αἰώνιος, comme pouvant désigner ou l'éternité de Dieu ou la durée de l'être créé; sur l'ἀϊδιότης de l'esprit créé en tant que participation à l'éternité divine; sur la création à partir du non-être, mais non d'un non-être préexistant, puisque le substrat est la volonté de Dieu (42). Zemp aurait pu souligner ici davantage que Grégoire établit une relation intrinsèque entre l'être créé et le temps par la notion de τροπή: l'être créé étant originellement passage du néant à l'être est constitutivement marqué par le changement [1].

L'étude du concept formel de temps est une des meilleures parties du livre. Zemp étudie successivement les notions de διάστημα, d'αἰών et de χρόνος. En ce qui regarde les deux premières expressions, Zemp remarque très justement que, dans les premiers ouvrage de Grégoire, elles sont rapportées au monde sensible, mais que, à partir du Contre Eunome, elles caractérisent la totalité de l'être créé (67 et 761). Ceci montre que l'opposition créé/incréé a pris le pas sur l'opposition sensible/intelligible. Zemp aurait pu montrer ici davantage que la temporalité, constitutive de tout l'être créé, a la forme du mouvement cyclique dans le monde sensible et du progrès linéaire dans le monde de l'esprit. De même χρόνος désigne d'une part la mesure du monde sensible à partir de l'alternance régulière des jours, mais aussi la durée psychologique comme tension de la mémoire et de l'espérance (92).

Zemp aborde alors les différents domaines de la création dans leur relation au temps. En ce qui concerne le monde sensible, il apparaît comme pure répétition de ce qui a été déterminé à l'origine. Il n'y a pas trace chez Grégoire d'un évolutionisme cosmologique. Et il est peu intéressé, comme le montre bien Zemp contre Gillet, à la participation du cosmos au dessein du salut. Il y a le monde angélique. Zemp ne me paraît pas lui avoir fait la place qu'il mérite dans les structures de la pensée de Grégoire. Il constitue la part hypercosmique de la création. Il reste que Grégoire ne dit que peu de chose de la forme qu'y prend la temporalité constitutive de tout être créé. Il y a enfin l'homme. Ce qui le caractérise est que d'une part comme esprit il est progrès sans fin, que d'autre part par son corps il est engagé dans le mouvement cyclique de la nature. C'est à son propos que le problème du temps comme développement historique va se poser. C'est aussi le problème le plus difficile de l'oeuvre de Grégoire.

Grégoire pose le principe que l'homme a été créé dans un état de perfection et que la résurrection finale est un retour à son origine. C'est ce qui amène. Escribano à dire qu'il n'y a pas chez lui de vision du développement historique. Mais en fait ce schéma est présenté chez Grégoire lui-même selon deux formes difficilement réductibles l'une à l'autre. D'après le traité Sur la création de l'homme, l'homme est créé, âme et corps, dans un état de perfection; le péché le fera déchoir de cet état; la grâce du

[1] Voir Jean DANIELOU, L'être et le temps chez Grégoire de Nysse, Brill, Leiden, 1970, pp. 95–116.

Christ l'y ramène. Mais dans le même traité, la première création de l'homme est présentée comme l'idéal que se propose Dieu; l'homme historique est dès l'origine engagé dans un conflit entre la chair et l'esprit; c'est dans le Christ que le dessein initial se réalise pour la première fois. Au fait il ne paraît pas que Grégoire ait prêté grand intérêt à la question d'un état historique de perfection aux origines de l'humanité (165). Ses deux affirmations fondamentales sont d'une part que l'union de l'âme et du corps représente la volonté divine de rendre présent l'esprit dans le monde sensible – et d'autre part que la pleine réalisation de cette vocation implique un processus dont le péché est un élément inévitable, en sorte qu'elle apparaîtra à la fois comme croissance dans la grâce et comme victoire sur le mal.

Avec le problème protologique, le problème eschatologique fait difficulté dans l'interprétation de la pensée de Grégoire. Il tient la thèse de la disparition totale du mal. D'une part celui-ci est non-être, parasite de l'être et ne saurait être éternel. Il représente une sphère que traverse l'histoire de l'homme (192). Par ailleurs il est essentiellement fini. Mais on peut remarquer que cette finitude n'implique pas qu'il ait une fin, mais qu'il est captivité de l'esprit dans la finitude. Reste que Grégoire tient l'apocatastase, la restauration intégrale de la création tout entière dans le bien. Par ailleurs, Zemp le montre bien, il souligne à de nombreuses reprises la gravité du jugement, le sérieux du châtiment des pécheurs. Il reste que ultimement le bien triomphera. Mais comme l'a bien montré Mariette Canévet, ce n'est pas en vertu d'une vue philosophique, mais de l'intervention du Christ.

Ce qui se dégage dès lors des analyses de Zemp c'est que la pensée de Grégoire présente des schémas philosophiques très précis: la fin est retour à l'origine, le mal est nécessairement fini, l'esprit est progrès perpétuel. Ce sont ces schémas qui donnent à sa pensée sa rigueur systématique. Mais ces schémas lui servent à exprimer une réalité qui est celle de l'histoire du salut: la nécessité de la grâce pour le progrès de l'esprit, le caractère idéal de la perfection originelle, l'intervention de l'action du Christ pour la destruction du mal. Au niveau du monde sensible, Grégoire developpe une philosophie naturelle. Mais dès qu'il s'agit de l'histoire humaine – et cette histoire est le centre d'intérêt de son oeuvre –, on se trouve nécessairement dans un univers de péché et de grâce, dans l'univers du salut.

Une remarque peut être ajoutée. La chronologie des oeuvres exégétiques de Grégoire est une question difficile, non pleinement élucidée. Mais on ne peut comme le fait Zemp, les rejeter en bloc dans, la période 387–393. Cette période n'est assurée que pour les homélies Sur le Cantique et la Vie de Moïse. Les homélies Sur les Béatitudes sont de la première partie de la vie de Grégoire entre 378 et 380. Les homélies Sur l'Ecclésiaste, qui dépendent du traité Contre Eunome, sont de la période 380–387. C'est également à cette période que paraissent se rattacher les homélies Sur l'oraison dominicale, comme le note bien Zemp. Le problème est plus difficile pour les traités Sur les Psaumes. L'absence des préoccupations théologiques qui marquent les oeuvres de Grégoire à partir de 380 donne à croire qu'il s'agit de sa première oeuvre exégétique et qu'elle se situe donc dans la première partie de sa vie.

Paris Jean Daniélou

Simonis, Walter: **Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus.** – Frankfurt a. M.: Joseph Knecht 1970. XIII, 133 S. (Frankfurter Theologische Studien, 5. Band) kart. DM 29,–

Après beaucoup d'autres, cette dissertation reprend l'étude de l'ecclésiologie d'Augustin: S. estime, non sans raison, que l'Eglise est au centre de la pensée et de la vie d'Augustin, et que sa conception de l'Eglise est liée étroitement aux problèmes théologiques et philosophiques qui n'ont cessé de le hanter. L'intérêt de la présente étude est de situer cette ecclésiologie par rapport à la tradition africaine, et de montrer, au rebours de Kamlah et de Ratzinger, qu'elle est en fait une réaction contre cette tradition, telle que pouvaient la représenter Tertullien, Cyprien, les donatistes. C'est à ceux-ci qu'est consacrée la première partie de l'ouvrage. Sans renouveler des problèmes déjà souvent étudiés, ces pages apportent quelques remarques intéressantes, p. ex. sur l'idée que se fait Cyprien de l'évêque comme «principe de l'Eglise», sur les sacrements comme actes de l'Eglise (noter toutefois que ce n'est pas là le sens de l'*actus Ecclesiae* dans Cyprien, *Ep.* 33, 1, comme semble le comprendre la n. 81 p. 12), sur la conception «unidimensionelle» et monolithique de l'Eglise et de ses sacrements chez Cyprien (14) et sur le refus de celui-ci de considérer l'Eglise comme *corpus permixtum*. Cette ecclésiologie allait fournir ses cadres théologiques à l'enthousiasme donatiste, qui, remarque justement S., n'est pas uniquement, ni d'abord, un mouvement national ou économico-social (24; n. 2; cf. Frend et Brisson): La véritable Eglise ne peut être que l'*Ecclesia sancta*, la *communio sanctorum*. Comme Cyprien, les donatistes voient dans l'Eglise et dans les sacrements d'abord l'aspect personnel et non l'aspect objectif et institutionnel, ce qui explique que pour eux il n'y a pas de vrai baptême en dehors de l'*Ecclesia Sancta* (35, et cf. Aug., *De Bapt.* V, 23, 33).

Avec Optat de Milev l'ecclésiologie africaine prend une autre direction, dans la ligne de la «tradition romaine» (43). Quoi qu'il en soit de cette tradition sur lequelle nous reviendrons, cette ecclésiologie est déjà pour l'essentiel celle d'Augustin (49).

D'Augustin, S. commence par nous retracer le portrait et l'évolution spirituelle, «du philosophe à l'homme d'Eglise» (51). Ces pages, qui n'apportent pas grand chose qui ne soit déjà connu, nous ont paru un peu un hors d'oeuvre. Mais il est bien vrai que l'ecclésiologie d'Augustin est bien celle d'un homme d'Eglise, tout entier donné à son service et tourmenté par le scandale du schisme. Le problème ici est «*Ubi est ergo Ecclesia?*» (De Bapt. VII, 5–9): S. a raison de le souligner. Avec plus de réalisme que les donatistes, Augustin voit que l'*Ecclesia magna, catholica* (bonnes remarques p. 77 sur le *securus judicat orbis terrarum*), est aussi l'Eglise *humilis*, que ses traits essentiels sont *caritas, unitas, pax*. Mais elle est aussi l'*Ecclesia mixta*: c'est de l'*expérience* ecclésiale d'Augustin que naît sa conception (Begriff) de l'Eglise (84). Cette conception est essentiellement christologique (81, n. 71: pour Augustin, l'unité de l'Eglise est «christologisch», fondée sur son ecclésiologie du *corpus Christi*). Cette théologie du *corpus Christi* permet à Augustin de surmonter l'ontologie platonicienne ou néoplatonicienne de l'opposition entre le monde sensible et le monde intelligible, entre le dedans et le dehors, l'apparence et la réalité (94; cf. encore 103). Ici S. se sépare de Ratzinger et de Kamlah: Augustin ne voit pas l'unité de l'Eglise comme une relation métaphysique entre l'intelligible et le sensible (Ratzinger), ni comme une «déshistoricisation» (Entgeschichtlichung) de l'Eglise, selon laquelle la *communio sacramentalis* coïncide progressivement avec la *communio personalis*, qui est la seule véritable Eglise (Kamlah). La distinction entre le corps et l'esprit, le visible et l'invisible, permet à Augustin de donner une structure intellectuelle à la double dimension de la réalité ecclésiale. On trouve la même structure à deux dimensions dans la théologie sacramentaire d'Augustin (remarques intéressantes, mais fort rapides, sur le baptême, l'eucharistie, la pénitence). Bref, Augustin dépasse la métaphysique dualiste du platonisme, mais en même temps il s'en sert pour établir que l'Eglise est à la fois visible et invisible, comme les sacrements. Il n'y a pas opposition, mais complémentarité structurée entre la chair et l'esprit, l'intériorité institutionnelle. Ecclésiologie à deux dimensions, qui marque un progrès sur "l'ecclésiologie monolithique" des donatistes. Ce progrès est dû à la fois au platonisme d'Augustin, et plus encore à son expérience personnelle de pasteur: telle est brièvement résumée la thèse de l'auteur.

Cette thèse aurait sans doute gagné à être allégée d'éléments un peu extérieurs au sujet: il ne faut pas vouloir tout dire à propos de tout. On pourrait encore poser à l'auteur quelques points d'interrogation:

Pourquoi a-t-il pris comme titre ces mots *Ecclesia visibilis et invisibilis*, qui, autant qu'on peut voir, n'appartiennent pas au vocabulaire ecclésiologique d'Augustin?

P. 43, l'auteur disait qu'Optat avait repris une ecclésiologie de «tradition romaine», qui évidemment ne pouvait être que «juridique» (*ib.*, n. 1). On aimerait à savoir quels sont, avant Optat, les tenants de cette tradition? et dans quelle mesure Augustin en a été vraiment influencé? A notre avis, il ne peut s'agir ici que de la position prise par l'Eglise de Rome (Etienne) au sujet du baptême des hérétiques. Quel lien y a-t-il entre cette position et l'ecclésiologie d'Augustin, l'auteur ne le dit pas.

Enfin et surtout, on aurait voulu des précisions sur la place faite au Saint-Esprit dans cette ecclésiologie. Les deux pages (120–122) sur des formules comme *columba ligat, columba solvit,*

spiritus dimittit, ne nous disent pas si ces mots, qui visent d'abord les sacrements (pénitence), suffisent à dépasser ce qu'on pourrait appeler le «christomonisme» de l'ecclésiologie d'Augustin (cf. p. ex. 81, n. 71). Dans le dialogue oecuménique, auquel l'auteur se veut justement ouvert, la question ne peut pas être éludée.

Sans apporter une contribution de tout point nouvelle à un problème déjà si souvent étudié, ce travail est intéressant et utile, p. ex. pour une juste mise au point du rôle du platonisme dans l'ecclésiologie d'Augustin. L'ouvrage devra être cité dans toute bibliographie de l'histoire de l'ecclésiologie.

Étiolles Pierre-Thomas Camelot

Decret, François: **Aspects du manichéisme dans l'Afrique Romaine.** Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin. – Paris: Études Augustiniennes 1970. 367 S. FF 64.–

Im Hinblick auf die reichen Textfunde manichäischer Herkunft und die gründlicheren Kenntnisse der Gnosisforschung muß die Frage neu gestellt werden: Welches Bild über den Manichäismus in Afrika empfängt der Leser der antimanichäischen Schriften Augustins? Bei der Fülle des einschlägigen Schrifttums beschränkt sich der Verf. in seiner Darstellung auf die von Notaren aufgezeichneten *Disputationes Contra Fortunatum, liber unus* und *Contra Felicem, libri duo* sowie auf das „grande opus" *Contra Faustum, libri triginta tres,* in dem Augustin auf ebensoviele „capitula", einer apologetischen Sammlung des Manichäerbischofs Faustus antwortete. Diese drei Schriften, in denen neben Augustin auch Vertreter des afrikanischen Manichäismus zu Wort kommen, qualifiziert D. als „manichéo-augustiniens". Die systematische Analyse der genannten Werke gibt nicht allein in die Hauptthemen der theologischen Kontroverse einen Einblick, sondern auch in die Art und Weise der dialektisch-polemischen Argumentation auf beiden Seiten. Dabei wird auch das Verhalten Augustins einer kritischen Prüfung unterzogen. Ja, dies scheint sogar das eigentliche Motiv der mit großer Sachkenntnis verfaßten, durch klaren Aufbau und konsequent angewandter Methode sich auszeichnenden Studie zu sein.

Teil I (27–89) präsentiert die Personen und beschreibt die Debatten und Auseinandersetzungen. Über die Datierung (404 gegen Monceaux 398) und den genauen Verlauf (2 statt 3 Sitzungen – epist. 79!) der ungemein interessanten disputatio zwischen Augustin und Felix erfährt der Fachmann allerhand Wissenswertes. Die Entstehung der „capitula" verlegt D. in die Jahre 386–390 und die Abfassung Contra Faustum zwischen 400–405.

Teil II (93–182) behandelt den Fragekomplex „Schrift". Obgleich die Bücher Manis sakramentalen Charakter hatten, verwendeten die Manichäer ihre eigenen Schriften bei Diskussionen mit Katholiken nur selten (missionarische Anpassung!). Dagegen sahen sie in der Verwerfung des AT ein Kriterium des wahren Christentums. Eine Tabelle von 10 Seiten Stellenangabe (133–143) zeigt, welchen Raum die Bekämpfung des AT in den „capitula" des Faustus einnimmt. Bezüglich des NT illustriert D. wie seine drei manichäischen Kronzeugen durch Zusammenziehung von Texten und Veränderung der Wortfelder den Sinn einer Bibelstelle umfunktionierten. Sätze und Perikopen, die nicht zu ihrer Dogmatik paßten, beseitigten sie mit Hilfe der Dialektik. Augustin seinerseits, so meint D., griff bei Widersprüchen zur Allegorese.

Teil III (183–322) erörtert die Grundthemen des Manichäismus, die Lehre von den zwei Prinzipien und den drei Zeiten. Gleich zum Beginn dieses Abschnittes wird dem Leser durch den Hinweis auf die Wahrheit des Mythos gleichsam der Schlüssel zum Verständnis nicht nur des Manichäismus, sondern auch des Christentums ausgehändigt. D. beruft sich auf Autoren wie Bultmann, Tillich, Lévi-Strauss und zitiert M. Eliade (186). Augustin habe, als er noch Manichäer war, dieser Schlüssel gefehlt. Da Ambrosius ihm zum Verständnis des Christentums einen entsprechenden Schlüssel gab (2 Kor. 3,6: Littera occidit, spiritus est qui vivificat), bekehrte er sich. Hier sind einige Fragen anzubringen: Wird durch diese These des Verf. die Bekehrung Augustins nicht simplifiziert? Und ist die hermeneutische Methode der Kirche jener Zeit mit der des Manichäismus überhaupt auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen?

An der weiteren Darstellung der Lehre des Manichäismus ist m. E. nichts auszusetzen. Aber die conclusiones, die D. aus seiner Untersuchung zieht – sie betreffen den Charakter Augustins –, müssen noch erwähnt werden. Diese überraschen nicht, wenn man beachtet, daß er bereits im Laufe seiner übrigens gut belegten Analysen immer wieder durchblicken ließ, wie intolerant im Grunde genommen Augustin war, der mit Schmähworten nicht geizte, der seinen Gesprächspartner mit dem Anathem bedrohte und ihn demütigte, der sich über seinen Sieg am Ende der disputatio peinlich oft vergewisserte, der kurz alles andere als eine excessive caritas zu Tage legte und letzten Endes doch ein Gefangener seines eigenen Systems blieb. Freilich werden auch die Schwächen der Manichäer, z. B. die „Verschlagenheit" des Felix mit kräftigen Farben gezeichnet, aber D. läßt keinen Zweifel daran, daß der Bischof von Hippo fürs erste – wenigstens was sein Verhalten zu den Manichäern betrifft – ein Polemiker war. Der „polémist catholique" unterscheidet sich von den „trois polémists manichéens" allein durch seine Gunst bei den staatlichen Behörden. Nicht ohne Grund fragt sich der Verf., was wohl Tertullian und Cyprian angesichts der Tatsache gesagt haben mochten, daß die Kirche der Verfolgten zu einer solchen der Verfolger geworden ist (73). Daß Augustin diesen zwiespältigen Vorzug durch sein Verhalten zementierte, liegt nach der Darstellung D.s auf der Hand. Die spätere Interpretation des Bischofs zu Lk 14,24 (compelle intrare) befremdet nach dieser Studie nicht mehr.

Aufschlußreich sind die Fragen, die D. zum Schluß seiner Arbeit stellt: Worin lag der Ertrag der disputationes? Hätte sich Faustus, wäre er noch am Leben gewesen, geschlagen gegeben? Die Antworten des Verf. sind schlicht negativ. Das Fazit lautet: Der „Dialog" oder die Auseinandersetzung Augustins mit den Manichäern war so gut wie ein Gespräch unter Tauben. Der Grund dafür liegt in den verschiedenen Ontologien der Gesprächspartner. Ein Verstehen war a priori ausgeschlossen. Darin ist dem Verf. nur recht zu geben. Daß er aber seine Sympathie für die Manichäer nicht verhehlt – das geht aus den Schlußsätzen einwandfrei hervor –, diese offensichtliche Voreingenommenheit ist vom wissenschaftlichen Standpunkt zu bedauern.

Im Zeitalter des Dialogs unter den Konfessionen kann das Studium dieses Buches nur empfohlen werden. Was die Charakterisierung Augustins betrifft, so wird es manchen Leser schockieren. Ein anhaltendes Echo in der Fachwelt dürfte dem Werk allein schon wegen des zunehmenden Interesses der Wissenschaft an der Geschichte des Manichäismus gewiß sein.

Würzburg Cornelius Mayer

Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte. Im Auftrag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte in Verbindung mit A. Kloos, P. Pauly, H. Wolter hrsg. von Ludwig Lenhart und Anton Ph. Brück. – 20., 21., 22. Jahrgang: Speyer 1968, 1969, 1970. 400, 332, 336 S. kart. je DM 27.–, geb. DM 31.50

Unter den Abhandlungen des Bandes 1968 ragt der Beitrag von Percy Ernst Schramm, Der heilige Bonifaz als Mensch (9–36), weit hervor. Auf Grund einer Analyse der Bonifatiusbriefe gelangt der Verf. zu der Feststellung, „daß Bonifaz ein Mensch mit einem ‚aufgeklärten', vom Verstande gelenkten Glauben war" (28), der von der allegorischen Mystik, dem Wunderglauben und dem Reliquienkult seiner Zeit kaum berührt wurde. Bonifatius achtete Heilige und Märtyrer, klammerte sich aber nicht an sie. Er fühlte sich nicht gedrängt, sich mit ihren Reliquien als einem Schutzwall zu umgeben. Eine Vorrangstellung in der Denkwelt des Heiligen nahmen das kanonische Recht und der Papst ein. Überängstlich in rechtlichen Fragen fand Bonifaz letzte Sicherheit für sich selbst nur in der Autorität des Papstes, die jedoch nach Schr. für den Heiligen nicht gleichbedeutend war mit dem universalen Jurisdiktionsprimat. Für Bonifatius waren die fränkische Landeskirche und die Ecclesia Romana keine Gegensätze.

Es gehört zur guten Tradition des ARCHIVS, auch der religiösen Volkskunde Raum zu geben. Band 1969 enthält gleich drei bemerkenswerte Beiträge dieser Art. Hermann Reifenberg kommentiert und interpretiert das Formular einer „Benedictio Elemosynarum", das dem Rituale Moguntinum (um 1400) angeschlossen war und u. a. den Ordo der Brotspende beim Totengottesdienst regelte (73–81). Norbert Dorn geht den Spuren der Prozessionen und Wallfahrten nach Oberherschbach im Unterwesterwaldkreis nach, deren Ziel eine in spätgotischem Stil geschnitzte Pieta aus der Zeit um 1600 war und noch ist (83–88). Johannes Beumer berichtet in ähnlicher Weise anhand einer Chronik (1520–48) des Stiftsherrn und späteren Dechanten der Frankfurter Liebfrauenkirche Wolfgang Königstein über die Prozessionen im katholischen Frankfurt während der Reformationszeit. Unter dem Einfluß der Prediger wandte sich das Volk immer heftiger gegen alle kirchlichen Umzüge, bis am 23. April 1533 mit der Fronleichnamsprozession der gesamte katholische Kult durch den Stadtrat verboten wurde (105–118).

Alfred Schüler schreibt einen farbigen, persönlichen gehaltenen Nachruf auf Romano Guardini, den er als eine Denkergestalt an der Zeitenwende würdigt (133–139).

Der stark biographisch ausgerichtete Band 1970 enthält Beiträge zu den Lebensbildern des Herborner Professors Johann

Heinrich Alstedt 1588–1638 (W. Michel), des Trierer Weihbischofs Johannes Petrus Verhorst 1688–1708 (J. Kumor), der Limburger Domdekane des 18. Jhs (H. Becker), des Mainzer Domkapitulars Christoph Moufang 1817–1890 (G. May), des Kölner Erzbischofs Johannes v. Geissel 1841–1864 (F. Keinemann), des Mainzer Bischofs Wilhelm E. v. Ketteler 1850–1877 (L. Lenhart) und des Mainzer Historikers Leo Just 1901–1964 (H. Mathy). Sehr beachtenswert ist auch der Beitrag von H. Schiel über die umstrittene Autorschaft der „Theologie Deutsch". Sch. verwirft die von R. Haubst vertretene Annahme, Johannes de Francfordia (1380–1440) sei der Verf., mit gewichtigen Argumenten (85–92).

Münster Alois Schröer

Wehlt, Hans-Peter: **Reichsabtei und König,** dargestellt am Beispiel der **Abtei Lorsch** mit Ausblicken auf **Hersfeld, Stablo und Fulda.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1970, 393 S. (Veröff. d. Max-Planck-Instituts f. Gesch. 28) br. DM 50.–

Die vorliegende Arbeit ist ein Beitrag der seit Jahren eifriger betriebenen Pfalzenforschung. Sie untersucht die Reichsabteien Lorsch, Hersfeld, Stavelot-Malmedy und Fulda auf ihre Pfalzenfunktion hin und will „das gesamte Wechselverhältnis zwischen ... [diesen] und dem Königtum erfassen" (9). Das Verhältnis zwischen Herrscher und Reichsabtei zeichnet sich gegenüber den normalen Königspfalzen durch eine Reihe von Besonderheiten aus. Als erstes nennt der Autor die Schenkungen und Privilegien zu Nutz und Frommen des Klosters – zum Nutzen dann aber auch wieder des Reiches, da die Klöster zu ausgiebigen *servitia* herangezogen wurden. Die mittelalterliche „Verflochtenheit von politischem Handeln und persönlicher Glaubensübung" (10) artikuliert sich gerade im Verhältnis zwischen Reichsabtei und König: Gastungsrecht, Gebet der Herrscher und für die Herrscherfamilie seitens der Mönche, Favorisierung bestimmter monastischer Reformrichtungen, Verehrung der Heiligen des Klosters, Anwesenheit des Herrschers bei Hochfesten und Kirchweihen, das Kloster als königliche Grablege, als Haftort für unliebsam gewordene geistliche und weltliche Große, als Zentrum der Mission und Kultivierung. Die Arbeit visiert also eine ganze Reihe kirchengeschichtlich brisanter Punkte an. Zeitlich reicht die Untersuchung bis ins hohe Mittelalter.

Der Autor kommt zu dem Ergebnis, daß von den genannten Klöstern nur Fulda zeitweilig eine echte Pfalzenfunktion gehabt hat. Ferner wird herausgestellt, daß die verkehrsgeographische Lage der Klöster für die Königsbesuche eine entscheidende Rolle gespielt hat, und daß „persönliche Beziehungen der Herrscher zu den Reichsabteien, zu deren Leitern oder ihren Heiligen, ... nicht selten emotionale Handlungen ausgelöst" haben hinsichtlich der Besetzung von Abts- und Bischofsstühlen (317). Politisch begabte und ehrgeizige Äbte dienten dem König als Ratgeber, Diplomaten, Gesandte und Heerführer – ein Prestige, das oft mit wirtschaftlicher Auspowerung der Abtei erkauft wurde. Für das einzelne Kloster, für einen einzelnen Abt und Herrscher lassen sich noch manche zeitbedingten und zeitbegrenzten Verhaltensweisen aufzählen – im Eigentlichen aber bleibt es bei dem Ergebnis, „daß sich über die Entwicklung der alten benediktinischen Reichsabteien und ihre Stellung gegenüber den Königen und im Reich generalisierende Aussagen nicht mehr oder noch nicht machen lassen" (319).

Das Ergebnis der Arbeit scheint es nahezulegen, zunächst einmal alle oben schon genannten Beziehungspunkte zwischen König und Abtei einzeln in der ganzen Breite ihrer Bezeugung zu erfassen und aufzuarbeiten. Für die oft erwähnte Teilnahme der Herrscher an den Kirchweihen ist eine solche Arbeit in Vorbereitung (K.-J. Benz, Regensburg). Auch wird man den Kreis der Gesichtspunkte noch vergrößern können, so z. B. die Bedeutung der Klosterschule und des Skriptoriums für den Herrscher und seine Kanzlei. (Der Verf. erwähnt übrigens unter den kulturellen Leistungen von Lorsch [109] nicht das Skriptorium.) Es erscheint durchaus möglich, daß dann ein neuer Versuch, das Verhältnis zwischen Reichsabtei und König zu analysieren, ein profilierteres Ergebnis zeitigen würde.

Zu Einzelheiten: In manchen Aussagen über das monastische Leben bleibt der Autor hinter dem derzeitigen Diskussionsstand zurück. Sich damit aufzuhalten, warum Lorsch „gerade in der feuchten Niederung angelegt" ist, „obgleich die Benediktiner doch nach dem Vorbild von Monte Cassino die Höhenlage bevorzugten" (23), erübrigt sich, weil für viele gallische Klostergründungen des 7. und 8. Jahrhunderts bewußt Plätze an Flußläufen oder auf Inseln gesucht worden sind; tatsächlich hat die erste klösterliche Niederlassung in Lorsch, das sogenannte Altenmünster, *in insula* gelegen. Den westlichen Mönchen ist die Abgeschlossenheit im Wasser vergleichbar mit der Wüste der Orientalen. Ferner bedarf es einer Begründung, wenn der Autor so unbefangen von Benediktinern spricht, hat doch J. Semmler (Die Geschichte der Abtei Lorsch ..., Vorabdruck 1964, 109) festgestellt, daß in Lorsch während des 8. Jahrhunderts die Benediktsregel „nur wenig beachtet" worden ist. – Auf die Erörterung der *institutio pontificum* in einer Urkunde Karlmans für Stablo-Malmedy als angeblich „päpstliche Einrichtung" oder „päpstliche Anweisung" (204) hätte erst gar nicht eingegangen werden müssen, wenn der Kontext als ein in allen gallischen Bischofsprivilegien des 7./8. Jahrhunderts vorfindlicher Passus erkannt worden wäre; die *pontifices* sind diese Bischöfe selbst (vgl. E. Ewigs Beitrag zur Tellenbach-Festschrift 1968, 52–65). – Was unter dem *regnum* derselben Hausmeierurkunde zu verstehen ist, hat vor kurzem Ingrid Heidrich ausführlicher erörtert (Titulatur und Urkunde der arnulfingischen Hausmeier, in: Archiv f. Dipl. 11/12, 1965/66, 131–33). – Wenn es ferner als undiskutabel hingestellt wird, „daß nicht der König, sondern nur der Papst von der bischöflichen Diözesangewalt eximieren konnte" (110), so ist die große Zahl von Exemtionsprivilegien gallischer Bischöfe des 7. und 8. Jahrhunderts nicht berücksichtigt. Dazu hat Heidrich festgestellt, daß „infolge der Machtlosigkeit des Königtums ... Immunität und Exemtion von Bischöfen und Adeligen gewährt worden sind" (l. c. 121). – Die Behauptung, Fulda sei durch das Zacharias-Privileg von 751 „der Zuständigkeit seines Würzburger Diözesans entzogen und dem römischen Stuhl direkt unterstellt" worden (259), müßte mit den Ergebnissen von W. Schwarz konfrontiert werden (Zeitschr. f. Rechtsgesch. kanon. Abt. 45, 1959, 34–98), auf Grund deren etwa F. Kempf schreiben konnte: „Bis zur Wende vom 10. zum 11. Jahrhundert ist wahrscheinlich kein einziges Kloster, Bobbio und Fulda eingeschlossen, durch päpstliches Exemtionsprivileg der kirchlichen Jurisdiktion des Ordinarius loci entzogen worden" (Handbuch der Kirchengesch. III, 1, hrsg. von H. Jedin [Freiburg 1966, 336]).

Münster Arnold Angenendt

Fellenberg gen. Reinold, Josef: **Die Verehrung des Heiligen Gotthard von Hildesheim in Kirche und Volk.** – Bonn: Ludwig Röhrscheid Verlag 1970 412 S. u. 2 lose Karten (Rheinisches Archiv. Veröffentlichungen des Instituts für geschichtliche Landeskunde der Rheinlande an der Universität Bonn. Begründet von H. Aubin und Th. Frings. Hrsg. von E. Ennen, R. Schützeichel, M. Zender. Band 74) Lw. DM 48.–

Anhand der durchweg zuverlässigen Vita Godehardi episcopi prior, die nur ersatzweise und mit Vorsicht durch die Vita posterior zu ergänzen ist, zeichnet der Verf. Leben und Wirken des Benediktiner-Bischofs Gotthard von Hildesheim (1022–38). Er untersucht die Anfänge der frühen Verehrung des Heiligen von der Mitte des 11. Jh.s bis zur päpstlichen Kanonisation (1131), um dann der Gotthardverehrung in Hildesheim, Skandinavien, im Raum östlich der Elbe–Saale, im Altaicher Kultraum, in Böhmen und Mähren, in Italien und der Süd- und Westschweiz, in Flandern, im niederländischen und brabantisch-limburgischen Raum und endlich im Rheinland nachzugehen.

Diese regionalen Forschungen werden gestützt durch ein Kultstättenverzeichnis, eine Liste der Kalender- und Festtage des hl. Gotthard sowie durch eine Reihe von liturgischen und außerliturgischen Texten und Reimwerken zu Ehren des Heiligen. Zahlreiche Abbildungen und mehrere Karten illustrieren und verdeutlichen das Forschungsergebnis.

Über das Detail hinaus erbringt die Arbeit wertvolle Erkenntnisse allgemeiner Art zum volkstümlichen Heiligenkult. In engem Anschluß an die bewährten Forschungsmethoden Martin Zenders, der diese Untersuchung anregte, hat der Verf. der religiösen Volkskunde ein Werk geschenkt, das uneingeschränkte Anerkennung verdient.

Münster Alois Schröder

Kunzelmann, Adalbero OSA: **Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten.** Erster Teil: Das dreizehnte Jahrhundert. Zweiter Teil: Die rheinisch-schwäbische Provinz bis zum Ende des Mittelalters. – Würzburg: Augustinus-Verlag 1969; 1970, XV, 275; XIX, 324 S. (Cassiciacum Bd XXVI) kart. DM 48.50; 49.80

Nach einer Einführung in das monastische Leben des hl. Augustinus zeichnet der Verf. ein Bild von der Entstehung und Ausbreitung des Augustinerordens im 13. Jh. Das kirchliche Bestreben, die verschiedenen Eremitengemeinschaften Italiens zu einer „vita activa" im Sinne der Mendikantenbewegung zusammenzuschließen, führte zu der Großen Union von 1256, die als „schlag-

kräftige Truppe gegen die politischen wie gegen die häretischen Feinde der Kirche" (27) gedacht war.

Auf dem Unionskapitel von 1256 wurde der Gesamtorden in vier Provinzen geteilt (Italien, Frankreich, Deutschland, Spanien). Ausführlich behandelte K. die Besiedlung der deutschen Ordensprovinz. Bereits 1245 hatte hier die Eremitengemeinschaft der Wilhelmiten, die sich 1256 der Union anschlossen, in Burlo in Westfalen ein Kloster gegründet, dem sich kurz darauf (1247?) eine zweite Niederlassung dieser Einsiedler in Holte bei Osnabrück anschloß.

Nach dem Zusammenschluß siedelten die Augustiner-Eremiten u. a. 1256/58 in Beilar-Marienthal bei Wesel, 1280 in Lippstadt und vor 1288 in Herford. (Die Marienthaler Gründung lag einsam und verloren im tiefen Wald des Kirchspiels Brünen. Jodokus Nünning [† 1753] berichtet, daß die Ordensbrüder in Rom noch zu seiner Zeit beteten: orate pro fratribus nostris Beylarensibus, ne devorentur a lupis! Anm. d. Rez.). Die Holter Wilhelmiten schlossen sich 1287 dem Orden an, als sie ihr Kloster gegen den ausdrücklichen Willen des Magistrats und des Klerus in die Stadt Osnabrück verlegten. Die Kommune erblickte in den steuerfreien Mendikantensiedlungen nicht ohne Grund eine erhebliche Schmälerung ihrer wirtschaftlichen Basis und ihrer stadtplanerischen Möglichkeiten. Gegen Ende des Jh.s zählte der Orden 80 deutsche Klöster. Abschließend befaßt sich K. mit den Ordenskonstitutionen, der Sorge für die Studien sowie der um die Jahrhundertwende erfolgten Teilung der deutschen Ordensprovinz.

Nachdem die Päpste dem Orden in der 2. Hälfte des 13. Jh.s Exemtion verliehen hatten, teilte sich die deutsche Gesamtprovinz in vier Teilprovinzen. Die bedeutendste unter diesen war die rheinisch-schwäbische Provinz, deren Geschichte K. im zweiten Band bis zum Ende des Mittelalters behandelt. Der Verf. umreißt die geographische Ausdehnung der Provinz, hebt die bedeutenden Gründungen des 13. Jh.s hervor (Straßburg, Mainz, Freiburg i. Br., Freiburg i. Schw., Basel, Konstanz, Tübingen, Lauingen und Zürich), berichtet über die Wirkungen des Abendländischen Schismas und der Reformkonzilien auf die Provinz und schildert die Ereignisse innerhalb des Ordens unter den Provinzialen des 15. Jh.s. Die Provinz hatte das Glück, in schwierigen Zeiten an ihrer Spitze tüchtige Männer zu haben.

Das zuverlässige, mit überreichen Quellenzitaten versehene Werk zeugt von großem Forscherfleiß und stellt eine erfreuliche Bereicherung unserer Ordensliteratur dar.

Münster Alois Schröer

Heinrich von Langenstein: Erchantnuzz der sund. Hrsg. von R. Rainer Rudolf SDS. – Berlin: Erich Schmidt 1969. 206 S. (Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, Heft 22) kart. DM 27.–

Man wird es eine erfreuliche Wendung nennen dürfen, daß die Forschung in immer größerem Maße ihre Aufmerksamkeit auch der spätmittelalterlichen deutschen Literatur zukehrt[1], die man bisher meist nur unter dem Gesichtspunkt des Abfalls von der klassischen Höhe, also negativ, gesehen und mit entsprechender Nichtbeachtung übergangen hatte. Heute erkennt man die Eigenwertigkeit ihres Andersseins in Sprachstil, Thematik und Zielsetzung. Ein hierfür nicht nur besonders charakteristischer, sondern auch hervorragend wichtiger Text, den der Herausgeber in der Vorrede als „einen Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Prosa" bezeichnet, liegt nun vor in Heinrichs von Langenstein ‚Erchantnuzz der sund'.

Es erscheint bedauerlich, daß Raumzwang der Veröffentlichung eines so wichtigen Werkes vielfache Beschränkungen auferlegte. So läßt die auf S. 15f (Anm. 10) zusammengestellte umfangreiche Literatur erkennen, daß das in der Einführung gebotene knappe Lebensbild Heinrichs Heimbuche von Langenstein, genannt auch H. von Hessen d. Ä. (1325–1397), der nach seinen vielseitigen Kenntnissen und Werken mit Leibniz verglichen wird, ohne Mühe mit mehr Fleisch und Blut zu erfüllen gewesen wäre; dasselbe gilt für die Charakterisierung seines Hauptwerks, eben der ‚Erchantnuzz der sund', und dessen literarische Einordnung (insgesamt 13–18). Für die zugrunde liegenden Quellen (19–25) kann glücklicherweise auf eine ausführlichere Untersuchung des Hrsg.s verwiesen werden[2]. Detaillierter sind die Handschriften behandelt (25–50), mit genaueren Beschreibungen der 16 für den folgenden Textabdruck berücksichtigten Handschriften und einer summarischen Übersicht der weiteren 55 Handschriften sowie 3 Drucke. 51–200 enthalten als Hauptteil die Textedition, der sich ein wiederum sehr beschränktes Glossar („Verzeichnis der selteneren Wörter") anschließt (201–206).

Offensichtlich bot sich auch kein Platz, näher auf Sprache und Sprachstil des Werks und seines Verf. einzugehen (einige zusammenfassende Bemerkungen 22ff). Die ausgesprochen oberdeutsche – österreichische – Sprache der Leithandschrift A (mit einem festen Orthographiesystem) hätte, auch im Hinblick auf die hessische Abkunft Heinrichs, eine und sei es auch nur kurze Darstellung verdient. Wichtiger noch erscheint die Übersetzungskunst Langensteins, die R. – im Gefolge K. J. Heiligs und R. Newalds – in ihrer Bedeutung für die Entwicklung des deutschen Prosastils dem berühmten ‚Ackermann aus Böhmen' wenigstens gleichstellt; auch hier bleibt es bei dem Desiderat systematischer Untersuchung, das W. Stammler schon vor Jahren erhoben hatte. Der weiteren, fast ausschließlich süddeutschen Wirkgeschichte der Schrift im einzelnen nachzugehen, wäre bei ihrer großen Verbreitung allerdings eine Aufgabe für sich.

Die ‚Erchantnuzz der sund' ist Übersetzung lateinischer Quellen, vielfach sogar eine Aneinanderreihung von Zitaten aus Bibel und Kirchenschriftstellern; hierin erscheint Heinrich von Langenstein gewissermaßen als Vorläufer jener frühhumanistischen Translationen oder Tütschungen des 15. Jh.s[3]. Das eigene Zutun des Verf. liegt in Auswahl, Kompilation und gelegentlicher Ergänzung des Stoffes sowie seiner Art der Übersetzung aus dem Lateinischen „nicht Wort für Wort, sondern aus dem Geist der deutschen Sprache" (22). In dieser Hinsicht erscheint seine Leistung beachtlich; denn es geht ja bei diesem ersten großen Werk des katechetischen Schrifttums Wiener Schule um Popularisierung scholastisch-wissenschaftlicher Tradition, wobei damals lediglich der deutsche Predigtstil eine gewisse Hilfe bieten konnte. Zuweilen glaubt man freilich auch Anklänge an die volkstümliche Dichtung festzustellen; so entspricht das einleitende Bild des menschlichen Lebens als Schiffahrt (1,2f) einem geläufigen antiken und mittelalterlichen Topos, wird an anderer Stelle gegen die *minn lieder und werltleich gesank* gewettert (30, 77), entspricht am Ende des ersten Teils die Formulierung *dy das puchel lesent oder hörent lesen* (23,10f) einer geläufigen Schreiber-Schlußfloskel, u. m.

Der Text der ‚Erchantnuzz' gliedert sich in zwei Teile: 1. „Das Schiff der Buße", eine moraltheologische Abhandlung über Beichte und Selbsterkenntnis, 2. „Von den sieben Hauptsünden", die mittelalterliche Lehre von den *septem crimina capitalia* (man hätte sich dazu im Interesse der Leser eine kurze Erläuterung in der Einführung gewünscht), wobei diese hier auffälligerweise nicht nach dem bekannten Saligia-Schema dargestellt sind[4]. Der Textsatz, mit zahlreichen Sonderzeichen nach den Schreibformen der Handschrift A, erscheint vorzüglich; dem Text beigegeben sind jeweils ein wiederum aus Raumgründen sehr knapp gehaltener textkritischer Apparat sowie – mit der Intention, hierdurch eine Untersuchung von Langensteins Übersetzungstechnik und damit deutschem Prosastil zu erleichtern – die lateinischen Quellen (mit Verifizierung der zahlreichen Zitate, soweit möglich). Als Textgrundlage dient die am 5. August 1393 abgeschlossene „Leithandschrift" A des Wiener Schottenklosters, weil sie „den besten Text überliefert" und „vielleicht noch von Langenstein durchgesehen und korrigiert wurde" (vgl. 25f); man hätte gerne erfahren, worauf sich diese Meinung des Hrsg.s stützt, und sich auch nähere Angaben darüber gewünscht, wie W. Stammler der Auffassung sein

[1] Vgl. die wichtigsten neueren Arbeiten, die sich unter den knappen Literaturangaben S. 10f finden (Berg, Fischer, Stammler, Weidenhiller); hinzuweisen wäre allgemein auf die weiteren Bände der Reihe ‚Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit' und die ‚Kleinen deutschen Prosadenkmäler des Mittelalters' der Würzburger Forschungsstelle unter Leitung von Prof. Dr. K. Ruh.

[2] R. Rudolf, Heinrichs von Langenstein ‚Erchantnuzz der sund' und ihre Quellen, in: Fachliteratur des Mittelalters. Festschrift für G. Eis, Stuttgart 1968, S. 53–82.

[3] Vgl. z. B. Heinrich Steinhöwels Bekenntnis in seiner Übersetzung des ‚Apollonius von Tyrus': eigen gedicht wer mir zu schwer / latin zu tütschen ist min ger (nach Ph. Strauch, ADB 35,728).

[4] Hier tut sich ein durch die verschiedenen Quellen bedingter Widerspruch zwischen den beiden Teilen des Werks auf: Behandelt sind die Hauptsünden (im 2. Teil) in der Reihenfolge gula – luxuria – avaritia – acedia – superbia – invidia – ira; im 1. Teil werden sie jedoch einmal aufgezählt als Hoffart, geittichait, vncheusch, neid, zorn, vberezzen und vbertrinchen vnd trakchait an gots dienst (13,1f). Vgl. im übrigen E. Weidenhiller, Untersuchungen zur deutschsprachigen katechetischen Literatur des späten Mittelalters (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, 10), München 1965, S. 20ff.

konnte, daß man Langensteins „Originalmanuskript von seiner eigenen Hand" früher besessen habe[5].

Zahlreiche weitere Fragen schließen sich an, etwa die Frage nach Heinrichs von Langenstein Stellung als „Haupt und Herz" einer „Wiener Schule" katechetischer Literatur im 15. Jh., seiner Nachfolge durch Stainreuter, Peuntner, Kempf u. a., inwieweit diese in Sprache und Stil seinem Vorbild folgten, des Einflusses seiner Schriften im weiteren Deutschland, usf. Für derartige Untersuchungen, die in theologiegeschichtlicher Hinsicht ebenso wie für die Germanistik literarhistorisch und sprachlich-stilistisch relevant sind, eine verläßliche Grundlage geschaffen zu haben, ist das Verdienst der sehr begrüßenswerten Textausgabe Pater R. Rudolfs.

Münster Willy Sanders

Schwager, Raymund: **Das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius von Loyola.** Historisch-pastoraltheologische Studie über die Stellung der Kirche in den Exerzitien und im Leben des Ignatius. Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger 1970. 199 S. kart. DM 19.80

Vorliegende Studie will einen Beitrag zur Diskussion über Sinn und Möglichkeit ignatianischer Exerzitien heute liefern. Der Autor beschreibt die religiöse Entwicklung des Ignatius (1. Kap.), stellt fest, daß in den Exerzitien nur der subjektiv innerlich religiöse Ansatzpunkt des Ignatius seinen Niederschlag gefunden hat (2. Kap.), nicht aber sein Weg zur Kirche. „Damit scheinen aber gerade die ‹nicht-kirchlichen› Elemente die Hauptsache der Exerzitien zu bilden" (59). Zudem ist die Exerzitienmethode so vielfältig belastet (3. Kap.), daß für sie „der Augenblick des Untergehens nahegekommen" (122) ist. Dennoch stellt sich die Frage, „ob nicht das eigentliche Anliegen des Ignatius weiter war als das, was sich davon in den Exerzitien niedergeschlagen hat" (123). Aufgabe des 2. Teiles des Buches ist es nun, „die tiefere Erfahrung des Ignatius, und zwar wiederum in erster Linie unter der Rücksicht ihrer Kirchlichkeit, zu erfassen" zu „suchen" (123). In Regel 13 des Exerzitienbuches über das *Sentire in ecclesia* sieht Schwager die „hintergründige" (127), „ureigenste" (131) Kirchenerfahrung des Ignatius ausgedrückt: „daß in Christus, unserem Herrn, dem Bräutigam, und in der Kirche, seiner Braut, derselbe Geist wohnt, der uns zum Heil unserer Seele leitet und lenkt" (130; Ex. 365). Da aber nach Ignatius (131) dieser ein und derselbe Geist in Christus und in der Kirche die kirchlichen Vertreter und den einzelnen durch je andere Gründe auch zum Gegenteil bewegen kann, stellt sich die Frage nach den Verhaltenskriterien im Konfliktsfall. Das konkrete Verhalten des Ignatius (133–146), der „auch dem Papst gegenüber mit Hartnäckigkeit seine Überzeugung verteidigt" (153), entspricht „nicht immer genügend" (149) seiner Gehorsamslehre. Es muß also weiter gefragt werden, welche Motive das Tun des Ignatius bestimmen. Hier erweist sich das Anliegen des Dienstes in und an der Kirche zentraler als jenes des Gehorsams (149). Aber das Kriterium des Dienstes öffnet sich hin zum Kriterium der „größeren Frucht" oder „des größeren apostolischen Nutzens" (161) (4. und 5. Kap.). An dieser Stelle beginnt die Aktualität des Ignatius für unsere heutige Zeit (6. Kap.); nicht unter dem quantitativen Aspekt dieses Kriteriums der größeren Frucht, sondern insofern es „den Vorrang des Tuns vor der Theorie" (178) besagt. „Der Vorrang des menschlichen Tuns vor dem reflexen Erkennen, ..., ist nur deshalb möglich, weil der Mensch wesentlich in einer Gemeinschaft lebt und leben muß" (185). Zugleich setzt Ignatius im Verhältnis zwischen Aktivität und Passivität durch seine spezifische Gebetsweise des *contemplativus in actione* neue Akzente (180). „Wenn nun weiter in das menschliche Tun ganz die Dynamik des göttlichen Geistes eingeflochten ist, dann heißt dies, daß der Mensch in einer vom göttlichen Geist durchwirkten Gemeinschaft oder mit anderen Worten im Volk Gottes lebt" (185). So ergibt sich ein dramatisches Kirchenverständnis, weil nun „die wahre Einheit mit der Kirche durch alle Vorurteile, affektive Enge und Sündhaftigkeit der einzelnen Gläubigen und der Vertreter der Kirche hindurch zu suchen ist" (186).

Sch. setzt beim Leser ein überdurchschnittliches Maß an Geduld und Nachsicht voraus. Unmut regt sich erstlich bei der Angabe der Methode: „Bei dieser Untersuchung wird der Text des Exerzitienbüchleins so gelesen, wie er heute von einem Exerzitanten ohne allzu lange Erklärungen gelesen und verstanden werden kann" (12). Begründung: „Als pastorale Methode sind ja die Exerzitien heute nur dann brauchbar, wenn ihre Anweisungen auch in unserer Zeit einigermaßen verständlich sind und nicht erst durch lange Interpretationsarbeit entschlüsselt werden müssen" (12; vgl. 58^{1}). Hier melden sich Bedenken an. Nicht schwer wiegen die Ungereimtheiten, daß Sch. die eben angegebene Methode bei J. Solano (76^{87}) und G. Fessard (128) als unangemessen empfindet, oder daß er weiß, daß das Exerzitienbuch nicht für den Exerzitanten geschrieben ist (81; 82^{115}); bedeutsamer fällt ins Gewicht, daß durch solche die Tradition, das Problem der Hermeneutik ignorierende und nur dem Anschein nach voraussetzungslose Methode ein Ergebnis zu leicht präjudiziert werden kann. So werden z. B. bei Sch. die Exerzitien zu einem Weg der Selbstreflexion (70); der Exerzitiengeber erscheint geradezu als ein Ignatius verkörperndes Über-Ich für den Exerzitanten (79–81); die Indifferenz (88), vor allem das ‚agere contra' (91) als aszetische Methode wird als Verdrängung empfunden; die Exerzitien bedeuten „Einengung der Offenbarung ins Aszetische" (91). Die angegebene Sekundärliteratur zeigt differenziertere Interpretationen. – Glücklicherweise überwindet Sch. das Ungenügen seiner Methode, wenn er (109–117) beachtenswerte Aspekte über die Verwurzelung der Exerzitien in der Umwelt des 16. Jh.s darlegt, wenn er der Überzeugung ist, daß „das Verhältnis des Ignatius zur Autorität nicht unabhängig vom geistesgeschichtlichen und politischen Hintergrund gesehen werden kann" (147) und „jede erwähnte Einzelheit noch viel mehr im Zusammenhang mit seiner Zeit gesehen werden" (176) müßte. Solche Einsichten könnten von Anfang an die Methode und die Durchführung bestimmen. So aber endet der 1. Teil der Untersuchung mit der Feststellung des nahegekommenen Untergangs der ursprünglichen Exerzitienmethode (122), mit der Hoffnung, daß die Exerzitien „ihre wahre Teilnahme am Lebensstrom der Kirche" . . . „vielleicht dadurch nochmals unter Beweis stellen, daß sie neuen Formen religiöser Bildung willig den Platz abtreten" (122) und mit der Forderung einer „grundsätzliche(n) Neuschöpfung der Exerzitienmethode" (122). Also Bruch, Diskontinuität, Neuanfang. Am Ende des 2. Teiles jedoch erfährt man, wenn auch in etwas anderem Zusammenhang, daß es „nicht nötig ist, die meisten Brücken zur Vergangenheit abzubrechen" (189). „... wir können in einer richtig verstandenen Tradition weiterbauen" (189). Warum nicht gleich so; der Leser hätte es leichter, und die Arbeit stünde sich in ihren wertvollen Anliegen und Anregungen nicht selbst im Wege.

Schlüsselbegriffe bleiben in ihrer Interpretation unklar. Ignatius' „religiöser Ansatzpunkt" war „eindeutig ein innerlicher und subjektiver. Zur Kirche hatte dieser religiöse Ansatzpunkt keine direkte Beziehung" (16). Erst aus späteren Ausführungen (40; 59; 82) geht hervor, daß hier wohl primär der Kirchenbegriff gemeint ist, den Ignatius selbst in der Theorie vertreten hat, wonach nur dann etwas kirchlich ist, „wenn es auf die ein oder andere Weise in die kirchliche Hierarchie eingeordnet ist" (82). – Da das Phänomen des religiösen Ansatzpunktes kaum beschrieben wird, bleiben die Worte ‚innerlich' und ‚subjektiv' in ihrer Bedeutung vage. Zuzuordnende Begriffe leiden unter solcher Unklarheit und werden zudem einseitig psychologisch interpretiert: Geisterunterscheidung ist meist nur ‚inneres, subjektives Kriterium' (21; 29; 39); Erfahrung von Trost und Mißtrost wird primär als Reaktion auf das affektive Gottesbild verstanden (158), und das ignatianische Wort, „daß Gott der Herr unsere Seele bewegt und zwingt" (158), wird gar als psychischer Zwangsmechanismus des affektiven Gottesbildes gedeutet. Das ist nicht nur zuwenig; hier wird das Phänomen mystischer Erfahrung übergangen. So bleibt denn auch ungeklärt, ob die des Illuminismus verdächtige Geisterunterscheidung, die als subjektives Kriterium auf dem Lebensweg des Ignatius wiederholt versagt (39), auch von innen heraus oder doch eher sehr zufällig auf Grund der äußeren Umstände nach neuen Kriterien zur Findung des Willens Gottes drängt: zur hierarchischen Kirche (39), zum Dienst (149), zur größeren Frucht (161), und so erst Ignatius zum Mann der Kirche werden läßt. Schwager versucht offensichtlich, sich von den Thesen H. Rahners abzusetzen, die die Kirchlichkeit des Ignatius radikal in den Erfahrungen von Manresa grundgelegt sehen. H. Rahner dürfte hier recht behalten.

Der Umgang mit der Sekundärliteratur befremdet: z. B. Zur Rolle des Exerzitiengebers wird J. Sudbrack zitiert (78^{91}) aber nicht ausgewertet; A. Görres wird bei der Darstellung der Schwierigkeiten gegen die Exerzitien erwähnt (92^{36}), seine Arbeit fällt aber bei weitem differenzierter aus. Der Begriff der Kirchlichkeit der Exerzitien bei E. Przywara (82^{116}) ist weiter als der bei Sch. an dieser Stelle intendierte. G. Fessard spricht von den Exerzitien u. a. als „école de l'affectivité" (80^{102}), Sch. gibt diese ‚affectivité' mit „einer neuen Art von Subjektivität" (80) wieder. Bei R. Barthes (122^{179}; 186^{18}), der wohl beim Titel des Buches Pate gestanden hat, sind die Exerzitien „das Modell eines dramatisierten Diskurses" (122^{179}), bei Sch. hingegen ist der Weg der Exerzitien kein dialogischer, sondern ein Weg der Selbstreflexion (70).

Derlei Ungereimtheiten und Unausgeglichenheiten in der Methode, die sich noch weiter aufzeigen ließen, verdunkeln über Gebühr das ernsthafte Anliegen Sch.s, das Bleibende des kirch-

[5] Vgl. W. Stammler, Deutsche Scholastik, ZfdPh 72 (1953) 18, = Kleine Schriften zur Literaturgeschichte des späten Mittelalters, Berlin 1953, S. 146.

lichen Charismas des Ignatius herauszustellen und unter den Bedingungen heutiger Zeit fruchtbar zu machen: der Weg von der mehr subjektiven Innerlichkeit hin zur Kirche (39), zum Kriterium des Dienstes (149) und der größeren Frucht (161); schließlich die Integration dieser Elemente, die die Kirche als die spannungsreiche dramatische Gemeinschaft der Vielen, belebt von dem einen Geiste, verstehen, mittragen und erleiden lehrt. So wird derjenige, der sich mit der Frage nach den Exerzitien heute befaßt, die Arbeit trotz ihrer Mängel mit Nutzen lesen und ihr manch gute Anregung entnehmen.

Münster Georg Hoffmann

Warszawski, Joseph S. J.: **Unicus universae Societatis Jesu Vocationum Liber Autobiographicus Poloniae provinciae proprius** (1574–1580). – Rom: Tip. Edit. M. Pisani – Isola del Liri 1966. 113*, 417 S.

Das Buch ist eine textkritische Edition des in der Jesuitenkurie in Rom aufbewahrten Kodex mit 92 Autobiographien der im genannten Zeitraum in die polnische Provinz der Gesellschaft Jesu aufgenommenen Jesuiten. Die Texte bieten Aufschluß nicht nur über das ungewöhnliche Wachstum des Ordens in Polen in nur wenigen Jahren, sondern auch über die Motive und Ziele, die für den Ordenseintritt maßgebend waren. Damit steht dem Historiker reiches Material für ein eindrucksvolles Kapitel der Ordensgeschichte zur Verfügung. Dem Hauptteil des Buches geht eine ausführliche Einleitung voran, in der sich Verf. im Detail mit der Bedeutung und der Entstehung des Codex sowie mit methodischen Fragen auseinandersetzt. Die sorgfältig angelegten Register im 3. Teil erleichtern die Übersicht.

Augsburg Anton Rauscher

Torsy, Jakob: **Die Weihehandlungen der Kölner Weihbischöfe 1661–1840.** – Düsseldorf: L. Schwann 1969. 613 S. (Studien zur Kölner Kirchengeschichte. Hrsg. vom Historischen Archiv des Erzbistums Köln. Bd 10) Lw. DM 48.–

Das Erzbistum Köln besitzt für den Zeitraum 1661–1809 lückenlose Protokollbände der weihbischöflichen Amtshandlungen. Die Weihedaten der Diözesangeistlichkeit (1661–1825) wurden bereits 1935–36 von Joseph Hansen und Friedrich Wilhelm Lohmann herausgegeben. Dieser Band setzt die Edition fort.

Nach einer Einführung in die rechtliche Stellung und den Umfang der weihbischöflichen Aufgaben und einem knappen Überblick über die Lebensdaten der einzelnen Weihbischöfe bringt T. zunächst in chronologischer Folge die protokollarischen Notizen über die Konsekration von Bischöfen und die Benediktion von Äbten (71–93). Es folgen in alphabetischer Ordnung der jeweiligen Orte Aufzeichnungen über Konsekrationen und Benediktionen von Kirchen, Altären, Glocken, Kultgeräten und Friedhöfen, ferner über die Erteilung der Zelebrationserlaubnis in öffentlichen oder privaten Kapellen sowie über die Feststellung der Echtheit von Reliquien und die Genehmigung zu ihrer Verehrung (94–551).

Abgesehen von ihrer unmittelbaren Bedeutung für die Erzdiözese beleuchtet die Publikation auch die Geschichte der Liturgie, die Sorge um den Kirchenbau und dessen Ausstattung. Die Ortsgeschichte erhält neues Material und manche wertvolle Anregung. Der stattliche Band ist eine verdiente Laudatio auf das wichtige und zugleich entsagungsvolle Amt des Weihbischofs in der fürstbischöflichen Zeit.

Münster Alois Schröer

Wellmann, Martin: **Kirche und Pfarramt bei Stephan Ludwig Roth im Spannungsfeld von Politik und Sozialpädagogik.** – Köln, Wien: Böhlau-Verlag 1970, XVI, 566 S. (Studia Transylvanica. Ergänzungsbände des Siebenbürgischen Archivs im Auftrag des Arbeitskreises für Siebenbürgische Landeskunde hrsg. von Paul Philippi. Bd 2.) Lw. DM 68.–

Die von Wilhelm Maurer betreute Erlanger theologische Dissertation liegt in diesem stattlichen Bande unter einem ein wenig abgewandelten Titel vor. Sie umfaßt mit Registern 322 Seiten; dazu bietet sie einen Anhang von 239 Seiten Materialien.

Es ist zu begrüßen, daß endlich eine gründliche Biographie Roths erarbeitet worden ist. Aufgrund des erstmalig berücksichtigten Nachlasses bietet sie nicht nur manche Verbesserungen, sondern vor allem Vertiefungen gegenüber dem bisher Bekannten. Der Weg Roths aus dem rationalistisch eingestellten Elternhaus, seine Jugendentwicklung in Hermannstadt, vor allem aber der Einfluß der Umwelt während des theologischen Studiums in Tübingen treten plastisch hervor. Die Einflüsse des Zeitgeistes hätten noch eingehender dargestellt werden sollen, um Roths innere Entwicklung und seinen Weg von der Theologie zur Pädagogik verständlich zu machen. Die Motive, die zum Abbruch des Studiums führten, werden nicht restlos deutlich. Ist es die Schwierigkeit des Übergangs vom Vernunft- zum Offenbarungsglauben oder sind es mehr praktische Schwierigkeiten, die Roth veranlaßten, Tübingen zu verlassen und zu Pestalozzi zu gehen? Verf. macht den Unterschied der Auffassungen von Vater und Sohn Roth, als dieser nach der Rückkehr in die Heimat noch immer meinte zum Schulmeister berufen zu sein, in eindrucksvoller Weise kenntlich. Die geradezu modern anmutenden Gedanken des Weltverständnisses, des Sprachunterrichts u. a. veranschaulichen den Gegensatz zur Überlieferung und machen das Scheitern der Projekte Roths hinsichtlich der Gründung einer Lehrerbildungsanstalt nach dem Muster Pestalozzis verständlich.

Nicht minder wichtig als die Nachzeichnung der inneren Entwicklung Roths ist die Darstellung seines amtlichen Wirkens, vor allem sein Verständnis von Nation und geistlichem Dienst. Die Darstellung steigert sich im Schlußkapitel, das die Gruppierung der politischen Kräfte von 1848 aufzeigt, Roths politische Tätigkeit in der Bindung an Österreich behandelt und die theologische Begründung für seine Haltung gibt, die zu seiner Erschießung durch die Ungarn führte.

Im 2. Teil sind Materialien aus dem Staatlichen Archiv in Hermannstadt (Roths Kasualreden, Predigten und Katechismuserklärung) abgedruckt. Da diese in der Darstellung ausgewertet sind, erhebt sich die Frage, ob die wörtliche Wiedergabe notwendig war. Die Orthographie des 19. Jahrhunderts, zumal wenn sie uneinheitlich ist, festzuhalten, hat keinen Sinn. Offensichtlich sachliche Fehler hätten angemerkt werden sollen. Solche sind auf Seite 484, 496, 529, 560 und 565 stehen geblieben. Auch im ersten Teil S. 99, 118 und 126 hätte der Verf. korrigieren sollen.

Als Ganzes ist das Buch eine gründliche Leistung, die die Gestalt Roths deutlich herausarbeitet und seine Gedankenwelt in kritischer Weise behandelt.

Münster Robert Stupperich

Kupper, Alfons (Hrsg.): **Staatliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933.** – Mainz: Grünewald 1969. XLVI, 538 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern, Reihe A Quellen Bd 2) Lw. DM 88.–

Volks, Ludwig (Hrsg.): **Kirchliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933.** – Mainz: Grünewald 1969. XXXIV, 386 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern, Reihe A Quellen Bd 11) Lw. DM 48.–

Albrecht, Dieter (Hrsg.): **Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der deutschen Reichsregierung.** Band II 1937–1945. – Mainz: Grünewald 1969. XXVII, 277 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern, Reihe A Quellen Bd 10) Ln DM 38.–

Den politischen Ergebnissen der Pariser Vorortverträge aus den Jahren 1918/19 Rechnung tragend, traf der Heilige Stuhl nach dem Ersten Weltkrieg mit einer Vielzahl von Staaten feierliche Vereinbarungen. Keine von ihnen hat ein so starkes, wechselvolles und langanhaltendes Echo ausgelöst wie das Konkordat vom Juli 1933 mit der gerade einige Monate amtierenden nationalsozialistischen Regierung des III. Deutschen Reiches. Bei diesem Vertrag konnten beide Seiten auf wichtige Vorarbeiten zurückgreifen, denn seit der Gründung der Weimarer Republik war immer wieder der allerdings erfolglose Versuch gemacht worden, zu einer beide Seiten befriedigenden Vereinbarung zu gelangen. Es blieb jedoch bei Referentenentwürfen und Ministerialresolutionen, von denen die wichtigsten hier dankenswerterweise ebenfalls veröffentlicht werden. Sie geben uns Auskunft über die Ansichten und grundsätzlichen Forderungen der Reichsregierung, die Abänderungsvorschläge der Sachbearbeiter usw.

Die seit den ersten offiziösen Kontaktgesprächen bekundeten unterschiedlichen Auffassungen über den Wert des Vertrages, die entscheidenden Hintergründe und wirklichen Motive der beiden Vertragspartner hat auch nach dem zweiten Weltkrieg nicht aufgehört. Die mehrere Bände zählenden Akten des Konkordatsprozesses in Karlsruhe zeigen, daß die Meinungsverschiedenheiten bis in die jüngste Gegenwart hinein dauern.

Waren jedoch bisher vielfach Vermutungen nötig und Verdächtigungen möglich, so ist man heute aufgrund des geschlossen

vorgelegten Aktenmaterials in der Lage, sich ein genaues Bild der damaligen Vorgänge zu machen. An die Stelle der oft aus Spekulationen gespeisten Diskussion kann und muß jetzt die unvoreingenommene historische Interpretation der diesen entscheidenden Konkordatsabschluß begleitenden Dokumente treten.

Der vom Grünewald-Verlag seit langem angekündigte Quellenband über die staatlichen Akten zur Entstehung des Reichskonkordats enthält insgesamt 234 Dokumente, davon 19 im Anhang. Sie enthalten in größtmöglicher Vollständigkeit Regierungsakten über den Verlauf der Verhandlungen aus dem Jahre 1933. Die meisten der von Kupper herausgegebenen Dokumente entstammen dem Politischen Archiv des Auswärtigen Amtes in Bonn, den Akten der Reichskanzlei im Bundesarchiv Koblenz, dem Nachlaß des ehemaligen Ministerialdirektors im Reichsinnenministerium, Buttmann, und dem Nachlaß des früheren Zentrumsvorsitzenden Prälat Ludwig Kaas.

Leider sind die Akten eines der Hauptbeteiligten, des Vizekanzlers Franz von Papen seit ihrer Beschlagnahme am 30. Juni 1934 verschollen. Ihre Wiederauffindung ist mehr als unwahrscheinlich. Der Verlust ist nach Ansicht Kuppers allerdings nicht so schwerwiegend wie man zunächst meinen möchte, da das Kernstück der verlorenen Papen-Akten, vermutlich der Briefwechsel zwischen ihm und Kaas gewesen ist und ausgerechnet dieser Briefwechsel hat sich in dem sonst wenig umfangreichen Nachlaß Kaas gefunden.

So ist es denn dem Herausgeber gelungen, auf gut fünfhundert Seiten einen nahezu lückenlosen Bericht über die verschiedenen Stadien des Konkordatsentwurfs wie auch der Stationen der Verhandlungen zu geben. Sie beginnen mit einer rückschauenden Aufzeichnung des damaligen Legationsrates beim Heiligen Stuhl, Fritz Menshausen über die äußerst interessante Vorgeschichte des Konkordates seit 1920 bis hin zur Ratifizierung des Geheim-Anhanges am 2. November über die Stellung der Wehrmachtseelsorge bei einer eventuellen (vom Reich längst beschlossenen) Wiedereinführung der allgemeinen Wehrpflicht.

Die hier veröffentlichten sich gegenseitig ergänzenden Dokumente gestatten es auch, die Rolle der am Vertragswerk Beteiligten besser zu beurteilen, vor allem die des vielumstrittenen und oft mißverstandenen Prälaten Ludwig Kaas. Bei den Verhandlungen hatte er, bedingt durch seine Doppelrolle, zweifellos eine Schlüsselstellung inne und somit am Zustandekommen des Reichskonkordats entscheidenden Anteil.

Der Vorwurf jedoch, eine verräterische Doppelrolle gespielt zu haben, geht nach Ansicht Volks an den Tatsachen vorbei, weil Kaas seine zweifache Beauftragung von Anfang an mit Wissen und Billigung beider Vertragskontrahenten übernommen hat. Er war auch keineswegs ein gefügiges Werkzeug in den Händen Papens. Das beweist schon die Hartnäckigkeit, mit der er sich allen Forderungen nach Entpolitisierung des Klerus widersetzte. Hier gab er den mit viel Geschick und Einfallsreichtum geführten Widerstand erst auf, als nach Auflösung des Parlamentarismus in Deutschland in dieser Hinsicht ohnehin nichts mehr zu retten war. Daß der von beiden Vertragspartnern als kirchliche Konzession aufgefaßte Ausschluß der Geistlichen von politischer Betätigung letzteren später die Möglichkeit bot, alle Werbungen zum Eintritt in die NSDAP mit Hinweis auf das Konkordat abzulehnen, entbehrt nicht einer gewissen Ironie.

Aufschlußreich für die Selbsteinschätzung des Prälaten ist sein mehrfach geäußerter Wunsch, den deutschen Vatikanbotschafter zu den Verhandlungen hinzuzuziehen, denn, so schreibt er am 2. Mai 1933: „Die Hinzuziehung eines so sachkundigen und abgeklärten Diplomaten evangelischen Bekenntnisses wäre mir . . . zur Selbstkontrolle ebenso erwünscht wie als Rückendeckung gegenüber etwaigen konfessionellen Empfindsamkeiten von anderer Seite."

Die Vielzahl der Stellungnahmen, das Aushandeln von Rechtspositionen wie auch das Feilschen um Formulierungen zeigen neben dem Einfluß der verschiedenen Stellen: Auswärtiges Amt und in der Schlußphase vor allem das Innenministerium, vertreten durch Ministerialdirektor Buttmann, auch den Ernst, mit dem auf beiden Seiten um die einzelnen Punkte, sei es der Bischofseid oder die Schulfrage gerungen wurde. Hier sind die persönlichen Notizen der Hauptbeteiligten, vor allem die Aufzeichnungen Buttmanns von unschätzbarem Wert. Sie liefern uns Einblicke in Einzelheiten, die die nüchterne Sprache der amtlichen Dokumente natürlich nicht zu geben vermag, und verleihen dem Ganzen dadurch eine besondere Farbe. Interessant sind Buttmanns Eindrücke über temperamentvolle Ausbrüche des als äußerst reserviert geltenden Kardinalstaatssekretärs Pacelli. Daß dieser nüchterne Diplomat trotz aller Skepsis in die Vertragstreue der Nationalsozialisten das Konkordat schließlich zur Unterschrift reif machte, dürfte nicht zuletzt an der ehrlichen Überzeugung der deutschen Unterhändler gelegen haben, die wohl alle, einschließlich des überzeugten Nationalsozialisten Buttmann, an einen beide Seiten in gleicher Weise verpflichtenden und von beiden Seiten zu haltenden Vertrag glaubten. Zu spät mußten sie alle erkennen, daß Hitler mit diesem Vertragswerk ganz andere Intentionen verfolgt und ihre Ehrenhaftigkeit mißbraucht hatte.

Für die kirchliche Seite der Reichskonkordatsverhandlungen liegt kein ähnlich geschlossener Aktenbestand vor wie für die Regierungsseite. Dennoch sind die von Ludwig Volk hier publizierten Akten beachtlich, und an Umfang reicher als man zunächst erwarten konnte. Erfaßt wurden alle in der Bundesrepublik Deutschland befindlichen Bestände der Diözesan- und Bistumsarchive vor allem aber die vatikanischen Akten des päpstlichen Staatssekretariats. Hinzu kommen als willkommene Ergänzungen wichtige Stücke aus den bisher wenig erschlossenen Nachlässen Bertram, Faulhaber und Gröber. Der Band umfaßt die Zeit von den ersten Anknüpfungsversuchen Görings und Papens nach dem Abschluß des Ermächtigungsgesetzes bis zur ersten enttäuschten Zwischenbilanz Kardinal Bertrams im Herbst 1933. Das Aktenmaterial bildet nicht eine so geschlossene Einheit wie das staatliche; andererseits sorgt die Verschiedenheit der Einzelstücke für eine größere und weiträumigere Perspektive.

Auf Grund der Akten kommt Volk zu dem Ergebnis, daß der Freiburger Erzbischof Dr. Gröber „von allen Mitgliedern des deutschen Episkopats zweifellos am gründlichsten in die Vorgeschichte des Reichskonkordates eingeweiht war". Bei allem Wohlwollen gegenüber den nationalen Zielen der neuen Regierung war er doch vor allem in der Phase der Verhandlungen äußerst skeptisch und pessimistisch. In einem Brief vom 15. April an Pacellis engsten Mitarbeiter, Pater Robert Leiber, spricht er von einem „katastrophalen Abfall der Jugend zugunsten des Nationalsozialismus" und von dem ungeheuren Schaden, den eine Auflösung der kirchlichen Standesvereine für die deutsche Kirche bedeuten würde.

Gröber berichtet über die Unterdrückung der katholischen Presse, Amtsenthebungen von ehemaligen Zentrumsbeamten sowie über die willkürliche Verhängung von Schutzhaft und charakterisiert die allgemeine Lage sehr treffend als eine „tatsächliche Entrechtung aller nicht Nationalsozialisten".

Der knapp 400 Seiten umfassende Quellenband enthält eine Fülle neuen, für die Kenntnis der Geschichte des Reichskonkordats unentbehrlichen Materials. An Hand der vorliegenden Dokumente, seien es Anfragen oder Berichte, Änderungsvorschläge oder Stellungnahmen, wird deutlich, wie sehr die Vertreter der Kirche die auf ihnen lastende Verantwortung spürten und sich bewußt waren, daß hier mehr auf dem Spiel stand als bei sonstigen Konkordaten. Ihre Überlegungen zeigen aber auch das Verlangen, mit Hilfe eines quasi-völkerrechtlichen Vertrages den deutschen Katholiken ein Mindestmaß an Recht und Sicherheit zu verschaffen. Dafür nahm man die damit verbundene Gefahr einer außenpolitischen Aufwertung des nationalsozialistischen Regimes in Kauf.

Der allseits geäußerten Zufriedenheit über den Abschluß des Konkordates folgte auf kirchlicher Seite schon bald eine tiefe Niedergeschlagenheit. Sie spiegelt sich in einem gegen Ende September 1933 verfaßten Bericht Bertrams nach Rom, dem der Kardinal die bezeichnende Überschrift gab: „Gedanken über die Gefahren, die auch nach Abschluß des Reichskonkordates der katholischen Kirche drohen." Dieses Schreiben markiert das Ende des Vertragsstadiums und ist zugleich der Auftakt zu einer nun nicht mehr abreißenden Reihe von Beschwerden, die der Heilige Stuhl und der deutsche Episkopat dem deutschen Reich als Vertragspartner entgegengehalten haben.

Zeugnis für diese schriftliche Auseinandersetzung ist einmal der von Dieter Albrecht herausgegebene Notenwechsel des Heiligen Stuhles mit der deutschen Reichsregierung 1965 (vgl. ThRv 63, 1967, Sp. 164–165), dessen zweiter Teil eingangs vorgestellt wurde, und die von Bernhard Stasiewski 1968 herausgegebenen Akten der deutschen Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, die ebenfalls in dieser Reihe erschienen sind.

Das von Kupper und Volk in zwei umfangreichen Bänden vorgelegte Aktenmaterial ist nicht nur für den Historiker und Kir-

chenhistoriker, sondern für alle zeitgeschichtlich und speziell an der Erforschung des Nationalsozialismus Interessierten unentbehrlich. Dabei kommt dem Benutzer zugute, daß auch diese Bände wie alle in dieser Reihe erscheinenden Publikationen über einen äußerst kritischen Apparat und ein umfangreiches das vielschichtige Material leicht erschließendes Personen- und Sachregister verfügen.

Bonn Klaus Weber

Kunz, Erhard: **Christentum ohne Gott?** – Frankfurt: Knecht 1971. 151 S. geb. DM 12.80

Paillard, Jean: **Christ unter Atheisten.** Deutsche Übertragung von Hermann Josef Bormann. Frankfurt: Knecht 1971. 206 S. Linson DM 19.80

K. versteht sein Buch als Grundlegung eines Weges, „auf dem man wohl auch heute vorangehen kann" (7), wenn man die Existenz Gottes aufweisen will. Voraussetzung dieses Weges sei die unbedingte Liebe zur Wahrheit, die den Gläubigen auffordert, sie selbst noch über die Bejahung Gottes zu stellen, wie sie den Ungläubigen aufruft, sie seinem Atheismus vorzuordnen. „Theismus als Weltanschauung und Atheismus als Weltanschauung müssen also auf eine gemeinsame tieferliegende Grundhaltung überstiegen werden. Der wahre Gottesglaube (im Gegensatz zum Theismus als Weltbild) steht nicht einfach als andersgerichtete Weltinterpretation auf der gleichen Stufe wie der Atheismus, sondern setzt auf einer anderen Ebene an, auf der das Suchen nach plausiblen Weltbildern überwunden ist in die reine Offenheit und Bereitschaft zur Wahrheit" (32). Bis zu diesem Punkt wird jeder redlich Denkende mit K. zu gehen bereit sein. Nicht unbedingt jedoch weiter, denn K. identifiziert im folgenden vorschnell die Bereitschaft zur Wahrheit mit Glaubensbereitschaft und definiert diese so: „Ich . . . bin bereit, alles anzunehmen, was sich mir mitteilt, nicht nur das, was ich mit meinem Verstand ableiten oder deduzieren kann, sondern alles, was mir überzeugend zugesagt wird" (34). Hier wird mehr in die Bereitschaft zur Wahrheit hineingelegt, als vom Wesen dieser Haltung her verlangt sein kann. Indem das, „was sich mir mitteilt" und „alles, was mir überzeugend zugesagt wird" bereits als zum Willen zur Wahrheit zugehörig hingestellt wird, ist das, was doch erst aufgewiesen werden soll, nämlich die Möglichkeit bzw. Berechtigung des Glaubens, schon durch eine Hintertür in die Voraussetzung des Aufweises hineingeschleust worden. Der Verstand oder besser die Vernunft, die doch das eigentliche Organ der Wahrheitsliebe und Wahrheitsfindung ist und die – soll die Bereitschaft zur Wahrheit ernst gemeint sein – zu prüfen hat, ob zu glauben berechtigt sei und worin das Überzeugende einer Zusage bestehen könne, wird hier von vornherein in ihrem ureigensten Aufgabenbereich beschnitten bzw. teilweise übergangen.

In dieser eigentümlichen Schwebe und Inkonsequenz zwischen unbedingtem Wahrheitswillen und der Vorgabe des Glaubens im Sinne des Hörenwollens auf das Wort der Wirklichkeit (= sozusagen eine Präkonstruktion des christlichen Offenbarungsglaubens) verbleiben auch die weiteren Ausführungen zur Gotteserkenntnis. In welchem Verhältnis zur unbedingten Wahrheitsliebe steht z. B. K.'s Forderung, daß das Kriterium der Vollzüge, „in denen dem Menschen uneingeschränkte Transzendenz erschlossen wird", „im Tun selbst und in der Bereicherung, die es dem Menschen gewährt" (34f), liegen soll? Mit welchem Recht kann ein pragmatisches Kriterium die Wahrheit der Transzendenz erweisen? Geschichte und Psychologie können eine nicht endende Zahl von Beispielen dafür liefern, daß auch der Irrtum Bereicherung bringt. Damit soll nichts gegen das Tun, gegen den vollen Einsatz für die Mitmenschen, gesagt sein, aber als Kriterium der Wahrheitsfindung eignet es sich nicht. Außerdem wäre der durchaus vieldeutige Begriff der Bereicherung vorher zu präzisieren. Dem üblichen Sinn von Bereicherung läßt sich so mancher Einsatz für die anderen in extrem unhumanen Situationen nicht subsumieren. Er ähnelt oft eher einer approximativen Annihilation des eigenen Selbst und auch nach solcher Tat braucht sich keine innere Bereicherung einzustellen.

Die besagte Inkonsequenz zeigt sich auch in den Vollzügen selbst, die K. als transzendenzerschließend anführt. Zwar kann ihm zufolge der Vollzug des Glaubens als Erfahrung der eigenen Kontingenz, des eigenen Nicht-Gott-Seins (36f) allein noch nicht Gotteserfahrung oder Gotteserkenntnis sein, ebenso wenig der Vollzug der „Hoffnung als Erwartung, daß das leben-gewährende Geheimnis Wirklichkeit sei" (37f) und auch nicht der Vollzug der Liebe als Sinnerfahrung im zwischenmenschlichen Raum (38–40). Zur Gotteserkenntnis werden jedoch diese drei „Grundvollzüge" (40), wenn man sie „als eine dreigliedrige Bewegung des Menschen sieht, wobei die einzelnen Glieder sich gegenseitig tragen und bedingen: Die Erfahrung der Kontingenz und der Hoffnung läßt den Menschen Ausschau halten nach dem sinngewährenden Geheimnis, dem er sich verdanken und dem er sich in selbstloser Anerkennung anheimstellen darf. Die Liebe und der Dienst am Menschen als unmittelbare Sinnerfahrung wird dem Menschen auf dem Hintergrund der Hoffnung zu einem Zeichen, daß die Erwartung endgültigen Sinnes nicht leer und vergeblich ist" (40).

Auch wenn man im allgemeinen bereit ist, zuzugeben, daß das Ganze mehr sein und mehr an Qualitäten hervorbringen kann als jedes einzelne seiner Teile, so wird man doch in dem hier zur Debatte stehenden Fall die kritische Frage zu stellen genötigt sein, wie denn dem Zusammenschluß der drei Vollzüge etwas so Wesentliches wie die Gotteserkenntnis entspringen soll, wenn sie jedem dieser Vollzüge, als einzelner genommen, fehlt. Es handelt sich ja bei diesem Mangel um einen grundlegenden, der z. B. beim ersten Vollzug darin zum Ausdruck kommt, daß die Kontingenz als Zufälligkeit und Nichtnotwendigkeit des Menschen und seiner Welt viel anschaulicher und kräftiger als in irgendeiner theologischen Darstellung der Gottesbeweise in Vergangenheit und Gegenwart im Existentialismus oder in der Phänomenologie Merleau-Pontys behandelt wird, ohne daß sie eben wegen ihres Charakters als factum brutum, als einfach hinzunehmender Faktizität des Daseins nach einem Absoluten als der sie begründeten Macht riefe. Ein solcher Weg der Gründung des Kontingenten im Absoluten ist für viele schon deshalb nicht mehr gangbar, als ihnen das Geheimnis hier nur zurückverlegt erscheint: vom Geheimnis einer kontingenten Welt zum Geheimnis eines unbegreiflichen Gottes, was K. für seinen Gedankengang selber zugibt:

„. . . Gott bleibt das unbekannte Geheimnis, von dem wir nicht einmal recht sagen können, daß es ist . . . Andererseits verstehen wir aber alles von Gott; denn alles, was wir in dieser Welt verstehen, verstehen wir vom sinngewährenden Geheimnis her . . . In allem Innerweltlichen, das wir verstehen, verstehen wir Gott. Und doch bleibt er das unbegreifliche Geheimnis" (43).

So hält sich also die Inkonsequenz des Buches auch dort durch, wo es nicht mehr nur um die Voraussetzungen der Gotteserkenntnis, sondern um diese selbst geht. Einerseits wird die Möglichkeit eigentlicher Gotteserkenntnis geleugnet, andererseits sieht man in den drei genannten Vollzügen doch einen begründeten Weg zu Gott. Dafür noch einige charakteristische Belege: „Und feststellen können wir seine Wirklichkeit nicht, weil unser Zugang zu ihm nur im Vollzug der Hoffnung geschieht, die jedoch durch das Zeichen der Liebe als begründet erwiesen ist" (43). In diesem Text wird darüber hinaus noch übersehen, daß Liebe, und zwar tatkräftigste und aufopferungsvolle Liebe, auch im Horizont einer letzten Verschlossenheit des Daseins und eines radikal entschlossenen Willens zum Endlich-Kontingenten vollzogen werden kann, keineswegs also die Hoffnung auf Transzendenz als begründet erweist.

Der gleiche Kurzschluß, apodiktischer ausgedrückt, paar Seiten weiter: „Mitmenschliche Gemeinschaft, selbst eine solche, in der man sich anscheinend füreinander einsetzt, kann verletzend sein und als ›HÖLLE‹ erfahren werden. Als Hinweis auf Gott wird das Zueinander der Menschen erst erfahren, wenn die Einzelnen zuvor, wenigstens einschlußweise, ihre Zukunft und ihr Heil jenem Dabei-Seienden anvertraut haben, den wir Gott nennen. Dem Mitmenschen kann man erst Heil schenken, wenn man die Sorge um sein eigenes Heil dem überlassen hat, der größer als die von uns herstellbare Zukunft ist" (62f).

Im vorletzten Satz dieses Zitats läuft die Argumentation übrigens auf einen circulus vitiosus hinaus (vgl. auch 54f). Das letzte Kapitel des Buches exemplifiziert die eigenen Thesen bezüglich des Zugangs des Menschen zu Gott am »atheistischen Christentum« D. Sölles. Es kommt in seinen Ergebnissen nicht über das hinaus, was bereits der Rezensent in seinem Aufsatz „Kann ein Christ Atheist sein" (in: Wort und Wahrheit 24 [1969] 456–470) gegenüber der Position Sölles kritisch geltend gemacht hat.

In formaler, wissenschaftstheoretischer Hinsicht sind K.'s Wege zu Gott Sinn-Postulate, die man folgendermaßen umschreiben könnte: Gewisse menschliche Erfahrungen und Akte, wie die der prinzipiell unbegrenzt erweiterbaren Weltoffenheit, der universalen Hoffnung, der alle umfassenden Liebe gewännen im Falle des Wirklichseins eines absoluten Sinnes durchgehende Transparenz und Verstehbarkeit. Aber daß (absoluter) Sinn sein muß und daß unsere transzendierenden Anlagen sinnvoll sein müssen, ist nicht beweisbar, sondern stellt wiederum ein Postulat oder – wenn man so will – eine Hypothese dar, die zu setzen in Anbetracht des Verstehenwollens fundamentaler menschlicher Akte begründet erscheinen mag. K.'s Gedankengänge wären wohl weniger anfechtbar und weniger zwischen bibeltheologischer Phänomenologie der Akte des Glaubens, Hoffens und Liebens einerseits und philosophischer Reflexion über transzendierende menschliche Erfahrungen schwankend, wenn er sie transzendentalphilosophisch aufgebaut hätte, so wie das etwa sein Ordensbruder E. Coreth seit Jahren tut. Trotz des Scheiterns von K.'s Versuch muß gesagt werden, daß er Phänomene der Reflexion des Lesers darbietet, die das Fragen nach der Wirklichkeit absoluten Sinnes stets von neuem anregen werden und daß er dies in einer vor-

nehmen, von jedem theologischen Geheimvokabular freien Sprache tut.

Paillards Buch könnte man als interessante, autobiographisch gefärbte Konkretion dessen, was heute im Gespräch des Theologen mit dem Atheisten beherzigt werden muß, bezeichnen. Neue Einsichten, die für eine Theologie des Ahteismus relevant wären, bringt es nicht.

Wien Hubertus Mynarek

Schleißheimer, Bernhard: **Der Mensch als Wissender und Glaubender.** – Wien, Freiburg, Basel: Herder 1970. 224 S. Lw. DM 18.80

Der vorliegenden Abhandlung geht es um eine allgemeine Erörterung der Phänomene Glauben und Wissen sowie ihres Verhältnisses zueinander. Im Zentrum des Interesses steht aber der Mensch, „der nach Wissen strebt und der auf Glauben angewiesen ist" (24). Ohne ein spezifisch theologisch-apologetisches Ziel zu verfolgen, versucht der Verf., Notwendigkeit, Sinn und Bedeutung vor allem des im ‚Zeitalter der Wissenschaft' weitgehend zurückgedrängten Glaubens aufzuzeigen. Daß dieses Unternehmen jedoch gerade auch für die Theologie von eminenter Bedeutsamkeit ist, versteht sich indessen von selbst.

In subtilen und minuziösen sprach- und situationsanalytischen Einzeluntersuchungen werden im ersten Teil (31–168) die Begriffe Wissen und Glauben erhellt, während sie im zweiten, lediglich hypothetisch und fragmentarisch durchgeführten (171–209) als Grundfunktionen des menschlichen Lebensvollzugs skizziert werden. Die anthropologisch-metaphysischen Reflexionen dieses zweiten Teils sind gleichsam der Hintergrund, vor welchem die Ausführungen des ersten nur noch an Gewichtigkeit gewinnen. Das Augenmerk ist also in der Hauptsache auf den ersten, analytischen Teil zu richten.

Das hervorstehende Merkmal des Buches ist die konsequente Anwendung der analytischen Methode. Denn der Verf. erhofft sich weder von Definitionen noch von phänomenologischen Wesensbeschreibungen eine klärende Auskunft über Glauben und Wissen. Vielmehr versucht er im Anschluß an Wittgensteins Spätphilosophie, die Bedeutungsgehalte von Wörtern ihrem konkreten und lebendigen Gebrauch in je verschiedenen Situationen abzulauschen; sie eröffnen sich nämlich „erst in der Reflexion über ihren Gebrauch in sinnvoller Rede" (29). Eine Untersuchung zwischen ‚eigentlichem' und ‚uneigentlichem' Gebrauch von Wörtern lehnt er kategorisch ab (80f), zumal sie ja eine Beschreibung bzw. Definition ihres Wesens voraussetzen würde. Es wäre also kurzschlüssig, wenn man von wissenschaftstheoretischen Konzeptionen her bestimmen wollte, was ‚Wissen' sei; ebenso unzureichend wäre es natürlich auch, wenn man etwa ausschließlich die Theologie danach befragte, was ‚Glauben' sei. Der Ausgangspunkt für die Erörterungen kann also nur die heutige Alltagssprache sein: „Der heutige Sprachgebrauch ist Basis und Norm für unsere Reflexionen, aber nicht Schranke" (30). So wird z. B. die Etymologie dieser Wörter durchaus auch mitbedacht. Entscheidend ist aber die Analyse der Situationen, in welchen sinnvoll von Glauben und Wissen die Rede sein kann.

Für den Theologen sind vor allem die Ausführungen über den christlichen Glauben interessant, zumal sich der Verf. insbesondere mit den Vorwürfen Bubers (in seinen Zwei Glaubensweisen) gegenüber dem Christentum auseinandersetzt (166ff). Bubers Kritik erweist sich dabei als unzutreffende, einseitige Übertreibung. Denn erstens läßt sich die jüdische Glaubensweise nicht ausschließlich als Vertrauensverhältnis beschreiben; sie weiß sich nämlich durchaus auch an zu glaubende Aussagen gebunden. Zweitens ist aber auch der christliche Glaube ein bewahrendes Treueverhältnis und nicht einfach ein bloßes Für-wahr-halten von Fakten.

Noch bedeutsamer ist jedoch die Diskussion der Gewißheitsproblematik. ‚Gewiß sein' ist weder ‚wissen' (39f) noch ‚glauben' (77f), sondern vielmehr in gleicher Weise ein Zustand von beiden. Darum hebt der Verf. mit Nachdruck hervor, daß die Gewißheit beim Wissenden und beim Glaubenden eine und dieselbe ist. Eine Unterscheidung zwischen ‚subjektiver Gewißheit' und ‚objektiver Gewißheit' lehnt er ab, weil auch die letztere immer nur jeweils subjektiv erfahrbar ist. Es liegt also kein Unterschied in der Gewißheit beim Glaubenden und beim Wissenden, sondern allein in ihrer Begründung und Rechtfertigung. Während die Gewißheit des Wissenden letztlich in der Evidenz eines Sachverhalts begründet ist, beruht die Gewißheit des Glaubenden auf der Glaubhaftigkeit eines Sachverhalts bzw. auf der Glaubwürdigkeit der einen Sachverhalt vermittelnden Person. Im Vergleich mit ‚Wissen' ist ‚Glauben' damit qualitativ einerseits weniger und andererseits mehr: weniger, weil es der Evidenz eines Sachverhalts ermangelt, und mehr, weil es eine dem Wissen ganz und gar fremde personale Komponente besitzt. Als Vertrauen ist Glauben nicht weiter rational und sachlich begründbar. Denn der Grund des Glaubens ist nicht ‚objektivierbar'; er liegt in der (intersubjektiven) „‚Sphäre' zwischen den Personen, die einander Glauben schenken" (110).

Schließlich ist aber auch alles Wissen, auch die wissenschaftliche Forschung, nur unter der Voraussetzung eines Urglaubens möglich, „daß es eine Gemeinsamkeit des Sehens, des Erlebens, der Sprache gibt" (54).

Die Bedeutung dieser Abhandlung besteht darin, daß sie – von philosophischem Interesse geleitet – gezeigt hat, daß der Glaube eine eigenständige, unverzichtbare und für den Menschen konstitutive Größe ist, die niemals auf Wissen zurückgeführt werden kann. Der Verf. hat eindringlich darauf aufmerksam gemacht, daß ‚Glauben' und ‚Wissen', so sehr sie in manchen Situationen nahezu austauschbare Begriffe sind, da völlig inkommensurabel sind, wo ‚Glauben' ausschließlich in der Bedeutung von Vertrauen gebraucht wird. Dies ist aber gerade auch von der Theologie zu beachten.

Würzburg Günter Bleickert

Gläßer, Alfred: **Konvergenz.** Die Struktur der Weltsumme Pierre Teilhards de Chardin. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1970. XVI, 485 S. (Eichstätter Studien NF, Bd IV) Lw. DM 39.50

Wer den neuesten Stand wissenschaftlicher Auseinandersetzung mit dem umstrittenen Teilhard kennenlernen will, findet alle wünschenswerten Angaben in dem ebenso weit ausholenden wie klar gegliederten Werk G.s. Er zieht die wichtigste Literatur französischer, englischer und deutscher Sprache heran, auch unveröffentlichte Schriften stehen ihm zur Verfügung, und selbst zu Tagungsvorträgen nimmt er Stellung. Wer skeptisch fragt: wieder ein Buch über Teilhard, dem kann man antworten: ja, aber nicht eines, das aus schon Veröffentlichtem ein neues Buch von 485 Seiten macht. Der Verf. schmilzt das kaum mehr überschaubare Material in seine Analyse und Deutung des Teilhardschen Werkes ein und bietet bei aller Verwertung von schon Bekanntem eine selbständige Neuaussage.

Dieser Neuguß gelingt ihm, indem er das zeugende Prinzip der Weltsicht Teilhards zugrundelegt und herausstellt: die Konvergenz. Wie fruchtbar und ganz der Sache angemessen dieses Vorgehen ist, erweist sich in der Durchführung dieses Ansatzes für „Die Ordnungen des Natürlichen und Übernatürlichen" (Erster Abschnitt), in der „Kosmogenese und Christogenese" (Zweiter Abschnitt) und für das Verhältnis von „Geschichte und Heilsgeschichte" (Dritter Abschnitt). Teilhards evolutive „Welt konvergenten Typs" ist durchstrukturiert von Weisen des Konvergierens, die in analog abgewandelten Formen wiederkehren und so die Verschiedenheit der Bereiche nicht verwischen, aber auch kein „Trennungsdenken" zulassen.

Es sind aktuellste Fragen wie das Verhältnis von Natur und Übernatürlichem, das hier in theologischer Gründlichkeit erörtert und durch ein beziehungsreiches Denken in die gegenwärtige Diskussion eingefügt wird. Das gleiche trifft zu für das Zusammen von Gott, Christus, Mensch und Welt. Und in beiden Fällen werden wertvolle Anregungen selbst für die Verkündigung geboten. Gerade das liegt ganz im Sinn und Geist Teilhards, der der größer gewordenen Welt den „größeren Christus" zeigen will. Auch das dornige Problem der „Ur- und Erbsünde" wird nicht umgangen und der Weg gewiesen, der mit Teilhard „zur Überwindung des Dilemmas zwischen existentialistischer und naturalistischer Interpretation" beschritten werden kann (195ff). Der Zusammenhang zwischen „Geschichte und Heilsgeschichte" und die diesbezüglichen Auffassungen von Philosophen und Theologen, die in beherrschender Kenntnis und mit selbständigem Urteil verwertet werden, bilden eine besonders wichtige Leistung des Autors. Wird doch nicht selten Teilhard dahin mißverstanden, als ob die eigentliche Geschichte von einer naturhaft notwendigen Evolution aufgesogen würde.

In der Kritik an Fehldeutungen bestimmt und vornehm erarbeitet der Verf. ein ebenso positives wie ausgewogenes Urteil über das Gesamtwerk Teilhards. Quellen, Literaturverzeichnis, Personen- und Sachregister beschließen die Arbeit, die für das rechte Verständnis Teilhards einen wesentlichen und weiterführenden Beitrag liefert.

Gars Alois Guggenberger

Strunk, Reiner: **Politische Ekklesiologie im Zeitalter der Revolution.** – Mainz, München: Grünewald, Kaiser 1971. 328 S. (Gesellschaft und Theologie / Systematische Beiträge Nr. 5) DM 20.–

Die bei Jürgen Moltmann angefertigte Dissertation greift ein überaus aktuelles Thema auf, nämlich die Frage nach dem Wesen und den Möglichkeiten politischer Theologie. Der Verf. behandelt das Thema historisch. Mit einer Fülle von Material, das von einer außerordentlichen Belesenheit zeugt, zeichnet er an Hand von fünf Gestalten, Novalis, Schleiermacher, Menken, J. Stahl, A. F. C. Vilmar, die Antwort der evangelischen Theologie auf das Ereignis der Französischen Revolution in den ersten beiden Dritteln des 19. Jahrhunderts nach. Er kann dabei in überzeugender Weise dartun, daß die theologische Antwort auf das Geschehen der Französischen Revolution und ihrer Folgen im Raume der evangelischen Theologie im wesentlichen ekklesiologisch artikuliert wurde. Durch die Herausforderung der Revolution tritt die Kirche in einer ganz anderen Weise als vorher in den Mittelpunkt des theologischen Denkens. Die Frage nach der Kirche aber wird – dieser These wird man zustimmen können – „über die engere innertheologische Diskussion hinaus . . . als eine gewichtige politische Frage verhandelt" (12).

Im einzelnen kann Strunk auf geradezu spannende Weise zeigen, wie zunächst bei Novalis und Schleiermacher die Kirche als der Ort angesehen wird, an dem die Prinzipien der Revolution zur Wahrheit ausgebildet werden können (88). Angesichts der Vieldimensionalität des Denkens Hardenbergs erscheint die gegen Samuel gerichtete Behauptung St. gerechtfertigt, daß Hardenberg keineswegs einfachhin von den gegenrevolutionären Strömungen seiner Zeit geprägt worden sei (29), sondern vielmehr positiv die Anliegen der Revolution aufgegriffen habe. Sehr gut arbeitet St. die theologisch wichtige Einsicht heraus, daß bereits Novalis dabei die qualitative Unterscheidung zwischen irdisch vollendeter Kirche und ewigem Reich aufgehoben habe (49). Die Struktur der derart angestrebten politischen Wirklichkeit aber zeigt sich wie. St. angesichts der Staatsschrift des Novalis mit Recht bemerkt, als Du-archie und nicht als Monarchie (34).

Es ist überaus interessant zu verfolgen, wie von dieser anfänglichen, vieldimensionalen und fantasiereichen ekklesiologischen Rezeption der Anliegen der Revolution über Schleiermacher, der den konkreten Ort der Freiheit (und damit den Ansatzpunkt für die Wirklichkeit der Kirche) in der Geselligkeit sieht, das parallel zur Revolution laufende Kirchenverständnis schließlich in ein antirevolutionäres Verständnis der Kirche umschlägt. Das Kapitel C, IV „Ansätze für eine antirevolutionäre politische Theorie der Kirche" (88ff) dürfte dabei einen wichtigen Schlüssel für das Verständnis der theologischen Geschichte des 19. Jahrhunderts überhaupt bieten. Man wird St. recht geben dürfen, wenn er gerade in der bei Schleiermacher einsetzenden elitär-spiritualistischen Deutung der Kirche, welche für die gesellschaftspolitischen Abzweckungen der revolutionären Ideen kein Interesse mehr hatte (90) einen Grund für den Umschlag sieht (87ff). Des näheren schreibt St. Schlegel und seinem Verständnis von Kirche und Hierarchie bei diesem Prozeß eine entscheidende Rolle zu. Schlegel hat nach St. das Prinzip des an die Hierarchie gebundenen „politischen Katholizismus" (94) gefunden. Leider wird gerade diese wichtige These nur ganz knapp belegt und nicht ganz ausgearbeitet. Es zeigt sich hier ein dringendes Desiderat an. Eine Arbeit über das Kirchenverständnis Schlegels und dessen Auswirkungen ist längst fällig. Schlegel sucht nach St. das Prinzip, welches dem aus dem Demokratismus entspringenden Despotismus steuert. Er findet dies aber in der katholischen Hierarchie.

Dem sich hier anbahnenden Kirchenverständnis verbinden sich sodann Strömungen, die von der Erweckungsbewegung herkommen. Paradigmatisch zeigt St. diese an G. Menken auf. Wobei er m. E. sehr richtig ein besonderes Augenmerk auf die der Erweckungstheologie zugrunde liegende philosophische Position hat (111ff). Der geistesgeschichtliche Zusammenhang zwischen Biblizismus und Empirismus verdient gerade angesichts der heutigen theologischen Situation Beachtung. Das zusammenfassende Kapitel über die Wirkungen Menkens auf die neue lutherische Theologie einerseits und die preußische Restaurationsbewegung andererseits (149) bietet wichtige Einblicke in das Werden des Konservativismus des 19. Jahrhunderts.

Als den die antirevolutionäre Ekklesiologie zu ihrem Höhepunkt bringenden Denker stellt St. sodann Friedrich Julius Stahl vor, dessen Abhängigkeit von Schelling und Jacobi er herausarbeitet (172). Andererseits glaubt St. aber auch katholische Einflüsse, so vor allem von Möhler her (196,209) feststellen zu können. St. bringt Stahls Ekklesiologie unter das Stichwort des „Politischen Protestantismus", dessen geistige Kernpunkte die „bestimmte Irrationalität" einerseits und die der Gemeinde entgegengesetzte Anstaltlichkeit der Kirche andererseits sind. Durch beides zugleich wird die Kirche zum „höchsten Ziel" und zur „Stütze" des Staates in einem, damit aber gerade zur Rechtfertigerin des Bestehenden, das sich im Erbmonarchen personifiziert. St. sieht in Stahls Ekklesiologie das Musterbeispiel einer verhängnisvoll fehlgeschlagenen politischen Theologie (192), so sehr er auch immerhin betont, daß Stahl den Mangel des eschatologischen Moments in Hegels Philosophie erkannt und Kirche als verbindlichen Ausdruck des eschatologischen Vorbehalts postuliert habe (200). Welche Gegenwartsrelevanz St. Stahl beimißt, geht daraus hervor, daß er keine geringeren Theologen als Otto Dibelius und W. Künneth in Parallele zu Stahl setzt (225–228).

Die geschichtlichen Darlegungen schließen mit einem instruktiven Kapitel über A. F. C. Vilmar, der in einem apokalyptischen Kontext, in welchem die Revolution als die Macht des Bösen schlechthin erscheint, den pädagogisch-politischen Auftrag des geistlichen Amtes noch stärker herausarbeitet.

Im ganzen gibt die Arbeit so einen hervorragenden Einblick in das Werden der protestantischen politischen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts. Es zeigt sich, wie überaus fruchtbar die Fragestellung St.s ist. Und man kann nur wünschen, daß ähnliche Untersuchungen über die katholische politische Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts in Gang kommen.

Bei der Fülle des dargebotenen Materials müssen allerdings eine Reihe von Details unausgearbeitet bleiben. Wenn Wünsche an die Arbeit anzumelden sind, dann allenfalls hier. So wäre es z. B. sicher nützlich, wenn die für die Romantik zentrale „unmittelbare Anschauung", die nach St. alle Rationalität sowohl in Gott wie in der Offenbarung ausschließt (176) nicht nur als Begriff gesetzt, sondern hinsichtlich ihres (z. B. von Schelling behaupteten, von Hegel kritisierten) Verhältnisses zur Vernunft erörtert würde. Auch die „bestimmte Irrationalität", die in Zusammenhang mit der Theologie Stahls ein Interpretament des Verf. ist (er belegt sie etwa mit „Seele" und „Heimat") bedürfte einer genauen Erörterung. „Geschichte" ist eine weitere Vokabel, die gerade in einer theologiegeschichtlichen Darstellung des Zeitalters Hegels und Droysens einer eingehenderen Darlegung bedürfte. Ebenso würde man wünschen, daß die Stellung der Autoren zu der sozialen Frage, auf die St. lediglich bei Vilmar kurz zu sprechen kommt (270ff), und sei es auch nur im Sinne einer ausdrücklich festgestellten Fehlanzeige mit in die Untersuchung einbezogen würde. Es könnte dann nämlich noch deutlicher der Schluß belegt werden, den St. m. E. mit Recht aus seinen Darlegungen für eine heutige mögliche „politische Theologie" zieht, nämlich daß sie sich an ihrer konkreten ekklesiologischen Vermittlung bewähren müsse. Sonst fehlt in der Tat das Subjekt. Man kann der Schlußthese St.s, die er im Anschluß an einige Sätze von J. B. Metz entwickelt, daß nämlich das christliche Dasein "als das jetzt schon wahrgenommene Angebot des Lebens" keinen reinen Suspensionswert darstellen dürfe, sondern mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit vermittelt werden müsse (315) nur zustimmen. St. sieht den Krebsschaden der von ihm dargelegten Entwicklungslinie darin, daß durch sie am Ende „Evangelium und Gesetz auf eine unversöhnbare Alternative festgelegt" werden (315). Läuft das aber dann nicht auf die durchaus „katholische" These hinaus, daß das Leben nach dem Evangelium (und damit die Wirklichkeit der Kirche) sich dadurch bewähren, daß sie die geschöpfliche Wirklichkeit (welche in der katholischen Theologie lange unter der Chiffre „Natur" verhandelt wurde) in einem gestaltenden Prozeß „aus Gnade" ernstnehmen?

Freiburg Bernhard Casper

Christ zwischen Kirche und Politik. Notwendigkeit und Not des Dialogs. (Internationales Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg. Achtes Forschungsgespräch. Hrsg. von Franz-Martin Schmölz) – Salzburg, München: Anton Pustet 1969. 278 S.

Das vorliegende Werk geht auf ein im Jahre 1967 in der Akademie Wolfsburg veranstaltetes Forschungsgespräch zurück. Es setzt sich jeweils zur Hälfte aus Referaten und der Wiedergabe von Diskussionen zusammen. Sein Thema besteht in einer kritischen Bestandsaufnahme des Dialogs von Kirche und Staat bzw. Christentum und Politik, insbesondere des christlich-marxistischen Dialogs. „Es sollte der Beweis erbracht werden, daß die Gefahren des Dialoges nicht so groß sind, daß der Dialog selbst – grundsätzlich – möglich sei, daß die Diskussion von politischen Sachfragen zwischen Menschen verschiedener Auffassungen sinnvoll ist und zu Ergebnissen führen kann... Wir sind der Meinung, daß uns dieser Beweis weitgehend gelungen ist..." (8).

Dieses recht selbstbewußte Fazit des Herausgebers wird durch die Texte jedoch kaum gedeckt. Unter dem Titel „Das neue Gesicht des alten Marxismus" referiert F.-M. Schmölz einige Thesen aus Adam Schaffs Werk „Marxismus und das menschliche Individuum" (13–30). – A. Schwan steuert einen hervorragenden Aufsatz „Leszek Kolakowskis Philosophie des permanenten Revisionismus" bei, der freilich schon etwa

zur gleichen Zeit an anderer Stelle veröffentlicht wurde; wir können uns deswegen eine genaue Wiedergabe erlassen. – F. Horner erörtert „Bedingungen und Grenzen des Dialogs" (53–75). – Msgr. E. Klausener spricht als ein „Mann der kirchlichen Praxis" über den „Dialog zwischen Ost und West" (73–92). – E. Weinzierl setzt hinter den Titel ihres Referates „Selbständigkeit des Laien nach dem Konzil?", das sie mit viel Differenziertheit, historischen Analogien und beträchtlichem Engagement geschrieben hat, ein unübersehbares Fragezeichen (93–112). W. Pfeifenberger, „Abrüstung und Verzicht auf Atomwaffen", analysiert sehr skeptisch die weltpolitischen Bedingungen einer globalen oder partikularen Abrüstung (113–134); auch wenn gewisse Einzelheiten dieser empirisch angelegten Studie inzwischen durch die rapide gewachsene Friedensforschung natürlicherweise überholt sind, bleibt die Kritik am Wettrüsten gültig, die Aussicht auf Frieden durch Abschreckung illusionär und die Perspektive eines womöglich atomar ausgetragenen Weltbürgerkrieges erschreckend. – Th. Mayer-Maly würdigt die Pastoralkonstitution des Konzils, weil sie „die Problematik Krieg und Frieden nicht in einer simplen pazifistischen Weise analysiert hat, sondern in ihren ökonomischen Beziehungen gesehen hat"; zugleich kritisiert er aber den „caritativen" Aspekt, unter dem die Ökonomie gesehen werde, insbesondere in der Entwicklungshilfe; Mayer-Maly glaubt hier jedwede moralischen Gesichtspunkte ausklammern zu können, zugunsten einer fachorientierten ökonomischen Ordnungsaufgabe gemäß neoliberalem Marktmodell (135–147). – F. Ermacora demonstriert in seinem Beitrag „Menschenrechte als Grundlage für den Frieden" am Beispiel der sog. „Staatenbeschwerde" bei der UNO die Machtlosigkeit des Rechts angesichts politischer Gewalt. Sein Vorschlag, die Erziehung der wenigen verantwortlichen Staatsmänner für die Menschenrechte einer allgemeinen „moralischen Aufrüstung" vorzuziehen, kennzeichnet eher den Grad der Verzweiflung als einen Ausweg (149–156). – Die anschließenden Diskussionsbeiträge lassen sich nicht in wenigen Worten resümieren; sie bestehen über lange Strecken vor allem in zurecht oft kritischen Stellungnahmen Schwans und Weinzierls gegen die Thesen von Schmölz, Horner, Klausener und Mayer-Maly; letzterer zieht vorwiegend juristische und ökonomische Argumente heran, die hier nicht debattiert werden sollen.

F.-M. Schmölz spricht „vor dem Hintergrund eines gigantischen ideologischen Machtkampfes" (13) von einem radikalen Gegensatz zwischen dem Menschenbild der „abendländisch-christlichen Philosophie" und der offiziellen kommunistischen Ideologie. Dieser Gegensatz soll jedoch, wie auch Paul VI. forderte, durch Kooperation abgelöst werden. Sch. gibt überdies zu verstehen, daß nach dem o. a. Buch von A. Schaff der bislang gültige ideologische Gegensatz aufgesprengt sei – seit „wenigen Monaten" heißt es rätselhafterweise, da dieses Buch doch schon fast zwei Jahre vorlag (14). Es folgt eine etwas eklektische Auswahl von Zitaten, die jedoch keineswegs den behaupteten radikalen christlich-abendländischen und kommunistischen Gegensatz durchbrechen, sondern ihn eher auf anthropologischer Ebene zu zementieren scheinen. Also doch nichts Neues bei Schaff? In haarsträubender Simplifizierung reduziert Sch. den Gegensatz darauf, daß für Schaff das höchste Gut des Menschen der Mensch, für den Christen aber Gott sei (21). So heißt auch das Fazit „auf der Ebene des Geistes und der Philosophie" ..., „daß weiterhin Glauben gegen Glauben steht ... – wenigstens solange als der Marxismus die Möglichkeit, daß der Mensch auch ohne übernatürliche Offenbarung mit Hilfe seines natürlichen Verstandes die Existenz Gottes sicher erkennen kann, als undiskutierbar ablehnt" (30). Auf viele ungenaue Einzelheiten und höchst anfechtbare Alternativen ähnlicher Art kann nicht näher eingegangen werden. Befremdlich bleibt insgesamt noch der Anschein der Originalität: Seit 1960 gibt es mindestens 6 wichtige Veröffentlichungen Schaffs in deutscher Übersetzung; die Frage, inwieweit Schaffs linguistisch-wissenschaftstheoretische Arbeit und seine Aneignung des französischen Existenzialismus eine viel tiefer sitzende, für den Dialog langfristig bedeutendere Veränderung im Marxismus darstellt, geht in der Häufung anthropologischer Allgemeinplätze unter, damit leider auch eine angemessene Deutung dieser inzwischen abgeschlossenen anthropologischen Phase der Marxismus-Erneuerung.

Auch der Beitrag von F. Horner häuft Banalitäten, so etwa die Erkenntnis, daß kirchliche Diplomatie und Mission nicht unbedingt mit Dialog gleichzusetzen sind; in Abs. 3) wird unter dem Titel „Die biblische Begründung" gleich im ersten Satz erklärt, daß auf diese Begründung des näheren nicht eingegangen werden könnte; so bleibt es bei Mt 7,12 (goldene Regel). Ort des Dialogs, schreibt H., sei das Symposion von Fachleuten und die wissenschaftliche Publikation (63); wie aber verträgt sich das mit der ebd. vorgetragenen Behauptung, der Christ habe einen Zweifrontenkampf zu führen: „Einerseits gegen den Materialismus an sich und andererseits gegen (?) die Anforderungen wissenschaftlicher Methoden"? Überhaupt scheinen es vor allem die Marxisten und Kommunisten zu sein, die diesen Dialog durch politischen Mißbrauch torpedieren wollen. Deswegen auch sei die Publizität des wissenschaftlichen Dialogs so problematisch, weil sie den Durchschnittsleser „hoffnungslos verwirrt" (70). So dumme Schäfchen, wie dieser schulmeisterliche Beitrag meint, lohnte es sich wohl kaum noch zu behüten.

Wohltuend dagegen abstechend wartet Msgr. Klausener mit einer Fülle ernüchternder Fakten auf. Er nennt sich selbst einen Mann der kirchlichen Praxis (73); im Verlauf seines Referates bzw. der gedruckten Diskussionsbeiträge erweist sich dieser Anspruch jedoch als Rechtfertigung jener anti-theoretischen Einstellung, die sich „realistisch" oder „pragmatisch" zu nennen liebt. K. macht aus seiner massiv antikommunistischen Haltung kein Hehl und reagiert geradezu gekränkt auf gewisse Äußerungen K. Rahners und J. B. Metz' in der Paulus-Gesellschaft. „Rahners Gott der absoluten Zukunft ist eher der Gott der Philosophen als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ... Rahners Entwurf einer Theologie der Zukunft ist eher philosophisch als theologisch konzipiert." Die Thesen von Metz und Rahner seien kaum biblisch begründet; insgesamt scheint der Dialog für K. eine Form des Defaitismus zu sein (85). Man wird ihm gewiß zustimmen, daß die Praxis der DDR nicht gerade geeignet ist, in Euphorie für einen Dialog mit Marxisten zu geraten; andererseits erweckt er jedoch den Eindruck, als ob die Kirchen in der DDR ein völlig rechtloses Objekt permanenter Schikanen und Verfolgung seien. Mehr noch als dem in der Paulus-Gesellschaft praktizierten Dialog mißtraut K. der von der DDR organisierten „Berliner Konferenz katholischer Christen aus europäischen Staaten"; dort würden jugendliche, unerfahrene Idealisten und Pazifisten von geschulten Kommunisten lediglich zu politischen Zwecken mißbraucht: Anerkennung der DDR. Nur: sind dies theologische oder private politische Sorgen K.'s? Als ziemliches Fehlurteil hat sich inzwischen die Behauptung erwiesen, Roger Garaudy läge auf der parteipolitischen Linie „keineswegs nur der KPF, sondern auch der KPdSU" (90). Nicht nur hier hat das Freund-Feind-Denken den Blick getrübt: Wenn P. Wetter SJ schon vor einigen Jahren feststellte, daß im hierarchischen Aufbau und in der ontologischen Scholastik des Katholizismus und des Kommunismus gewisse formale Parallelen bestünden, so gilt das offenbar auch für die Mentalität der Funktionäre des jeweiligen Systems. K. argumentiert just so, wie er es kommunistischen Taktikern unterstellt. Auch die wiederholt vorgebrachte Klage, die christlichen Dialogpartner seien fast nie ausreichend informiert über Ideologie und vor allem Praxis des Kommunismus, ist nicht falsch, aber auch nicht frei von Widerspruch: Schließlich hat man es dieser antikommunistischen Mentalität zu verdanken, daß jahrelang eine seriöse, über esoterische Zirkel hinausreichende Diskussion des Marxismus unmöglich war.

Sicherlich ist es sehr heilsam, gegen überschwengliche Dialog-Emphase und einseitige Beschwörung großer marxistischer Ideale die wahrlich oft nur allzu graue Wirklichkeit des kommunistischen Alltags zu reklamieren. Gewiß auch ist es richtig, den Unterschied zwischen einer Diskussion von freigestellten Intellektuellen bzw. Avantgardisten gegen die keineswegs besonders avantgardistische politische Praxis abzusetzen. Aber soll man deswegen den Dialog höchstens auf ein „ehrliches Gespräch von Mensch zu Mensch" (92) beschränken und sich im übrigen in die Konfrontation des kalten Krieges wieder einigeln?

Inzwischen ist auch die kirchliche Diplomatie über diesen Stand längst hinaus. – Eine keineswegs unkritische, aber sehr viel souveränere Position, die im übrigen durch die bisherige Entwicklung weitaus mehr bestätigt wurde, nehmen A. Schwan und E. Weinzierl ein. Wären ihre Beiträge nicht in diesen Band aufgenommen, so müßte man sagen: Das vorliegende Buch ist entbehrlich; es war schon veraltet, als es erschien.

Bonn Werner Post

Frey, Christofer: **Mysterium der Kirche – Öffnung zur Welt.** Zwei Aspekte der Erneuerung französischer katholischer Theologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 317 S. (Kirche und Konfession Bd 14) br. DM 36.–

Die konfessionelle Ökumene zwischen evangelischen und katholischen Theologen in Deutschland dürfte wohl stärker vorangeschritten sein als die sprachliche bzw. theologische „Ökumene" zwischen französischen und deutschsprachigen katholischen Theologen. Mit Ausnahme des Schrifttums von T. de Chardin sind die Werke namhafter fran-

zösischer Theologen und Philosophen (vor allem Blondel) mehr genannt als wirklich bekannt. – Sowohl dem interkonfessionellen Gespräch als auch dem Brückenschlag zur neueren französischen katholischen Theologie dient die oben genannte Dissertation von Christofer Frey.

Dem Autor geht es darum, zwei wesentliche Anliegen bzw. Aspekte der Erneuerung der französischen Theologie darzustellen: das Mysterium der Kirche und ihre Öffnung zur Welt. Dabei will er sich vor allem auf die einschlägigen Gedanken jener Theologen stützen, welche die in sich unterschiedlichen Strömungien zu geraten (vgl. den Überblick bei W. Theurer, Das und in der Folge mit ihren Überlegungen namhaften Einfluß auf das II. Vatikanische Konzil ausgeübt haben: M.-D. Chenu, Y. M.-J. Congar und H. de Lubac, aber auch J. Daniélou, H. Bouillard, Y. de Montcheuil, L. Charlier usw.

Eingeleitet werden die Ausführungen mit einigen wesentlichen Momenten der Geistes- und Theologiegeschichte des französischen Katholizismus seit dem 19. Jahrhundert, die für das Verständnis dieser Untersuchung von Bedeutung sind. Das Interesse des Lesers wird dabei insbesondere auf die bewegten Jahre um und nach 1930 gelenkt, als der französische Katholizismus gesellschaftspolitisch differenzierter wurde, aber ebenso auf die für die französische Theologiegeschichte epochalen Werke „Une Ecole de théologie" (eine Programmschrift Chenus über das Ordensstudium in Le Saulchoir), Congars ökumenischen Versuch „Chrétiens désunis" und „Catholicisme" (über die sozialen Aspekte des Dogmas) von de Lubac (alle Werke Ende der 30iger Jahre) und auch auf die Einwirkung des Kriegsgeschehens auf die französische Theologie. – Breiteren Raum nimmt die Diskussion um die Nouvelle-théologie ein, die durch das Spektrum von 3 Stichworten: Begriff der Theologie, Relativismus und Natur–Übernatur betrachtet wird. Da die führenden Theologen dieser Strömung intensiv Dogmen- bzw. Theologiegeschichte betrieben haben, versuchten sie durch das Ressourcement (zurück zu den Quellen) – d. h. in der Rückbesinnung vor allem auf die biblischen Quellen, die liturgischen Texte und die Vätertheologie – das Mysterium der Kirche und ihre Funktion in der modernen Welt für die Gegenwart lebendig werden zu lassen. Aus diesen methodischen Gründen findet der Autor den Begriff Nouvelle-théologie eigentlich „unangemessen".

Nach dieser langen historischen „Einleitung" geht die Untersuchung in einem zweiten Teil auf das ekklesiologische Gedankengut der genannten Theologen ein. Die Aufmerksamkeit gilt vor allem dem Wort „Mysterium", das so vielschichtig ist, daß es sich gegen eine Definition wehrt und deshalb anhand seiner „Funktionen" untersucht werden muß (heilsgeschichtliche, eschatologische und andere Dimensionen). – Das christologische Mysterium der Kirche wird nach zwei Seiten hin entfaltet: die Inkarnation spricht vom Fortleben Christi in seiner Kirche und der Begriff „Leib Christi" meint die Einverleibung der Glieder. Gerade im letzten Gedanken traten die eigentlichen Anliegen der kirchlichen Erneuerung in Frankreich besonders deutlich hervor, denn die französischen Theologen ließen sich eher von der Spiritualität der Laienbewegung inspirieren und weniger von der römischen Schule, die stärker das Verhältnis von Haupt und Leib bzw. die hierarchische Struktur reflektierte. – Die Dimensionen der Katholizität des Kirchenmysteriums wird insbesondere durch die Laien-Theologie (Chenu, Congar, de Montcheuil), durch die Ökumene (Congar), durch das Interesse an anderen Religionen (de Lubac) und durch die Mission nach innen und außen ersichtlich.

Im dritten Teil des Werkes wird das Verhältnis von Kirche und Welt bzw. die Öffnung zur Welt mit theologischen Begriffen (Katholizität nicht nur als Ausbreitung, sondern auch als Gegenwart in der Welt; Natur-Übernatur im Zusammenhang einer theologischen Anthropologie, Inkarnation und Eschatologie usw.) und Motiven der Frömmigkeit bestimmt; und im Anschluß daran werden die Ergebnisse der grundsätzlichen Überlegungen praktisch erprobt (Christ und Gesellschaft bei Chenu: socialisation und personnalisation; Strukturreform, Realismus, Theologie der Arbeit; Kirche und Staat bei de Lubac und Congar).

Im abschließenden Teil werden noch einige offengebliebene Fragen behandelt (z. B. Kirche als Horizont der Theologie) und die von daher sich ergebenden Fragen des Verhältnisses von Ekklesiologie zur Theologie, Christologie, Pneumatologie usw. Des weiteren wird die Leistungsfähigkeit eines „exegetischen" Dialoges über den Kirchenbegriff diskutiert und Ergebnisse der französischen Kirchentheologie mit der reformatorischen Theologie verglichen. – Den Abschluß bilden zwei Exkurse zu H. de Lubac „Sur les chemins de Dieu" und zu Congars Verständnis des Protestantismus.

Bei der Fülle des gesichteten Materials und der behandelten Gesichtspunkte ist es für den Rezensenten kaum möglich, die Auswahl der behandelten Autoren und der thematischen Schwerpunkte, die Kriterien für Wertungen und Überlegungen und alle Angaben genau und bis ins Detail hinein zu verifizieren bzw. zu falsifizieren. Bei der Bedeutung des Werkes würde man es sich auch zu leicht machen, wollte man sich zu sehr auf sporadische Einseitigkeiten und Kleinigkeiten einlassen.

Der Autor ist stets bemüht zu zeigen, aus welchen Quellen und mit welcher Sensibilität für die jeweils anhängigen Probleme und Fragen die von ihm zur Sprache gebrachten Theologen das theologische Traditionsgut (Vätertheologie; aber auch I. A. Möhler, der seinerseits ja auch traditionsbezogen ist) aufgebrochen haben. Die „eigentliche Leistung der theologischen Erneuerung in Frankreich liegt darum nicht so sehr in der Interpretation und Neubelebung überkommener Gedanken zu gegebener Zeit, sondern in der Entschlossenheit, die sie die ganze Weite der Kirche ergründen ließ" (153).

Sowohl von der Zielsetzung der Untersuchung als auch vom Material und der geschichtlichen Situation der behandelten Theologen her und auch infolge der verschiedenen Untersuchungsmethoden (Texthermeneutik, geschichtliche Analysen, Übersetzungen etc.) versteht es sich von selbst, daß die Arbeit im Spannungsfeld zwischen vielen Polen liegt.

Eine große Schwierigkeit ergab sich aus der Verbindung von Historie und Systematik. Diese Schwierigkeit wurde dadurch erhöht, daß die Untersuchung keine einheitliche Strömung in der französischen katholischen Theologie der Gegenwart aufweisen konnte (250), sondern lediglich viele gemeinsame Themen und Ausgangspunkte des Denkens. – Bei der Behandlung dieses disparaten „Stoffes" hat der Autor eine Stärke für das Detail und eine kritische Unterscheidungsgabe an den Tag gelegt. Vermutlich werden u. a. dadurch die einzelnen Positionen nicht voreilig harmonisiert, eine Gefahr, die doch leicht vorhanden gewesen wäre. Andererseits leidet gerade die geschichtliche Darstellung und die kausal-genetische Entwicklung der verschiedenen Fragestellungen unter dem Zwang der notwendigen Systematisierung (man vgl. einmal einige Titel mit dem darunter behandelten Stoff!). Die Historie ist zuweilen eher Material statt „Geschichte". Der Autor hat dies jedoch selber deutlich gespürt, schiebt er doch häufig Vorüberlegungen, Querverbindungen und vor allem Zusammenfassungen in den Gang seiner Darstellungen ein, wodurch eine gewisse Bündelung des Materials geschieht, was für den Leser äußerst hilfreich ist.

Man wird B. Dupuy, Professor in le Saulchoir gerne beipflichten, wenn er sagt: „Für jeden, der die theologischen Neuerungen, die in Frankreich zwischen 1935 und 1955 auftraten, kennenlernen möchte, bildet die Arbeit von Frey eine bemerkenswerte Einführung und eine Anregung zum Nachdenken." Das Buch ist ohne Zweifel geeignet, die Horizonte durch den Brückenschlag zu den französischen Theologen zu erweitern, und verdient deshalb, in diesem Sinn als „Pflichtlektüre" für deutschsprachige Theologen angepriesen zu werden.

Abschließend sei noch vermerkt, daß sich das Anliegen dieser Arbeit von Frey in guter Gesellschaft der internationalen theologischen Zeitschrift „Concilium" befindet. Sowohl Autoren als auch Themen dieser Arbeit sind im Verlaufe der letzten Jahre auch in Concilium zu Wort gekommen: Y. Congar (I,1; II,1,5; III,1; IV,1; V,8/9; VI,4,8/9), Bouillard (I,6), R. Aubert (I,7; VI,8/9), G. Fessard (II,6), und H.-M. Féret (III, 11) etc.

Münster Leo Karrer

Keller, Max: **„Volk Gottes" als Kirchenbegriff.** Eine Untersuchung zum neueren Verständnis. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger 1970. 330 S. kart. **DM 19.80**

„Die katholische Ekklesiologie unseres Jahrhunderts bevorzugte einseitig den Leib-Christi-Begriff" (277). Die Kirchen-Konstitution des Vaticanum II schuf dadurch Wandel, daß sie dem Begriff ‚Volk-Gottes' als gleich bedeutsamem Begriff ein ganzes Kapitel widmete. Die Entwicklungsgeschichte und die Bedeutung dieses Kirchenbegriffes sind das erklärte Ziel dieser Arbeit, die von der theol. Fakultät S. Anselmo in Rom als Dissertation angenommen wurde.

1. Die Begriffsgeschichte eröffnet ein historischer Überblick über die Verwendung des Volk-Gottes-Begriffes in der patristischen und scholastischen Theologie (bes. des Augustinus und des Thomas v. Aquin), bei den Reformatoren und im Tridentinum. Dieses Kapitel mußte sich mit der Wiedergabe der einschlägigen speziellen Untersuchungen begnügen und teilt darum auch zwangsläufig die Schwächen der gegenwärtigen Forschung (z. B. der Erforschung der mittelalterlichen Volk-Gottes-Theologie). Des Thomas von Aquin Ausführungen in S. c. g. IV c 76 verdienten größere Beachtung! – In

der restaurativen Theologie des Vaticanum I, der sie tragenden und begründenden, bzw. kritisch umgebenden und begrenzenden Theologie des Johann A. Möhler und der sogenannten Römischen Schule blieb die theol. Idee des Gottesvolkes samt der Kirchenlehre auf der Strecke, und zwar nicht nur deshalb, weil das am 21. 1. 1870 vorgelegte und diskutierte Schema de Ecclesia Christi wegen der politischen Wirren nicht verabschiedet werden konnte, sondern weil die vorherrschende Kirchenlehre (aus apologetischen Gründen) zu sehr mit Fragen und Themen der Verfassung, des hierarchischen Amtes und des päpstlichen Jurisdiktionsprimates beschäftigt war. Eine bibeltheologische und heilsökonomische Klärung des Begriffes ‚Volk-Gottes' ist unerläßliche Voraussetzung für dessen Verwendung in der Ekklesiologie, und zwar auch deshalb, weil dieser Begriff in der reformatorischen Staats- und Gesellschaftslehre übel strapaziert worden ist. Die mißliche Verwendung des Volk-Gottes-Begriffes in der neuzeitlichen Staatslehre sollte nicht einfach übergangen werden in einer Analyse der Begriffsgeschichte, weil die Zurückhaltung der kath. Theologie gegenüber diesem Begriff in der Geschichte möglicherweise darin ihren Grund hat. (Vgl. die Auseinandersetzungen über die Volkssouveränität im 16. und 17. Jahrhundert!).

In der ekklesiologischen Neubesinnung zwischen Vaticanum I und 1943 (Enzyklika ‚Mystici corporis' Pius XII.) trug der Begriff ‚Volk-Gottes' mit dazu bei, die Kirche von ihrer Wesensmitte her zu verstehen, zunächst aber (neben dem Grundbegriff ‚Leib-Christi') als Hilfsbegriff, der das ‚corpus Christi mysticum' als das konkrete Kirchen-Volk (F. Pilgram), als ursprüngliche Gemeinschaft (R. Guardini) und als die geschichtliche (alt- und neutestamentliche) Gemeinde Gottes bedeutet. Zu viele zeitbedingte (gesellschaftliche, geschichtliche und kirchliche) Inhalte wurden mit dem Volk-Gottes-Begriff verbunden, als daß er seine ursprüngliche heilsgeschichtliche, soziologische und missionarische Bedeutung geltend machen konnte. Wo er in einen (künstlichen) Gegensatz zum Leib-Christi-Verständnis gebracht wurde, blieb er unwirksam!

Ein eigenes Kap. behandelt den Volk-Gottes-Begriff in der protestantischen ekklesiologischen Erneuerung. Seit den Anfängen der Reformation hatte der Begriff in der evangelischen Kirchen- und Gesellschaftslehre seine besondere Bedeutung, die aber in der (dem Begriff fremden) Diskussion über die Sichtbarkeit bzw. Unsichtbarkeit, über die pneumatische bzw. rechtliche Verfassung der Kirche neutralisiert wurde. Die entscheidenden bibeltheologischen Untersuchungen (von K. L. Schmidt, Wendland H. D., u. a.) über Kirche, Gottes-Reich und Heilsgeschichte lehrten die Kirche in ihrer heilszeitlichen Funktion, eschatologischen Dimension und konkret-geschichtlichen Konstitution verstehen. Eine weitere Analyse der evangelischen Gottes-Volk-Theologie wird aber noch sehr viel genauer die einzelnen Aussagen über Einheit und Differenz von Kirche und Gottes-Volk studieren müssen.

Mit dem Erscheinen der umfassenden (bibeltheologischen und dogmengeschichtlichen) Monographien zum Kirchenbegriff ‚Volk-Gottes' (der ev. Theologen N. A. Dahl, E. Käsemann und der kath. Theologen L. Cerfaux, A. Wikenhauser, F. W. Maier u. a.) werden systematische Theologie und Lehrverkündigung der Kirche in die Lage versetzt, den Kirchenbegriff ‚Volk-Gottes' zu konzipieren. Die lehramtliche Konzeption dieses Begriffes auf dem Vaticanum II ist in den Konzilsdokumenten und in der nachkonziliaren Literatur wiederholt dargestellt worden. Erst jüngst hat Y. Congar, D'une „Ecclésiologie en gestation" à Lumen Gentium Chap. I et II, in: Kirche im Wachstum des Glaubens. Festgabe Mannes D. Koster zum 70. Geburtstag (= Freiburger Zeitschr. f. Phil. und Theol. 18, 1971, Heft 1–2) Freiburg 1971, 366–377 dazu einen interessanten Beitrag geschrieben.

Die systematische Konzeption des Volk-Gottes-Begriffes als ekklesiologische Leitidee versucht das letzte Kap. der Arbeit, indem es die hauptsächlichen Bedeutungsgehalte des Begriffes aus der Literatur sichtet und sammelt. Der Begriff bedeutet die Kirche als Volk Gottes in heilsgeschichtlicher Kontinuität zum alten Gottesvolk Israel, in christologischer Konzentration als des einen Herrn Jesu Christi Leib-Gemeinde und in eschatologischer Ausrichtung trotz der Sünde- und Schuldverhaftung. Dieser Ansatz der begrifflichen Anstrengung und Konzeption muß weiter verfolgt werden, vor allem um die Identität und Differenz Israels und der Kirche als ‚Gottes-Volk' zu analysieren; und je tiefer der Unterschied, auch der zwischen ‚Volk-Gottes' und Kirche gesehen wird, desto tiefer muß auch die Einheit gesucht werden.

2. Die vorliegende Untersuchung leistet für die weitere systematische und dogmengeschichtliche Arbeit vor allem dadurch eine bemerkenswerte Hilfe, daß sie die umfangreiche Literatur in den verschiedenen theol. Disziplinen erfaßt und verwertet hat. Diese literarische, motiv- und problemgeschichtliche Analyse verdient alle Anerkennung. Sie ist in ihrer Art einmalig. Von der Themenstellung und Zielsetzung her – einem verbreiteten wissenschaftlichen Trend folgend – mußte die Studie den Leib-Christi-Begriff und dessen Bedeutung für die Kirchenlehre zurückstellen, obwohl die Ekklesiologie der letzten Jahrzehnte erwiesenermaßen gerade mit dem Leib-Begriff das Wesentliche und Unterscheidende der Kirche als ‚Gottes-Volk' sehen lehrte. Nach dem exegetischen Befund, den A. Wikenhauser, L. Cerfaux u. a. erhoben haben, basiert der paulinische corpus-Christi-Kirchenbegriff auf dem Begriff des ‚Volk-Gottes', der Eigenname der Kirche ist und durch den Leib-Christi-Begriff als cognomen näher bestimmt und ergänzt wird. Es wäre verfehlt, ja verhängnisvoll zwischen den beiden ntl. Kirchenideen einen Gegensatz aufkommen zu lassen. bzw. beide in einen anderen als den biblischen Zusammenhang zu bringen.

Aus den Voten und Relationen zum 2. Kapitel der Kirchenkonstitution des Vaticanum II hätte die dogmatische Konzeption des Volk-Gottes-Begriffes noch vertieft werden können, z. B. bezüglich der Bedeutung des Begriffes für das Verständnis der Ämter und Stände im ‚Volke-Gottes' oder hinsichtlich der Bedeutung der verschiedenen Kulturen, Überlieferungen, sozialen Strukturen der einzelnen Völker und Kirchen. Das eine ‚Volk-Gottes' hat unter den Völkern der Welt die besondere missionarische Aufgabe, für Einheit, Gleichheit und Brüderlichkeit einzustehen. Mit dem Begriff des ‚Volk-Gottes' muß die Ekklesiologie ein gutes Stück konkreter, geschichtlicher und politischer werden.

Bochum Ludwig Hödl

Koster, M. Dominikus: **Volk Gottes im Werden.** Gesammelte Studien. Hrsg. v. H.-D. Langer und O. H. Pesch. – Mainz: 1971. (= Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie, Bd. 7), X, 278 S. Lw. DM 29.–

Seit seiner theologischen Promotion in Bonn (1938) hat sich M. Dominikus Koster neben seiner langjährigen Lehrtätigkeit am Ordensstudium der Dominikaner in Walberberg bei Köln immer wieder mit ekklesiologischen Fragen beschäftigt. Dem in der kath. Theologie unseres Jahrhunderts bevorzugten Begriff des Leibes Christi stellte D. Koster den Begriff des Volkes Gottes entgegen und machte diesen als „totales Leitbild" der Kirche geltend. „Die Kirche Gottes kann nicht ‚Volk Gottes' und ‚Leib Christi' zugleich als totale Leitbilder haben, sondern nur eins, nämlich: ‚Volk Gottes'" (175). Diese Leitidee bewegt nicht nur die spezifisch ekklesiologischen Themen, sondern erweist sich gleichzeitig in anderen Zusammenhängen fruchtbar, z. B. bei der Diskussion über den *sensus fidei* (vgl. 39–58). Das Anliegen einer kritischen Ekklesiologie kann nur eine Theologie wahren, die sich die Kritik der reinen Vernunft und der Dogmengeschichte auf der ganzen Linie angelegen sein läßt.

Aus dem Schrifttum des nun 70jährigen Gelehrten haben H.-D. Langer und O. H. Pesch 10 Aufsätze zu einem Sammelband ausgewählt, – 3 zur theol. Erkenntnislehre, 3 zur Christologie und Mariologie, 4 zur Ekklesiologie und (in einem Anhang) die 1940 erschienene, längst vergriffene Studie „Ekklesiologie im Werden".

Natur und Übernatur. Die christliche Gesamtordnung (3–15); Theologische Besinnung. Zu Paulus Wyser: Theologie als Wissenschaft (16–38); Von der Findung der theol. Grundsätze (39–58); – Die Menschennatur in Christus hat ihr eigenes Dasein? Zu einer frühen Thomasauslegung (61–76); Die Himmelfahrt Mariens – gleichsam die Vollendung ihrer unbefleckten Empfängnis. Ein theol. Versuch (77–94); Ist die Frage nach der Corredemptio richtig gestellt? (95–112); – Von den Grundlagen der Kirchengliedschaft (115–150); Der Glaubenssinn der Hirten und Gläubigen (131–150); Symbol und Sakrament (151–171); Zum Leitbild von der Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil. Ein ekklesiologischer Diskussionsbeitrag (172–193). In einer Glückwunschadresse (VII–X) deuten die Herausgeber das theologische Werk des Gelehrten aus der unmittelbaren, persönlichen Begegnung mit ihm. Diese Deutung gibt nicht nur Verstehenshilfen für die gesammelten Aufsätze, sondern zugleich auch Orientierungsdaten der gegenwärtigen Situation der deutschen Theologie.

Forschung und Lehre sind vielfach zu sehr um die Feststellung des überkommenen „Lehrstandes" besorgt, so daß es nur selten zu wirklichen theologischen Neuansätzen und Durchbrüchen kommt. Der theologische Gedanke der ‚Resonanz' und ‚Korrespondenz', des dem Heilshandeln Gottes ursprünglich und urtümlich entspre-

chenden, folgsamen Glaubens und der dieses Handeln erwidernden, dankbar bezeugenden Liebe Marias könnte in der Tat die mißlichen Vorstellungen und Fragen bezüglich des (soteriologischen) Mitwirkens Marias ausräumen, aber zu lange ist D. Koster bei der Frage nach der ‚Corredemptio' und ‚Mediatrix' (95–112) mit der überkommenen Begrifflichkeit und Unterscheidungslehre beschäftigt. Ebenso erschließt der ‚Symbolum'-Begriff einen besseren Zugang zum Verständnis von Taufe und Eucharistie als der traditionelle Begriff des *sacrum signum*; aber am Ende (des Aufsatzes über Symbol und Sakrament, 169) beschwört K. doch wieder die Symbol- und Zeichenkraft von Wasser und Brot, obwohl wenige Seiten zuvor (155) Symbolum als zeugnishaftes, einheitsstiftendes, sinngebendes Geschehen erklärt wird. – Der forcierte Einsatz für den Grundbegriff ‚Volk Gottes' in der Ekklesiologie sollte die Rücksicht auf den Komplementärbegriff ‚Leib Christi' nicht völlig aufgeben, da sich beide Begriffe (synkriteriologisch) begrenzen und auslegen, z. B. bei der näheren Bestimmung der Gemeinschaft und Gesellschaft, welche die Kirche ist, ihrer inneren und äußeren Lebensform und Ordnung, ihrer Aufgabe in der Welt und ihrer (eschatologischen) Vollendung. Daß die Ekklesiologie von zwei Ansätzen her anzugehen, von zwei Leitideen her zu bestimmen ist, ist (kriteriologisch gesehen) gerade ihre Stärke (vgl. 175). Ohne jeden Vorbehalt liest man K. Aufsätze zu hermeneutischen Fragen. So sehr auch der theologische Gedankengang in seinem Ansatz (in der Findung der Grundsätze) und in seiner Durchführung logisch und wissenschaftlich aufbereitet werden muß in der Kritik der reinen und der historischen Vernunft, das konkrete, ‚synthetische' Urteil reift im vollen und umgreifenden Zug („Voll-zug") des gläubigen Denkens, Nachsinnens und Betrachtens. Die Probe auf das Exempel ist die christologische Frage nach dem *unum esse in Christo*. Diese berühmte Frage des Thomas von Aquin, Summa theologiae III q. 17 a.2, hat in der eigenen Schule des Predigerordens Verwirrung gestiftet. K. hat Licht in diese Geschichte gebracht. Der Aufsatz ist ein Kabinettstück seines Denkens und seiner Methode.

Bochum Ludwig Hödl

Kirche im Wachstum des Glaubens. Festgabe Mannes Dominikus **Koster** zum siebzigsten Geburtstag. Hrsg. von Otto Hermann Pesch und Hans-Dieter Langer. – Freiburg/Schw.: Paulusverl. 1971 (Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 18, 1971, H. 1–2)

Am 13. März 1971 vollendete der bekannte Walberberger Dominikanertheologe M. Dominikus Koster seinen 70. Geburtstag. Freunde und Kollegen im theol. Lehramt haben für den „offenen Thomisten" dieses Doppelheft der Freiburger Zeitschrift gestaltet und Fragen der Theologie in Geschichte und Gegenwart diskutiert, auf Wachstum und Wandel des kirchlichen Glaubens kritisch achtend.

W. P. Eckert, Stilisierung und Umdeutung der Persönlichkeit des hl. Thomas von Aquino durch die frühen Biographen (7–28), untersucht das Verständnis der ‚vita' des Thomas bei dessen Biographen (bes. des Wilhelm von Tocco), denen die Heiligkeit und Rechtheit im Leben und Denken des Thomas wichtiger und bedeutsamer erschienen als die historischen Fakten. A. Fries verfolgt die spärliche „Spur einer Kenntnis von Hippolyts ‚Apostolischer Überlieferung' im 13. Jahrhundert?" (29–35). I. Wilhelm Frank, Ein antikonziliarer Traktat des Wiener Dominikaners Leonhard Huntpichler von 1447/48 (36–71), beschreibt die literar- und überlieferungs- und zeitgeschichtliche Bedeutung des Traktates ‚De auctoritate ecclesiastica' (Cod. lat. Vatic. Ottob. 872, fol. 3r–149r) des Magisters Leonardus de Valle Brissensi, der wie kein anderes Zeugnis die verworrene theologische und kirchliche Situation um die Mitte des 15. Jh. beleuchtet. G. Söll, Dogmenfortschritt durch neue Offenbarung? (72–87), rechtfertigt die überkommene kirchliche Lehre (samt deren Begriffen und Unterscheidungen) von der in Christus ein für allemal abgeschlossenen Offenbarung, ohne dem weiteren und umgreifenderen Sprachgebrauch von ‚revelare' (‚revelatio') bei den mittelalterlichen Theologen (etwa bei Bonaventura) kritischer Rechnung zu tragen. D. Schlüter, Der Wille und das Gute bei Thomas von Aquin (88–136), entwickelt auf der Textgrundlage von Quaest. disp. De veritate q.22 a.4 die thomasische Lehre vom Guten und vom Willen, deren Problematik allerdings mehr Fragen aufgibt als ein Artikel zu fassen vermag. A. K. Ruf, Die Sinndeutung des sakramentalen Siegels der Firmung bei Thomas von Aquin (137–167), erklärt Charakter und Gnade der Firmung in den unterschiedlichen Aussagen des Thomas von Aquin (im Sentenzenkommentar und in der Summa theologiae) und in deren unterschiedlichen Auslegungen bei modernen Theologen. A. Hoffmann, Ort und Bewertung der Wortverkündung bei Thomas von Aquin (168–212), sammelt aus dem ganzen Schrifttum des Thomas (auch aus den Streitschriften) die sehr bemerkenswerten und aktuellen Feststellungen desselben zum Verständnis und Vollzug der Verkündigung. U. Horst, Kirche und Papst nach Dominikus Báñez (213–254) referiert über den Stand der Ekklesiologie in der Dominikanerschule von Salamanka, die mit zunehmendem Interesse Frage der Verfassung und des hierarchischen, päpstlichen Amtes diskutierte. M. Schmaus macht „Eine Anmerkung zum Problem der Demokratisierung im Bereich der kirchlichen Lehrunfehlbarkeit" geltend (255–265), in der die unabdingbare Funktion des Gottesvolkes für das (zu verkündigende) Wort Gottes erläutert wird. O. H. Pesch, Besinnung auf die Sakramente (266–321), stellt historische und systematische Überlegungen an zu den grundlegenden Begriffen und Unterscheidungen der Sakramententheologie (z. B. über die Notwendigkeit der Sakramente, über Wort und Sakrament usw.) und bemüht sich um eine neue Wesensauffassung des Sakramentes. Eine solche Erneuerung setzt aber, wie der Autor selber (281) bemerkt, eine dogmengeschichtliche und wissenschaftstheoretische Hinterfragung der gegenwärtigen kirchlichen Lehre voraus. M. Einig, Liturgische und mystagogische Predigt (322–333), erarbeitet und differenziert zwei Formen der Verkündigung. St. Pfürtner, Innerkirchlicher Protest und Synode (334–365), greift unmittelbar in die gegenwärtige kirchliche Auseinandersetzung ein und hebt die positiven Aspekte der vielfältigen Spannungen hervor, ohne allerdings die Konfliktstoffe („kirchliche Autorität", „Episkopalismus", „Sexualmoral", „Interkommunion" usw.) restlos unter die Form des zutreffenden, deutenden, objektiven Begriffes zu bringen. In Denkform und Sprachgehalt hat der Aufsatz den Charakter des Vortrags (anläßlich einer Tagung der Jugendakademie Walberberg) behalten. Y. Congar, D'une ‚Ecclésiologie en gestation' à Lumen Gentium Chap. I et II (366–377), würdigt sachkundig und kritisch M.-D. Kosters Beitrag zur Ekklesiologie des Vaticanum II, die ihrerseits „Ekklesiologie im Werden" ist.

Alle Beiträge lassen das gemeinsame theologische Anliegen erkennen, die Aussagen und Urteile der Theologie nicht als fixierte Inhalte zu konstatieren und zu konservieren, sondern als Gegenstand der je noch intensiveren Forschung zu erörtern. Auch die theologische Erkenntnis „haben" wir immer nur in der angestrengten begrifflichen und geschichtlichen Forschung und als „heilsgeschichtliche" Erkenntnis immer nur im Rückgriff auf die ganze Tradition. In Sonderheit stehen gegenwärtig die Sätze der kirchlichen Sakramentenlehre zur Diskussion, weil die Sakramente der Kirche Ausdrucksformen des Glaubens der Kirche sind und als solche zu interpretieren sind. Die Sakramententheologie muß den entscheidenden Schritt vom Vaticanum II zur Ekklesiologie der Zukunft vollziehen.

Herausgeber und Verlag haben drucktechnisch eine gute Arbeit geleistet; nur wenige Druckfehler blieben stehen, z. B. S. 125, 127, 180, 189, 322, 338; S. 183 Anm. 53 bezieht sich richtigerweise auf a.2 ad 1 der Summa theologiae III q.67.

Bochum Ludwig Hödl

O'Connor, Edward D. CSC: **The Pentecostal Movement in the Catholic Church.** – Notre Dame, Indiana (USA): Ave Maria Press 1971. 301 S. kart. $ 1.95

Dieses Werk eines Theologen der Notre-Dame-Universität verfolgt sowohl ein zeitgeschichtlich-informatorisches wie ein interpretativ-theologisches Ziel. Zunächst geht es O'Connor darum, das die verschiedensten Konfessionen und Denominationen in eigentümlicher Parallelität durchziehende Phänomen des „Pentekostalismus" (einer „dritten Konfession") in seiner Stoßrichtung zu beschreiben und im besonderen die innerkatholische Spielart dieser Bewegung zu kennzeichnen. Der Verf. schreibt als ein Beteiligter, der zahlreiche Erfahrungen berichtet, den gängigen Jargon der entsprechenden Strömungen beherrscht, aber leider die fällige Auseinandersetzung auf eine Art Binnenkritik einschränkt, deren Relevanz im allgemeinen nicht größer ist als die der behandelten Bewegung selbst. Doch allein schon um die Bewegung in sich nicht nur von ihrer phänomenologischen Oberfläche her zu erfassen, wäre es wohl notwendig gewesen, viel weiter auszuholen (geschichtliche Parallelen bis zurück zur Alten Kirche, detailliertere Bezugnahme auf Gegebenheiten im Neuen Testament und dgl. mehr). Andererseits neigt O'Connor dazu, die dargestellten Gegenwartserfahrungen in und mit dem Pentekostalismus überzubewerten, wenn er darin – mindestens zwischen den Zeilen – einen Schlüssel für das Selbstverständnis und das Epochalbewußtsein der nachkonziliaren Kirche zu erblicken sich anschickt. Nimmt man die Informationen O'Connors noch mit einem gewissen Interesse (wenn auch mit einigem methodischem Vorbehalt) zur Kenntnis, so sperrt sich das Urteil wohl der meisten Leser recht bald gegen derartige Extrapolationen. Man könnte dies gewiß als eine verzeihliche Naivität oder auch als das gute Recht jedes Autors zur Schwerpunktsetzung und Auswahl auf sich beruhen lassen,

bestünde nicht die akute Gefahr, mit einer solchen theologisch allzu genügsamen Geist-Seligkeit in eine ungewollte Nähe zu ganz anders (und doch in vielem verwandt) strukturierten Geist-Ideologen zu geraten (vgl. den Überblick bei W. Theurer, Das Programm Gott [Theologische Brennpunkte, 18/19], Bergen-Enkheim b. Frankfurt 1970, 41–109). Zum Erstaunlichsten des Buches von O'Connor gehört, wieviel von angeblichem „Wirken des Geistes" und wiewenig vom Heiligen Geist selbst die Rede ist. Es kann jedoch zweifellos nur einer klaren und lebendigen Theologie vom Heiligen Geist gelingen, den wahren Ruf des Geistes an seine Kirche zu erkennen und zu verkündigen.

Gars am Inn Wolfdieter Theurer C.Ss.R.

Wadensjö, Bengt: **Toward a World Lutheran Communion.** Developments in Lutheran Cooperation up to 1929. – Uppsala: Verbum, Kyrkliga Centralförlaget 1971. (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia, 18) 371 S. kart. kr. 60.–

In der Skala der ökumenischen Bestrebungen und Bewegungen der letzten hundert Jahre nimmt die Entstehung der sog. konfessionellen Weltbünde eine gewisse Sonderstellung ein: Einerseits werden sie durch ein mehr oder weniger gemeinsames Bekenntnis zusammengeführt bzw. zusammengehalten, eine Ebene, die zwischen anderen Partnern oft erst mühsam (wenn überhaupt) erreicht wird; andererseits wird gegen die Zusammenschlüsse bestimmter Bekenntnisfamilien der Vorwurf erhoben, nicht der ökumenischen Aufgabe zu dienen, sondern im Gegenteil konfessionalistische Blockbildung im Weltmaßstab zu betreiben, statt die Verhärtungen zu entkrampfen. Mit solchen Pauschalisierungen sind diese Fragen allerdings nicht zu lösen. So ist es sehr zu begrüßen, daß vorliegende Dissertation dieser Problematik für einen durchaus charakteristischen Abschnitt der lutherischen Kooperationsgeschichte mit allem Mut zum konkreten historischen Detail nachgeht. Der zur Darstellung kommende Zeitraum reicht von den 60er Jahren des 19. Jh. bis zur Konferenz des Lutherischen Weltkonventes 1929 in Kopenhagen. In diesem Rahmen zeichnet Wadensjö ein bewegtes Bild vom Kräftespiel zwischen deutschem, skandinavischem und amerikanischem Luthertum. Der Schwerpunkt seiner historischen Beobachtungen liegt eindeutig in den kirchenpolitischen Bemühungen auf dem Hintergrund der allgemeinpolitischen Entwicklung dieser Jahrzehnte. Daß es dabei auch um theologisch-kirchliche Fragen und Aufgaben gegangen sein könnte, wird vom Verf. zwar nicht ausgeschlossen, aber meist doch in einer nur sehr indirekten Weise berücksichtigt, etwa im Zusammenhang mit dem Einfluß einer Persönlichkeit wie Ludwig Ihmels. So entsteht aufs ganze der vom Verf. wohl kaum intendierte Eindruck, das lutherische Einigungswerk sei vorwiegend von paratheologischen oder parakirchlichen Faktoren getragen. Diese Problematik wäre noch offenkundiger, wenn der Verf. das Verhältnis der von ihm geschilderten Bemühungen zum historischen und theologischen Phänomen des Ökumenischen Rates der Kirchen oder auch zur Arbeit des heutigen Lutherischen Weltbundes in sein Thema einbezogen hätte. Doch stellt die Studie Wadensjös innerhalb der ihr auferlegten Grenzen sicherlich eine sorgfältig und ausgiebig aus den (gedruckten und ungedruckten) Quellen schöpfende Bereicherung des Forschungsstandes dar.

Für die Benutzung des Werkes ist es nur sehr hinderlich, daß die Anmerkungen am Ende des Buches zusammengeballt wurden, statt als Fußnoten die Lektüre durch die Fülle ihrer Hinweise unmittelbar zu begleiten.

Gars am Inn Wolfdieter Theurer C.Ss.R.

Lehmann, Paul L.: **Ethik als Antwort.** Methodik einer Koinonia-Ethik. – München: Chr. Kaiser 1966. 385 S. (Originalausgabe: Ethiks in a Christian Context. New York: Harper & Row Publishers 1963. Übers. von Dietz Lange) Lw. DM 26.50

Dieser 1. Bd eines auf zwei Bde berechneten Gesamtwerkes des Verf., Prof. für systematische Theologie am Union Theological Seminary, New York, ist eine der hervorragendsten Leistungen heutiger theologischer Ethik insgesamt und in Auseinandersetzung mit der philosophischen Ethik sowie mit katholischer Moraltheologie. Es geht L. um die konsequente Weiterführung des lutherisch-kalvinischen Ansatzpunktes, der einerseits von der *natura-corrupta*-Lehre und andererseits von der *sola-fides und sola-gratia*-Methode ausgeht. Dabei zeigt aber L. eine große Beherrschung der einschlägigen Literatur, die er behutsam untersucht, wenn er vieles auch von seinem Ansatz her ablehnen muß.

S. 319 Anm. 78 heißt es unter Zitierung von Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie 1,41: „Der entscheidende Kontroverspunkt zwischen katholischer und protestantischer Moral liegt ... in der Erbsündenlehre". Dazu bemerkt L.: „Genau! Der ganze Paragraph (3) ist eine scharfe und exakte Formulierung für das Ineinandergreifen und die Scheidung römisch-katholischer und protestantischer Denkweise". Ebenso S. 319: „Der Unterschied zwischen evangelischer und römisch-katholischer Ethik ist letztlich ein Unterschied im Verständnis des Handelns Gottes in der Welt. Und dieser Unterschied ist ebenso fundamental, kategorisch und radikal wie der Unterschied in der Analyse der ethischen Not".

Zur Verführung von Protestanten zu katholischer Denkweise in der Moraltheologie heißt es (316): „In jeder menschlichen Brust wohnt eine Art heimlicher Katholizismus, einfach deshalb, weil die Natur durch die Gnade nicht zerstört, sondern vollendet wird".

Für L., dessen Werk die theologische Ethik sicher mächtig befruchten kann, geht es um die Antwort auf die Frage „Was ist christliche Ethik?". Die Antwort auf diese Frage, wie sie hier vorgeschlagen wird, lautet: „Christliche Ethik als theologische Disziplin ist die Reflexion über die Frage und die Antwort auf die Frage: Was soll ich als ein an Jesus Christus Glaubender und als Glied seiner Kirche tun? Diese Frage und ihre Antwort durchzureflektieren und zu analysieren – das ist christliche Ethik" (19). Gerade in einer Zeit, in der von katholischen Moraltheologen geleugnet wird, daß das NT auch material-inhaltlich neue über die Inhalte des sittlichen Naturgesetzes und des darin enthaltenen Naturrechts hinausgehende Normen aufstellt (vgl. G. Ermecke, zur Christlichkeit und Geschichtlichkeit der „Moral in der Krise", in: Münchener Theol. Ztschr. 1970, 297–312), ja, wo katholische Moraltheologen überhaupt aus dem NT nur ein einziges – wie sie irrig meinen – rein formales – inhaltsleeres Gebot der Gottes- und Nächstenliebe annehmen und meinen, die materialen Inhalte müßten psychologisch-soziologisch-kulturanthropologisch aus der jeweiligen geschichtlichen Lage entnommen werden, sind die Darlegungen von L. sehr beachtlich, auch wenn man ihnen kritisch (man beachte seine drei reformatorischen Einseitigkeiten S. 24) begegnen muß.

L. verfolgt das Problem seines Buches, so wie er es versteht, durch die Jahrhunderte – wobei er leider die Arbeiten von Stelzenberger über die Geschichte des Gewissensbegriffes, vom NT angefangen, nicht kennt –. Er nimmt Stellung zu Plato und Aristoteles, zu Augustinus und Thomas von Aquin, zu Kant und Schleiermacher, zu W. James und anderen Ethikern aus dem angelsächsischen Sprachraum.

Im „I. Teil: Christlicher Glaube und christliche Ethik" (17–154) behandelt L. „Das ethische Denken des Christentums" (17–37) und „Die Kirche als Beziehungsfeld ethischer Reflexion" (38–65) („Die ‚Geschichte' beschreibt das Selbstbewußtsein der Kirche als koinonia und erklärt, wie dieses Selbstbewußtsein unverkennbar die neutestamentlichen Berichte über die frühesten christlichen Gemeinden charakterisierte ... Diese Wirklichkeit der koinonia ... stellt das konkrete Ergebnis von Gottes eben darauf gerichtetem Handeln der Welt durch Christus dar. Wir können daher sagen, daß die christliche Ethik koinonia-Ethik ist. Das heißt, daß wir von und in der koinonia die Antwort auf die Frage bekommen: Was soll ich als an Jesus Christus Glaubender und als Glied seiner Kirche tun?" (39f) – Anm. man wird bei der Lektüre des Buches von L. erinnert an das Werk von F. Jürgensmeier, Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik, Paderborn 1933, und man möchte anregen, daß angesichts auch der theologischen Sozialbedeutung des Sittlichen heute, wenn auch unter andern Perspektiven auf solche Denkversuche zurückgegriffen würde!

„Einer koinonia-Ethik geht es um Beziehungen und Funktionen, nicht um Prinzipien und Vorschriften" (116), wie nach L. eine von ihm genannten „absolutistische Ethik erkläre, die da meine, die richtige Antwort auf die Frage: Was soll ich tun? könnte durch ein Absolutum gegeben werden (117). Eine solche Ethik abstrahiere" von der Komplexität der wirklichen Situation, aus der das ethische Problem entsteht" (117). Nach weiteren Darlegungen über „Gottes Handeln in der Welt" (66–93), über „Die christliche Ethik und eine messianische Theologie" (94–116) wird „Das Beziehungsfeld als Constituens der christlichen Ethik" (116–154) behandelt.

Im „II. Teil: Christliches und philosophisches ethisches Denken" (157–280) werden Aristoteles und Platon, Augustinus und Thomas von Aquin, Kant und Schleiermacher, W. James und andere Ethiker aus dem angelsächsischen Raum mit ihren Pros und Contras besprochen. Es schließen sich an „Das Vermögen des Menschen" (199–222), sodann die wichtigen Kapitel „Über Ethik und Sprache" (221–247), „An den Grenzen zwischen Ethik und christlichem Glauben" (249–263) sowie „Die Unzulänglichkeit der philosophischen Ethik" (264–280).

Der „III. Teil: Die Frage des Gewissens" (283–365) bringt zunächst eine sehr bedenkenswerte „Kritische Beleuchtung der Moraltheologie"

(283–322). Gerade dieses Kapitel bedürfte eingehender Besprechung. L. muß natürlich von seinem reformatorischen Ansatzpunkt das Axiom allen Wirkens: agere sequitur esse ablehnen, aber dennoch bringt er der katholischen Moraltheologie ein gewisses wohlwollendes Verständnis entgegen. Manche, welche im katholischen Raum „gegen die Kasuistik" polemisieren, könnten bei L. einiges über diese mögliche, notwendige, nicht alleinige Methode der katholischen Moraltheologie lernen ...

Unter Ablehnung der ontologisch begründeten Moraltheologie und ihrer darauf aufbauenden von der Antike übernommenen, aber verschristlichten Tugendlehre nähert sich L. jenen vor allem seit Gilleman: Le primat de la charité en théologie morale. Paris 1947 unter Rückgriff auf augustinische Denkweise in der heutigen katholischen Moraltheologie auftretenden Tendenzen. Diese richten sich auf eine stärkere Personalisierung-Historisierung-Aktualisierung des ethischen Denkens. Besonders interessiert natürlich, was L. (314–322) über die „Kritische Würdigung der Moraltheologie" sagt ...

Den Schluß des Buches bildet das Kapitel „Die ethische Wirklichkeit des Gewissens" (342–365).

Noch einmal heißt es (343): „*Das sola-gratia, sola-fide* (allein aus Gnade, allein aus Glauben) bedeutete für die Ethik eine kompromißlose Verwerfung des agere sequitur esse (das Handeln folgt dem Sein), auf das sowohl die Moralphilosophie als auch die Moraltheologie gründen. Die Reformation bedeutete also für die Methodologie der ethischen Theorie Befreiung von dem Versuch, das Verhalten auf der Grundlage von Prinzipien und nach vorschreibenden Weisungen zu gestalten". Und weiter heißt es (345): „Die vorliegende Analyse der christlichen Ethik als koinonia-Ethik ist ein Versuch, die durch die Reformation eingeleitete methodologische Revolution im ethischen Denken ganz ernst zu nehmen". „Die Frage nach dem Gewissen ist für die Methodologie der Ethik der Punkt, von dem aus es kein Zurück mehr gibt. An dieser Stelle endet unsere methodologische Analyse. Grundsätzlich und letztlich steht und fällt die Gültigkeit einer protestantischen Darstellung der Ethik gegenüber einer römisch-katholischen, wie einer christlichen Ethik gegenüber der philosophischen mit der Frage: Welche Auffassung vom Gewissen ist zutreffend?" Eine gut ausgewählte und geordnete „Bibliographie in Auswahl", ein Stellenregister, Namensverzeichnis und Sachregister beschließen das Buch, dem auch ein auf einem andern Standpunkt Stehender große Achtung entgegenbringen muß.

Bochum Gustav Ermecke

Edmaier, Alois: **Dialogische Ethik.** Perspektiven – Prinzipien. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1969. XI, 224 S. Eichstätter Studien Neue Folge Bd III) Lw. DM 25.–

Wenn philosophische Ethik normative Anthropologie ist, dann müssen sich von den verschiedenen Weisen des Menschenverständnisses aus auch die Verschiedenheiten nicht bloß der praktischen Ethosformen, sondern auch der wissenschaftlichen Ethikformen ergeben. Wenn andererseits Philosophie die Interpretation der Wirklichkeit vom Menschen her auf den Menschen hin ist, dann muß es auch eine Pluralität möglicher Wirklichkeitsinterpretationen geben, je nachdem, von welcher Seite man den Menschen als Bezugspunkt ins Spiel bringt. Wo der Mensch aber überhaupt verfehlt wird, ergeben sich Fehlformen auch im Ethos in Praxis und Theorie. Gerade in der Ethik ist es heute ein berechtigtes Zeitanliegen, in welchem sich auch das Interesse an einer Korrektur überkommener statt personaler mehr allgemein ontologischer ethischer Betrachtungsweisen artikuliert, nicht bloß die Erkenntnisse moderner existential- und transzendentalphilosophischer, sondern auch heutiger personalistischer Philosophie in der Ethik zum Zuge kommen zu lassen. Es geht darum, daß *esse* als Grundlage des sittlichen *agere (agere sequitur esse!)* von den verschiedenen Ansatzpunkten in der ethica perennis zu betrachten, wobei erst alle möglichen (wieviele?) Aspekte den Gesamtaspekt jener Ethik bieten könnten – ein Ziel, auf das hin wissenschaftliche Ethik immer unterwegs bleibt.

Das Verdienst personalistischer Philosophie, d. h. der Interpretation der Wirklichkeit vom Menschen her auf den Menschen hin als Person und Co-Person oder in seiner „Intersubjektivität" ist ein echtes Anliegen auch der Arbeit von E. Dabei geht er kritisch vor, indem er personalistische Überspannungen etwa bei F. Ebner, F. Rosenzweig, M. Buber und vor allem E. Grisebach klar herausstellt, sich selbst aber vor allem an G. Marcel anlehnt.

Der vor allem von Aristoteles begründeten „egologischen" Ethik stellt E. die „dialogische" gegenüber. Sitte, Sittlichkeit, Gewissen, Gutsein, Freiheit usw., alles das gründet nach ihm in der Intersubjektivität. U. E. handelt es sich aber bei aller Berechtigung des Grundanliegens um eine Übertreibung, um Intersubjektivismus, wie wir es nennen möchten. Uns will scheinen, daß E. mehr die Genese sittlichen Bewußtseins beim einzelnen Menschen beschreibt, als daß er wirklich zu einer Ontologie des *esse* als Grundlage des sittlichen *agere* durchdringt. E. vergißt u. E. die Tatsache, daß der Mensch „ellipsoid" verfaßt ist (z. B. Leib und Seele, Individuum und Gemeinschaft, Freiheit und Bindung, Diesseits und Jenseits usw.) und daher weder allein vom Ego noch allein vom Du-Wir her verstanden werden kann. Wir halten es ontologisch (wenn auch nicht gnoseologisch-genetisch) für falsch, den Menschen als Ausgliederung der Intersubjektivität zu sehen. Wird hier nicht der Irrtum O. Spanns im Raum personalistischer Betrachtung aktualisiert?

Nach dem I. Kapitel: „Ausgangspositionen und Anliegen der dialogischen Ethik" (1.25) behandelt das II. Kapitel: „Ethische Perspektiven und Anregungen bei prominenten dialogischen Denkern" (27–146): „Ethische Probleme bei Ferdinand Ebner" (29–56); „Begriff und Anliegen der Metaethik von Franz Rosenzweig" (57–78); „Fragen der Sittlichkeit bei Martin Buber" (79–95); „Die kritische Ethik Eberhard Grisebachs (96–112); „Gabriel Marcel als Künder eines dialogischen Ethos" (113–146). Das III. Kapitel behandelt: „Ethische Prinzipien im Lichte des dialogischen Denkens".

Zahllos sind die Aussagen, zu denen man kritisch Stellung nehmen müßte. Beispiel: „Der Sachverhalt der Mitmenschlichkeit wird somit zur eigentlichen und letzten Norm des sittlichen Handelns" (20); „Menschliche Freiheit gibt es nur als Ausgliederung aus einer vorgängigen zwischenmenschlichen Verbundenheit" (156); „Das Absolute (sc. des Sittlichen) manifestiert sich als Intersubjektivität" (161); „Das Sittliche gibt sich seinen äußeren Ausdruck zuerst in den Sitten" (163); „Das sittliche Bewußtsein gewinnt deshalb sich selbst und zugleich sein Urmaß im Ereignis der Zwischenmenschlichkeit" (173); „Sinn ‚ist' ursprünglich nur in Intersubjektivität" (187); „Gerechtigkeit ist abkünftiger und defizienter Modus der Liebe" (206); „In der dialogischen Ethik, der es überwiegend um das praktische Verhalten in der Gegenwärtigkeit geht, (spielt) das Problem der Werthierarchie keine erstrangige Rolle" (209). Diese Beispiele weisen in die Denkrichtung von E., der wir so nicht folgen könnten, obgleich wir gerade die konsequente Durchhaltung seiner (u. E. so nicht haltbaren) Grundposition hervorheben möchten. Völlig verkehrt erscheint uns was S. 18 über „die wissenschaftliche Ethik" und demgegenüber(!) über „eine philosophische Ethik" gesagt wird.

Bochum Gustav Ermecke

Merkert, Rainald – **Klaßen,** Theodor F.: **Didaktik für praktische Theologen.** Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (Unterweisen und Verkünden 10) 1970. 144 S. kart. DM 9.80

Heinemann, Horst – **Stachel,** Günter – **Vierzig,** Siegfried: **Lernziele und Religionsunterricht.** Grundsätzliche Überlegungen und Modelle lernzielorientierten Unterrichts. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger 1970. 224 S. (Unterweisen und Verkünden 11); kart. DM 12.80

Beide Bücher sind jenen Bemühungen zuzuordnen, die Religionspädagogik und entsprechend Religionsunterricht durch Konfrontation mit (empirischer) Erziehungswissenschaft und Schultheorie aus einer bislang selbstgewählten Isolierung befreien wollen.

Merkert / Klaßen stellen nach einem historischen Durchblick die wichtigen didaktischen Positionen vor:

Die bildungstheoretische Didaktik (bes. W. Klafki), das Modell J. Derbolavs (das man gewöhnlich der bildungstheoretisch orientierten Didaktik zurechnet), die lern- bzw. unterrichtstheoretische Didaktik (‚Berliner Schule') und schließlich das informationstheoretische bzw. kybernetische Konzept. Ein von bildungstheoretischer Didaktik her entworfener ‚Religionspädagogischer Ausblick' schließt die Darlegungen ab.

Der Wert dieses Buches liegt darin, daß – im Gegensatz zu anderen Darstellungen didaktischer Theorien – didaktische Positionen ständig religionspädagogischen gegenübergestellt werden. So werden jene nicht nur anhand des religionspädagogischen Feldes exemplifiziert, sondern zugleich die Folgen didaktischer Abstinenz für diese aufgedeckt.

Die wichtigsten scheinen mir nennenswert: Entweder ignoriert man Pädagogik oder man zieht eine „Außenseiterpädagogik" heran (Prototyp für letzteres: H. Halbfas, vgl. dazu auch die leider kaum beachtete Studie der Verfasser: Religionspädagogik und Didaktik, Münsterische Beiträge zu pädag. Zeitfragen Heft 18, Münster 1968); entsprechend treten pädagogische Überlegungen nach dem Modell ‚normativer Pädagogik bzw. Didaktik' auf, d. h. einer solchen, die aus ‚Sinn-Normen' didaktische

‚Sachnormen' deduziert (nach H. Bokelmann), mithin die Sachgesetzlichkeiten des didaktischen Feldes ignoriert (z. B.: Identifizierung von Didaktik und Methodik, entsprechend isolierte Behandlung von Methodenfragen, vgl. Formalstufen, anstatt die Zweckmäßigkeit von Methoden von ihrer Konvergenz mit den Zielen, Themen und Voraussetzungen des Unterrichts her zu eruieren); nicht zuletzt werden auf diese Weise gängige religionspädagogische Diskussionen als Scheingefechte aufgedeckt (prototypisch: ‚Religionsunterricht – Verkündigung o d e r Information'; als ob Verkündigung nicht informieren dürfe und Information existenz- wie zeitlos-objektiv sei!); schließlich wird dem Religionspädagogen die Angst davor genommen, Religionsunterricht auf der Unterrichtsebene anzusiedeln ('Religionsunterricht will nicht nur Wissensvermittlung sein, sondern Existenzvollzug ermöglichen'; als ob andere Fächer bloß ‚Wissensvermittlung' intendierten!).

Man muß den Verfassern zustimmen, wenn sie sagen, die Religionspädagogik qua p ä d a g o g i s c h e Disziplin denke „zu wenig an das Kind", weil sie es nur „als den Adressaten ihrer Bemühungen im Blick hat" (sprich: als Objekt betrachtet), „das pädagogische Wohl des Kindes und die diesem Wohl korrespondierende pädagogische Verantwortung des Erziehers" aber kaum beachtet (140); in der Tat: was nützt es, wenn man schlechthin kirchlich sozialisierte Schüler voraussetzt und entsprechend die Schüler in Positionen drängt, denen sie nicht gewachsen sind bzw. in denen sie sich nicht wohl fühlen können (und dürfen), wenn anders Glaube Entscheidung und Weg zur Freiheit ist? ‚Verkündigung' kann in solchem Kontext nur als Zwangsveranstaltung erscheinen, der man sich so bald als möglich entzieht, jedenfalls nicht als Hilfe zum Leben.

Wenngleich Merkert/Klaßen historisch sehr weit ausholen und nur einen knappen ‚Religionspädagogischen Ausblick' zeigen, so bieten sie nicht nur eine gut lesbare und doch anspruchsvolle Einführung in heutige didaktische Reflexion, sondern auch eine Konfrontation mit der Reflexionsebene heute gängiger Religionspädagogik, die theologische Ängste vor einer ‚Pädagogisierung' von Religionspädagogik und Religionsunterricht abbaut. Daß der ‚Religionspädagogische Ausblick' von bildungstheoretisch orientierter Didaktik her erfolgt, kennzeichnet den Standort der Verfasser, fällt aber dann nicht ins Gewicht, wenn man beachtet, daß die verschiedenen didaktischen Konzeptionen nicht als Alternativen gedeutet werden dürfen (vgl. dazu K. E. Nipkow, Allgemeindidaktische Theorien der Gegenwart, in: Zeitschrift für Pädagogik 14 [1968] 335–365), und weiter, wenn man der Aufforderung der Autoren folgt, didaktische Positionen kritisch (= unter Beachtung ihrer Voraussetzungen und Implikationen) in Religionspädagogik einzubringen.

H e i n e m a n n / S t a c h e l / V i e r z i g nehmen die genannten Fragestellungen entschieden auf und versuchen sie zu konkretisieren; dabei sind sich die Autoren der Grenzen bewußt, die ein solches Unternehmen zu Beginn einer pädagogisch-didaktischen Orientierung der Religionspädagogik notgedrungen hat. Innerhalb solcher Grenzziehung muß dann auch die nachfolgende Kritik gewürdigt werden: sie versucht die Grenzen sichtbar zu machen, um so der Weiterarbeit zu dienen.

Die Analyse der Lehrpläne für den Religionsunterricht beider Konfessionen hat schon erbracht, daß wenig Kontakt zu den Bemühungen anderer Fächer, zuletzt zu den Möglichkeiten von Schule besteht, vor allem, weil wenig Sinn für (schulische) Realisierungsmöglichkeiten, also Empirie überhaupt, entwickelt wurde (vgl. H. Schultze, Religion im Unterricht. Weinheim usw.: Verlag J. Beltz 1970). Die Ergebnisse fordern, eine umfassende Revision der Lehrpläne (= Curricula) dergestalt zu initiieren, daß Lernzielen Themen und Verfahren auf dem Boden der Voraussetzungen schulischen Unterrichts so zugeordnet werden, daß eine Überprüfung der Lerneffekte möglich wird (= Curriculumforschung). Schulpädagogische Orientierung von Religionspädagogik bzw. Religionsunterricht bedeutet heute mithin vor allem, curriculare Intentionen und Ergebnisse religionspädagogisch fruchtbar zu machen. Das ist der Ort des Bandes von Heinemann/Stachel/Vierzig, der „die Anfänge der intensiv in Gang kommenden ‚Lehrplan-Forschung' belegen" will (7).

S. Vierzig stellt Überlegungen „Zur Theorie der ‚religiösen Bildung'" an, G. Stachel solche zu „Lernziele und Religionsunterricht"; S. Vierzig und E. Kreis versuchen eine Systematisierung der „Lernziele des Religionsunterrichts", H. Heinemann will ein wichtiges Lernziel („Fähigkeit zu sachgemäßem Umgang mit der Tradition") begründen, H. Junker, U. Heinemann, H. Heinemann und F. Grenz/S. Vierzig schließlich exemplifizieren die unterrichtlichen Konsequenzen anhand entsprechender ‚Unterrichtsmodelle' von der Primarstufe bis zur Sekundarstufe II.

Den Beitrag von G. S t a c h e l betrachtet man am besten gesondert von den Beiträgen der anderen Autoren: G. Stachel bietet eine grundsätzliche Rezeption curricularer Fragestellungen für den (vor allem katholischen) religionspädagogischen Bereich (erstveröffentlicht, in: Kat. Blätter 95 [1970] 343–359), H. Heinemann und Mitarbeiter stellen zum ersten Mal ihre curricular inspirierten ‚Modelle' einer breiteren Öffentlichkeit vor (zuerst erschienen in der Zeitschrift des protestantischen ‚pti' = pädagogisch-theologischen Instituts Kassel, den ‚Informationen zum Religionsunterricht'; jetzt unter demselben Titel in anspruchsvollerer Aufmachung als Veröffentlichung des ‚pti' und der ‚Religionspädagogischen Arbeitsstelle Bremen' samt den dazugehörenden Materialheften ‚Religion heute' im Benziger- und Schroedelverlag), ‚Modelle', die mit denen des ‚Religionspädagogischen Instituts Loccum' (Leiter: H.-B. Kaufmann) und der Stuttgarter ‚RPF' (= ‚Religionspädagogische Projektforschung', vgl. den gleichnamigen Sammelband von K. Deßecker, G. Martin, K. Meyer zu Uptrup, Stuttgart [Calwer] bzw. München [Kösel] 1970) curriculare Bemühungen im (protestantischen) religionspädagogischen Feld demonstrieren. Dabei soll nicht vergessen werden, daß hier die Erstlingsarbeiten der ‚Kasseler' dokumentiert werden, die freilich für ihre Weiterarbeit richtungsweisend zu sein scheinen.

G. Stachel erörtert zunächst grundlegend die Bedeutung und Priorität von Lernzielbestimmungen im Kontext der Curriculumforschung (bes. die Formulierung ‚operationalisierter' = in Verhaltensaussagen formulierter Lernziele), Erörterungen, die in das Postulat münden, daß Religionspädagogik sich empirischer Erziehungswissenschaft zu öffnen habe. „Konkretisierungen" zeigen, welche Folgen zielunklarer Religionsunterricht (z. B. für Motivation, Methodik und Führungsstil) hat, daß Lernzielbestimmungen vom Endziel auszugehen haben, dem Schulziel (‚Emanzipation') eingeordnet werden, somit in Konnex zu den Zielen anderer Fächer gebracht werden müssen und nicht zuletzt auf die Voraussetzungen (der Schüler wie Lehrer) Rücksicht zu nehmen haben.

Anhand der klassischen Curriculumdeterminanten der amerikanischen Forschung (Kind, Gesellschaft, Wissenschaft) werden Möglichkeiten der Begründung von Lernzielen angedeutet und deren Vielfalt an Gen 1–3 exemplifiziert. Wiewohl die spezifischen Schwierigkeiten religionspädagogischer Erfolgskontrolle gesehen werden, so dienen sie doch nicht als Alibi, sich von Erfolgskontrolle grundsätzlich zu dispensieren. Vielmehr wird zunächst eine umfassende Unterrichtskontrolle gefordert, um die Unterrichtswirklichkeit mit der Unterrichtstheorie ‚rückzukoppeln'. Zuletzt münden diese Überlegungen in die Forderung nach institutionalisierter Lehrplan-Forschung.

In den Aufsätzen von S. Vierzig und H. Heinemann werden Voraussetzungen wie Intentionen der ‚Kasseler' sichtbar: Religionsunterricht soll von einer Theorie der Schule her begründet, mithin im Unterricht der Schule demokratisch-pluralistischer Gesellschaft situiert werden. Kirchliche Begründungen scheiden daher aus; vielmehr ist zu fragen, was Religionsunterricht in der ‚Schule für alle' zur Erreichung des Gesamt-Schulziels (wie es heute gängigerweise formuliert wird) ‚Emanzipation' beitragen könne, u. U. als unabdingbaren Beitrag leisten müsse. Von dialektischer Theologie fühlt man sich in solchen Fragen im Stich gelassen; mit anderen Religionspädagogen, die die Isolierung „Evangelischer Unterweisung" durchbrechen wollen, stützt man sich auf P. Tillichs Konzeption von Religion als Frage nach dem, ‚was unbedingt angeht', thematisiert als Frage nach der Wahrheit, nach dem Guten, nach dem Sinn und nach der Zukunft. Weil solche Fragen jeden Menschen betreffen, haben sie im Unterricht einen legitimen und notwendigen Platz, und weil in unserem Kulturkreis solche Fragen in Auseinandersetzung mit christlicher Tradition gestellt und beantwortet werden, kommt dieser die Priorität zu. Entsprechend formulieren S. Vierzig und E. Kreis das Globalziel des Religionsunterrichts: „Fähigkeit, die religiöse Frage in den jeweiligen Entscheidungs- und Konfliktsituationen zu stellen und in Auseinandersetzung mit vorgegebenen Antworten religiöser und weltanschaulicher Traditionen, vornehmlich der biblischen Botschaft, zu einer eigenen Antwort zu kommen" (61); dieses Ziel wird in drei Unterziele geteilt (‚Die Möglichkeit religiösen Fragens erkennen', ‚Religiöse Vorstellungen kritisch ordnen und befragen' und ‚Zu religiöser Welt- und Lebensdeutung fähig sein'), die wiederum sehr detailliert und differenziert aufgeschlüssel werden (vgl. 60–72).

Die Unterrichtsmodelle (H. Junker, Ordnung – Unordnung: 3. Schuljahr; U. Heinemann, Die Vorgeschichte des Lukas: 4. Schuljahr; H. Heinemann, Himmel und Hölle: 7./8. Schuljahr; F. Grenz/S. Vierzig, Religionskritik: 12./13. Schuljahr) sind im wesentlichen gleich aufgebaut: Zielsetzung, Begründung der Lernziele der Unterrichtseinheit, Integration (in das Globalziel, in den Unterricht über die Unterrichtseinheit hinaus), Unterrichtsplanung, Arbeitsmaterial. H. Heinemanns Modell ist das didaktisch ausgebauteste (variable Unterrichtsangebote = ‚verzweigtes Programm', Schlußtest zur Erfolgskontrolle).

Die Inhaltsangabe zeigt schon deutlich den Fortschritt gegenüber einer Religionspädagogik, die Merkert/Klaßen kritisieren. Die Gefahr der Kanonisierung der Frageebene solch neuer Versuche verlangt aber, daß sie mit kritischen Fragen konfrontiert werden.

Die Betrachtung des Lernzielkatalogs der Kasseler wirft zunächst folgende Fragen auf: 1) Kraft welcher Kriterien wurden die Lernziele gesammelt? 2) Wer entscheidet darüber kraft welcher Legitimation? 3) In welchem Zusammenhang stehen sie zum Zielkatalog anderer Fächer?

Zur ersten Frage: Die fachwissenschaftliche Basis ist eine religionsphilosophische Position (so ordne ich Tillich in der hier vorliegenden Verwendung ein); sie wird legitimiert durch die Konvergenz mit dem Schulziel und durch ihre Bedeutung für alle Schüler, unabhängig von ihren normativen Vorentscheidungen. Nun soll nicht bestritten werden, daß das faktische Ergebnis den Realitäten weit besser entspricht als die vorhergehenden Konzeptionen des Religionsunterrichts in der Schule. Die Implikationen solcher Theoriebildung dürfen jedoch nicht übersehen werden: a) Die drei Faktoren werden als Invariable verstanden, d. h. sie bilden die fixierte Basis für Schlußfolgerungen; b) Faktisch hat die Fachwissenschaft die führende Rolle, da sie noch die konkretesten Daten bietet: das Schulziel ‚Emanzipation' ist ja so vage (und übrigens ein negativer Begriff; welche positiven Setzungen enthält er bzw. soll er enthalten?), daß es sehr unterschiedlich konkretisierbar ist (wovon emanzipiert man sich, von Religion, autoritären Strukturen, Tradition, Theologie, Kirche...?), und die Schüler werden über die transzendental-anthropologische Reflexion der Fachwissenschaft hinaus (= die Sinnfrage ist für jeden Menschen Bedingung der Möglichkeit seines Menschseins) nicht in Rechnung gestellt (daran ändert auch nichts, daß diese Sinnfrage vornehmlich von christlicher Tradition her gestellt werden soll). c) Wissenschaftstheoretisch ergibt sich so das Bild einer ‚normativen' Didaktik, die aus obersten (Sinn-)Zielen Teilziele wie Unterrichtsmöglichkeiten deduziert (= so wie das in traditioneller katholischer wie protestantischer Pädagogik in der Regel praktiziert wurde). d) Umgekehrt wird bei solchem Vorgehen vergessen, daß das, was heutige Schule will (Schulziel), wesentlich Produkt eines gesellschaftlichen und ständig revidierbaren wie revisionsbedürftigen Entscheidungsprozesses ist, an dem die relevanten Gruppen (wozu auch die Kirche gehört) teilnehmen sollen, ein Prozeß, der gerade auch auf der Ebene der Zielkonkretisierung erfolgen muß, wenn er nicht für Praxis bedeutungslos sein will; damit ist zugleich gesagt, daß vage Zielbestimmungen alle möglichen Deduktionen erlauben, d. h. zu viele nicht offengelegte Entscheidungen implizieren; weiter wird vergessen, daß zumindest die Gefahr besteht, nicht passende fachwissenschaftliche Positionen religionspädagogisch zu neutralisieren (das plurale Spektrum von Theologie schrumpft zu einem religionsphilosophisch interpretierten Tillich), eine Entscheidung, die dem Religionspädagogen qua Fachwissenschaftler nicht zusteht. In summa: Die vielfältigen Faktoren des didaktischen Feldes werden nicht sorgfältig genug eruiert und dann in ihrer Komplexität bedacht; die Folgen sind vorschnelle Deduktionen, die die Sachgesetzlichkeiten dieses Feldes zu wenig (oder gar nicht) in Rechnung stellen.

So ist H. Heinemann der Meinung, im Religionsunterricht könne es nur eine Differenzierung nach Leistungsgruppen geben: es ist z. B. „pädagogisch nicht begründbar,...eine Differenzierung der Ziele des Gesamt-Curriculums nach Interessen und Ideologien einzelner gesellschaftlicher Gruppen" vorzunehmen (73). Daran ist richtig: das Gesamt-Curriculum kann nur ein Globalziel haben, das einem Konsens der Gesamtgesellschaft entsprechen muß. Da die Differenzierung, sprich Konkretisierung, dieses Globalziels nicht eine Deduktion aus diesem ist, sondern nur unter Berücksichtigung der anderen Faktoren des didaktischen Feldes (Fachwissenschaften, Voraussetzungen auf seiten der Schüler bis hin zu den faktischen Möglichkeiten von Unterricht, da das schönste Ziel nichts nützt, wenn man keinen Weg zur Realisierung findet) erfolgen kann, ist Heinemanns Schlußfolgerung falsch. Konkret: Warum soll etwa ein Religionskurs der Sekundarstufe II, der sich mit kritischer Beteiligung am Gemeindeleben befaßt, 'pädagogisch nicht begründbar' sein? Warum soll er mit 'Emanzipation' nicht vereinbar sein oder dazu nichts beitragen? Vom Schulziel her ergeben sich keine Schwierigkeiten. Er ist didaktisch leicht zu begründen, wenn er auf das Vorverständnis der Schüler bezogen ist, d. h. sich auf solche Adressaten bezieht, die Sinnfragen und deren mögliche Antworten auf dem Boden christlichen Gemeindelebens stellen oder wenigstens zu stellen bereit sind; sie zwangsweise auf einer anderen hermeneutischen Ebene anzusiedeln um angeblicher Ideologie auszuweichen bedeutete gerade, die Sinnfrage ‚fachwissenschaftlich' wie didaktisch nicht ernstzunehmen: Sinnfragen sind einmal hermeneutisch nur auf dem Boden des jeweiligen Vorverständnisses, das ein Mensch mitbringt, angehbar (dieses Vorverständnis muß freilich reflektiert werden), zum andern wird sich ein Adressat nur dann diesen Fragen stellen, wenn er auf der Ebene angesprochen wird, wo sich ihm solche Fragen stellen (oder in seinem Gesichtskreis liegen). Eine andere Frage ist freilich, ob man solche Adressaten (und auch entsprechend Lehrer) in heutiger Schule in genügender Zahl zu finden glaubt. Aber diese Frage muß empirisch beantwortet (nicht apriorisch vorentschieden) werden, um das Urteil zu rechtfertigen: ‚zur Zeit(!) pädagogisch nicht begründbar'. So läßt sich G. Stachels Forderung hören, im Religionsunterricht weitestgehend zu differenzieren, aber gerade „nicht nach Fachleistungs-Gesichtspunkten" (32f).

Zur zweiten Frage: Wiewohl schon angeschnitten, soll sie noch eigens thematisiert werden, da sie ein (auch bei G. Stachel kaum behandeltes) curriculares Grundproblem betrifft: Entscheidungen über Lernziele sollen gewiß wissenschaftlich möglichst fundiert begründet werden, sie sind aber zuletzt Willensäußerungen, die nicht total wissenschaftlich gedeckt sein können; in einer demokratischen Gesellschaft sind sie daher weder Aufgabe der Schulverwaltung bzw. Kirchenleitung (altes Verfahren) noch von ‚Experten' (neues Verfahren?), vielmehr sind möglichst alle relevanten Gruppen daran zu beteiligen (Schulverwaltung, Kirchenleitung, Eltern, Lehrer, Schüler, Fachwissenschaftler, Fachdidaktiker...). Dabei ist freilich die Frage, wer hier in welcher Form entscheiden dürfe/solle, ein eigenes Problem.

Zur dritten Frage: Da Curriculumforschung gerade nicht vom etablierten Fächerkanon, sondern von Lernzielen ausgehen und diese dann (auch an neuen Fächern/Inhalten) konkretisieren will, sind isolierte Lernzielbestimmungen eines Faches – wiewohl das im Augenblick leichter Realisierbare und so zunächst Zweckmäßige – problematisch: Das Fachcurriculum beinhaltet eine Fülle fächerübergreifender Ziele (z. B. die vielen Forderungen, einen Sachverhalt zu ‚verbalisieren' oder gar ‚Die Fähigkeit zu dialektischem Denken und zur Erarbeitung eines eigenen Standpunktes', so S. 62 usw.), die es qua Fach gar nicht erreichen kann (vor allem, wenn etwa ein entsprechender naturwissenschaftlicher Unterricht – um beim Beispiel zu bleiben – dem Schüler einliniges Denken beibringt!). Angesichts der noch bestehenden konventionellen Fächeraufteilung sollte man wenigstens auf die Intentionen anderer Fächer blicken und „Zusammengehöriges miteinander" anstreben (G. Stachel 36). Eine bloße Abstimmung mit einem Global-Schulziel nützt wenig; die Konkretisierungen sind hier mindestens ebenso wichtig. Hochziel muß daher sein, Lernziele zusammen mit den anderen Fächern aufzustellen, d. h. Curriculum-Entwicklung im Religionsunterricht in gesamtcurriculare Arbeit zu integrieren. Rückblick: Es herrscht hier, vorsichtig formuliert, wenigstens die Tendenz, Lernzielbestimmungen deduktiv, nach Art ‚normativer' Didaktik (dazu das oben zu Merkert/Klaßen Gesagte) vorzunehmen. Was lehr- und lernbar ist, muß aber unter Beachtung des komplexen Faktorengefüges des didaktischen Feldes entschieden werden; erfaßt man zu wenige Faktoren und/oder erklärt sie vorschnell zu Invariablen, dann erhält man wohl leichtere, deshalb aber noch nicht richtige Lösungen. Vor allem gibt man dann Antworten, die nur scheinbar durch die vorgelegten Reflexionen gedeckt sind, de facto aber aus verborgenen Quellen fließen: Wie rechtfertigt sich z. B. das Ziel ‚mit theologischen Begriffen sachgemäß umgehen' (vgl. Nr. 2, S. 115 und die Transfererwartung S. 117), ein theologisches Maximalprogramm also, vom genannten Globalziel her? Antwort: Weil ein Theologe die Zielbestimmung durchführt und trotz Religionsphilosophie halt doch seine Sache unterbringen will?! Deduktives Vorgehen ist freilich dort, wo es um rasche praktikable Ergebnisse geht, in gewissen Grenzen das zunächst Vertretbare und Mögliche (vgl. mit Recht Stachel 42). Es hat aber nur heuristischen Wert, muß mithin überwunden werden.

Die weiteren darin enthaltenen Fragen zur Lernzielbestimmung sollen zusammen mit anderen anhand der vorgelegten Ziele und Modelle exemplifiziert und thematisiert werden.

1) Die Unterrichtseinheiten werden ‚Modelle' genannt; wie der Untertitel des Bandes sagt, sollen es ‚Modelle lernzielorientierten Unterrichts' sein. Diese Angabe ist zu karg: es sollte genauer angegeben werden, welche Kriterien das Modell erfüllen, mithin wofür es als Modell stehen soll (sonst wird ‚Modell' leicht zur Leerformel, vgl. die jetzt üblich werdende Etikettierung aller möglichen Unterrichtsentwürfe als ‚Modelle').

a) Soll der Lehrer im lernzielorientierten Unterrichten trainiert werden?
b) Sollen Unterrichtseinheiten erprobt, d. h. eine Rückmeldung an das Planungsteam zur evtl. Verbesserung bezielt werden?
c) Soll der Lehrer von der Effizienz lernzielorientierten Unterrichts überzeugt werden?

Faktisch erfüllen die Modelle noch keine dieser möglichen Funktionen überzeugend, sonst müßten schon die Angaben zur Durchführung der Stunden konkreter sein: vgl. „(Informationen über den Evangelisten wurden immer wieder in den Unterricht eingestreut)" (U. Heinemann 106); ich frage: wo und welche?! Oder: „Erkennen von Ordnungen. Woher kommen die Ordnungen? Menschliche Definitionen. Ordnungen können falsch und richtig definiert sein" (H. Junker 88); das sind ebensoviele Rätsel, die der Lehrer irgendwie lösen muß, ehe er vor seine Klasse tritt. So muß man vermuten, daß diese ‚Modelle' ihre Intention nicht erreichen: Der Lehrer benützt sie wie die alten Methodenratschläge, d. h. als Vorschläge eines didaktischen Meisters, die dann sehr schnell wieder ad acta gelegt werden, wenn ‚es' – aus welchen Gründen auch immer – ‚nicht geht' (= nicht imitierbar ist); er erhält keine transparenten Kriterien zur Reflexion seiner Praxis.

2) Die Modelle vernachlässigen die Frage nach dem Inhalt/Thema. Sie bieten eine nur sehr allgemeine „Begründung der Stoffauswahl" (bei Junker fehlt sie ganz; U. Heinemann bietet ausführlichere Überlegungen). H. Heinemann begründet das einmal: Sein Modell sei so angelegt, „daß die Intentionen durch die ausführliche Zieldiskussion offengelegt" würden; weiter: „Daher erübrigt sich eine zusätzliche Reflexion über die gewählten Inhalte, zumal diese Reflexion immer in Gefahr steht, keine Entsprechung im geplanten Unterrichtsmodell zu haben"(159). Damit wird ein wichtiges didaktisches Postulat ignoriert: Ziele und Inhalte (um im Rahmen dieser Fragestellung zu bleiben) lassen sich nur wechselseitig bestimmen; Ziele ohne Inhalte gibt es ja nicht; bleiben letztere unerörtert, dann werden nicht bloß Inhalte erschlichen, sondern es wird auch ihre Beziehung zu den Zielen und anderen Unterrichtsfaktoren nicht sichtbar, abgesehen davon, daß zu jeder guten Stundenvorbereitung eine solide Erörterung der Thematik schon immer gehört hat (wie soll der Lehrer sonst wissen, was er vermitteln soll?). Wie will man ein Ziel begründen, wenn man es nicht wenigstens auf Inhalte bezieht?! Zudem: Inhalte sind ja nicht gleichgewichtig, somit beliebig austauschbar.

Am Modell H. Junkers seien die Folgen exemplifiziert: Die Inhaltsproblematik von ‚Ordnung – Unordnung' wird nicht erörtert; man muß die Sicht des Verfassers aus den lapidaren Bemerkungen zum Stundenverlauf erschließen (vgl. das obengenannte Beispiel), sie bleibt also der Intuition des Lehrers überlassen. Oder: In der 4. Stunde soll (Kindern des 3. Schuljahres) anhand der Schöpfungsdarstellung der Priesterschrift die Geschichtlichkeit von Ordnungen demonstriert werden (90f); Fragen: inwiefern findet sich in P. ‚Geschichtlichkeit von Ordnungen', welche Ordnungen sind das, welche Verstehensvoraussetzungen erfordert dieser Inhalt im Blick auf das Ziel, mit welchem Recht weist man ihn deshalb dem 3. Schuljahr zu? Solche Fragen werden deshalb nicht gesehen, weil vom Ziel her unter grundsätzlicher Bevorzugung christlicher Inhalte (‚sachgemäßer Umgang mit Tradition') deduziert wird.

3) Schon die kaum mehr überschaubaren Einteilungen und Benennungen von Lernzielen, die G. Stachel belegt, zeigen die Schwierigkeiten bei der Formulierung von Lernzielen (vgl. dazu jetzt R. Schmitt, Religiöse Erziehung – ohne Erfolg? Zielanalyse als Voraussetzung der Erfolgskontrolle [Studien zur Erziehungswissenschaft 7]. Weinheim: J. Beltz-Verlag 1971).

a) Die Zielbestimmungen der Modelle wie des Zielkatalogs bewegen sich gewöhnlich auf sehr hohem Abstraktionsniveau, d. h. definieren die Begriffsmerkmale nicht so konkret, daß man weiß, was gemeint ist. Das mag auch daran liegen, daß die Inhaltsfrage nicht ernstgenommen wird. Dadurch wird Zielkontrolle sehr erschwert.

Vgl. Nr. 2.2.3.1, S. 65: „Am Beispiel der synoptischen Evangelien und synoptischer Einzelgeschichten die Entstehungsgeschichte neutestamentlicher Texte erarbeiten"; diese Formulierung läßt zu viele Konkretisierungs-Möglichkeiten zu: was heißt ‚erarbeiten', welche Elemente der ‚Entstehungsgeschichte' sollen das sein, welche Texte erscheinen dazu möglich, inwiefern kann und soll die Gattung ‚Evangelium' paradigmatisch für ‚die Entstehungsgeschichte neutestamentlicher Texte' sein?

b) Komplexe Ziele, d. h. solche, die in Relation zu andern weniger oder leichter zu bewältigende Verhaltensklassen betreffen, werden auch nicht versuchsweise auf ihre Implikationen hin befragt. Damit ist eine Überprüfung kaum möglich.

Vgl. Nr. 3.1.2.8., S. 69: „In Grenzsituationen Sinndeutungen durchhalten" ist ein Ziel, das sowohl im kognitiven, affektiven und psychomotorischen Bereich liegt als auch innerhalb dieser Bereiche bzw. bzgl. ihres Zusammenspiels von höchstem ‚Schwierigkeitsgrad' ist. Ist dies erkannt, dann wird fraglich, ob hier ein realistisches Ziel für Schule und Religionsunterricht vorliegt. Vergleicht man mit dem dazugehörenden Oberziel („Die Frage nach dem Sinn des individuellen Lebens reflektieren", Nr. 3.1.2, S. 68), dann bestätigt sich, daß solche Fragen nicht beachtet werden.

c) Aussagen über bezielte Dispositionen oder Haltungen (= „übergreifende Dispositionen", R. Schmitt, a.a.O. 43) werden mit solchen über Verhaltensaussagen vermengt. Da Dispositionen/Haltungen (z. B. Hilfsbereitschaft) nur anhand des Beobachtbaren, somit der Verhaltensweisen (z. B. Geld ausleihen) erschließbar und damit hypothetisch überprüfbar sind, verhindert diese Vermengung eine hinreichende Lernkontrolle.

Vgl. Nr. 3.1.1.3, S. 67: „Sich der Unausweichlichkeit des eigenen Sterbens stellen" ist eine Aussage über eine Haltung, die in entsprechende Verhaltensaussagen übersetzt werden müßte, wenn sie einigermaßen überprüfbar gemacht werden soll.

d) Die Ziele sind immer wieder so formuliert, daß sie als Anweisungen für den Lehrer (wenigstens auch) verstanden werden können. Sie sagen also (wenigstens) nicht eindeutig, was der Schüler können soll.

Vgl. Nr. 2.1.3, S. 64: „An Beispielen den Vorgang der Traditionsbildung rekapitulieren" scheint eher eine Globalumschreibung des Lehrgangs für den Lehrer zu sein; 151: „Erkennen des Lernzuwachses beim Umgang mit theologischen Begriffen mit Hilfe des Schlußtests" sagt nichts, was der Schüler gelernt haben soll.

4) Die genannten Fragen münden in die Frage nach der Klassifikation, den Einordnungskriterien von Zielen: in welchem Verhältnis stehen untergeordnete zu übergeordneten Zielen und wie ist dieses Verhältnis begründbar?

a) Sprachliche Klarheit ist die erste Vorbedingung einer einigermaßen überschaubaren Klassifikation.

Vgl. S. 66: Die übergeordneten Ziele Nr. 2.3.1. und 2.3.2 haben das Wort „kennen", die untergeordneten die Wörter „sammeln", „reflektieren", „analysieren", „vergleichen", „erkennen", „sich ein eigenes Urteil bilden"; soll „kennen" synonym mit „erkennen", „analysieren", „reflektieren", „sich ein eigenes Urteil bilden" sein? Oder: Ebd. soll man unter Nr. 2.3.1. „Beispiele der Abhängigkeit des religiösen Denkens und Verhaltens von gesellschaftlichen und politischen Einstellungen kennen", unter Nr. 2.3.2, wo offenbar die umgekehrte Perspektive thematisiert wird, soll man „Beispiele der Abhängigkeit des gesellschaftlichen Verhaltens von religiösen Vorstellungen kennen"; warum werden einmal ‚religiöses Denken und Verhalten' mit ‚gesellschaftlichen und politischen Einstellungen', das andere Mal nur ‚gesellschaftliches Verhalten' mit ‚religiösen Vorstellungen' parallelisiert? Hat letzteres einen anderen (weniger anspruchsvollen) Sinn? Was und inwiefern ist es anders? Die Unterziele lassen jedenfalls nichts davon erkennen.

b) Die logische Beziehung der Ziele zueinander sollte überprüft werden: untergeordnete Ziele dürfen nicht zugleich als übergeordnete auftreten.

Vgl. Nr. 2.4.4, S. 67: „Mit den wichtigsten theologischen Begriffen (Gott, Geist, Sünde, Rechtfertigung usw.) sachgemäß umgehen" ist einmal schlicht das Globalziel des theologischen Hochschulstudiums, zum andern liegt es wenigstens auf der Ebene des übergeordneten Ziels „Religiöse Vorstellungen kritisch ordnen und befragen" (Nr. 2, S. 64).

c) Wenigstens die bekannten, einfacheren psychologischen Gesetzmäßigkeiten sollten beachtet werden: einfachere Ziele sollten nicht auf komplexere folgen.

Vgl. etwa das Unterziel „Verschiedene Auffassungen zum selben Problem bis in die Konsequenzen hinein geistig nachvollziehen und miteinander vergleichen" (Nr. 1.2.1.1, S. 62) mit dem folgenden „Anhand von Texten und anderen Materialien Alternativen erkennen und vergleichen" (Nr. 1.2.1.2, S. 63): wer das erste Ziel erreicht, bewältigt das zweite (und viele andern!) mit dem kleinen Finger (= lernt nicht Neues). Oder: im Modell H. Junkers intendiert schon die zweite Stunde die schwierigste Frage, die nach der „Stimmigkeit" von Ordnungen (vgl. 88f; weitere Beispiele finden sich, wenn man die schon genannten unter diesem Aspekt betrachtet).

Bei all diesen Überlegungen darf freilich nicht übersehen werden, daß die Modelle, aufs Ganze gesehen, nur Exempla für kognitive Lernziele bieten, somit auch unter den zuletzt genannten Gesichtspunkten weniger korrekturbedürftig sind, wenn man davon absieht, daß kognitive Ziele wohl immer auch affektive implizieren (wen nichts heiß macht, der will auch nichts wissen).

5) Die genannten Fragen kehren in folgenden Sachverhalten wieder: a) Das einzige Modell, das eine Erfolgskontrollmöglichkeit anbietet, schlägt einen ‚Schlußtest' vor, dessen Beziehung zur anspruchsvollen Zielsetzung (vgl. 115f) kaum erkennbar ist, schon daran sichtbar, daß er sachlich und nahezu wörtlich mit dem ‚Meinungstest' zu Beginn der Unterrichtseinheit identisch ist (vgl. 121–123 mit 154–156). Sieht man einmal von den Problemen der Erstellung informeller Tests ab (hier: wem auf die Fragen 1 und 2 nichts einfällt, der kann sich mögliche Antworten aus den folgenden Angeboten/Aufgaben heraussuchen): diese Identität verhindert, daß der Effekt des dazwischenliegenden Unterrichtsprozesses über Verbalismen und Wissensdaten hinaus kontrolliert wird, wenn anders dieser eine neue, differenziertere Sicht vermittelt

hat. Vgl. etwa: Wenn der Schüler zu Beginn der Unterrichtseinheit ankreuzen soll, ob die Meinung, in der Hölle würden böse Menschen nach dem Tode bestraft, „bestimmt" oder „vielleicht richtig" bzw. „vielleicht" oder „bestimmt falsch" sei, was wird er dann nach der Unterrichtseinheit – mit denselben Fragen konfrontiert – ankreuzen?! Diese Kontrolle insinuiert eher ein verbales Eingehen auf die (jetzt bekannte) Ebene des Lehrers, überprüft jedenfalls nicht ‚sachgemäßen Umgang mit den theologischen Begriffen Himmel und Hölle' (vgl. 115).

b) Die Position III. der Modelle („Integration") hat einen schwer bestimmbaren Sinn: Wenn unter I. („Zielsetzung") schon Globalziel, Lernziel des Modells samt den Einzelzielen genannt werden und unter II. („Begründung der Lernziele der Einheit") die genannten Ziele in Konnex gebracht werden sollen, wozu braucht man dann noch Reflexionen über die ‚Integration' in das ‚Globalziel' und in den ‚Unterricht', also offenbar Überlegungen zur Einordnung in das größere Ganze? Die Integration in das Globalziel kann nur eine Doppelung der Bemühungen sein, wenn die Position II. (Begründung der Lernziele der Einheit) einigermaßen ernst gemeint ist: kann man Global – und Zwischenziele isoliert begründen? Die ‚Integration in den Unterricht' ist zu vage (welcher Unterricht? Der der Schule überhaupt, also andere Fächer, welche? Oder der Religionsunterricht, d. h. die fachbedingten spezifischen Lernvoraussetzungen . . .?! Die lapidaren Bemerkungen zur Sache lassen, sieht man alle Modelle zusammen, an alles das denken!); daher ist sie nicht ortbar, somit wenig zweckmäßig. Zweckmäßiger ist eine grundlegende Besinnung auf die Lernvoraussetzungen, ihre Beziehung zu den Zielen, die wiederum auf ihre Binnen-Beziehungen hin bedacht werden müssen (Globalziel, Zwischenziel, fächerübergreifende Ziele).

c) Die (gewöhnlich unter I. 4 rubrizierte) Position „Transfererwartung" ist wenig hilfreich. Vgl. 117: „Es wird erwartet, daß Elemente dieses sachgemäßen Umganges (sc. mit den theologischen Begriffen ‚Himmel und Hölle') auf den Umgang mit anderen theologischen Begriffen übertragen werden"; welche Elemente? auf welche andere Begriffe? Fähigkeit zu Transfer darf nicht einfach erwartet, sie muß gelernt werden! Erst dann kann auch überprüft werden, ob „unter spezifischen Voraussetzungen gelernte Inhalte und Fertigkeiten in produktiver Weise auf neuartige Situationen und Probleme erfolgreich übertragen" werden (H. Skowronek, in: H. Roth, Begabung und Lernen. Stuttgart 1969, 494). Zielbestimmung wie Durchführung der Unterrichtseinheit läßt aber nicht erkennen, welcher Transfer erreicht werden soll.

Diese ausführliche Kritik will nur die hier vorliegenden curricularen Intentionen orten und mit neuen Fragestellungen konfrontieren. Nur wer die schwierige Materie nicht würdigt, wird den Autoren die Dankbarkeit dafür versagen, daß sie die entsprechenden schulpädagogischen Impulse innerhalb des zunächst Möglichen beherzt aufgegriffen und so neue Wege initiiert haben.

Baienfurt Eugen Paul

Nastainczyk, Wolfgang: **Formalkatechetik – Maßgaben und Maßnahmen der Glaubenserziehung.** Freiburg: Seelsorge Verlag 1969. 208 S. Lw. DM 19.80

Das Ziel, das sich Verf. der Formalkatechetik gesteckt hat, umschreibt er in seinem Vorwort wie folgt: „So stellt sich heute gebieterischer denn je die Frage nach einer Theologie der Praxis des heilsmittlerischen christlichen Lebens und kirchlichen Dienstes. Einem wichtigen Teilbereich solcher gläubigen Reflexion haben sich die folgenden Ausführungen verschrieben" (8). Die Formalkatechetik ist also ein praktisches Buch, das Weghilfe für den Glaubenserzieher sein will und auch ist.

Als Einstieg und Orientierungshilfe gibt Verf. eine knappe Bestimmung des Standorts der Formalkatechetik innerhalb der Praktischen Theologie (9–22). Dabei wird nicht nur deutlich, daß Katechetik ein Teilbereich der Praktischen Theologie ist, sondern es wird auch gleichzeitig der theologische Standort der Katechetik herausgearbeitet. Dies dient sehr dem Selbstverständnis dessen, was Katechetik, deren Materialobjekt die christliche Glaubenserziehung ist (17), will. Der hohe Anspruch des Buches zeigt sich darin, daß es aufzeigen will, welcher Maßnahmen sich der Glaubenserzieher bedienen kann, um die Spannung zwischen der vorgefundenen Ausgangslage und dem erhofften Sollzustand im Glaubensleben seiner educandi zu überwinden.

Folgerichtig verfolgt Verf. zunächst einmal die Frage nach der Erzieherpersönlichkeit. Sehr informativ sind die Typologien, die hierzu gegeben werden. Die Meinungen Kerschensteiners, Sprangers, Caselmanns u. a. werden hierzu referiert, um herauszufinden, ob die Autoren eine Nomenklatur heute gültigen erzieherischen Verhaltens erstellen (35).

Nach den Reflexionen über Lehrertypen wendet sich Verf. den Schülern zu; denn um zu einer zeitgerechten Katechese zu gelangen, muß man bei der Glaubenslage heutiger Menschen ansetzen. Ausführlich geht der Verf. auf die Gegenwartslage junger Menschen ein. Er stellt fest, daß „ein Evangelium mit sozialen Dimensionen und politischen Auswirkungen für den heutigen Schüler grundsätzlich beachtlich, vielleicht gar glaubwürdig ist" (48), daß der Schüler den Glauben, der ihm vorgelebt und angeboten wird, befragt, ob er sich als lebensmächtig und lebensbedeutsam ausweisen kann. Ein domestiziertes und privatisiertes Christentum hat deshalb wenig Chancen. „Glaube, der nicht handgreiflich wird, der nicht zur gemeinsamen Tat inspiriert und führt, wirkt auf diesen Menschen nicht anziehend" (48).

Die Analyse zur Fragehaltung des heutigen Jugendlichen erscheint vor allem deshalb wertvoll, da sie mit modernen Texten illustriert wird.

Entgegen dem immer stärker werdenden Trend innerhalb der Religionspädagogik hebt Verf. hervor, daß sich Katechese auch heute von einem Prinzip leiten lassen muß, „das in Korrelation zu dem der Integration steht. Glaubenserziehung muß Glauben deutlich realisieren wollen" (61). Glaube muß in aller Glaubenserziehung als das kenntlich sein, was er objektiv ist: „eine lebenswichtige und lebensmächtige Sache" (61). Will Katechese aktivieren, muß sie so zur Sprache gebracht werden, daß der Jugendliche von heute sich davon ernst genommen fühlt. Mit Recht warnt Verf. vor dem Katecheten, der einem Methodenmonismus huldigt.

Die Grundvoraussetzung für den Katecheten ist, daß er „an seine Sendung glaubt und sie bejaht" (78).

Verf. nimmt auch zu dem wichtigen Thema der Nachbereitung der Katechese Stellung (100). Besonders hilfreich hierfür ist der S. 102 abgedruckte Protokollbogen für Hospitationen. Weiter wird in zehn Punkten ein genauer Plan zur Nachbereitung von Stunden angegeben.

Im vierten großen Abschnitt wird von Maßnahmen der Glaubenserziehung gesprochen. Hervorhebung verdient, was unter „Anregungen zur ‚Innerung'" gesagt wird. Verf. betont hier, daß sich Katechese noch weniger als jeder andere Unterricht damit begnügt, nur die unmittelbar zugänglichen Aufbauelemente ihrer Gegenstände in Blick zu nehmen.

Das weite Feld der Unterrichtsmethoden wird von Verf. abgeleuchtet und eine Anwendung für den Religionsunterricht gesucht. Die schwierige Frage nach der Bewertung von Leistungen wird behandelt. Das Resumee: es muß ein wissenschaftlich, methodisch und didaktisch einwandfreier Unterricht angestrebt werden. Verf. sagt S. 160: „Die Notwendigkeit und Bereitschaft, katechetische Leistungen zu benoten, sollte bei jeder Gelegenheit als unumgängliche, aber höchst unliebsame Maßnahme dargestellt werden. Ziel dieser Bemühungen muß es sein, der qualitativen Besonderheit des Religionsunterrichts unter den Schulfächern auch durch eine ‚eigensinnige' Benotung Ausdruck verleihen zu dürfen, ohne seine Rechtsstellung und sein Ansehen zu gefährden. Ist das erreicht, könnte die Teilnahme am Religionsunterricht etwa mit Hilfe folgender Skala qualifiziert werden: Teilgenommen, mit Interesse teilgenommen, mit großem Interesse teilgenommen. Diese ureigenen Bestrebungen der Schulkatechese kommen offensichtlich Tendenzen der Schulpädagogik überhaupt entgegen, die die formelhafte Benotung von Schulleistungen abschaffen oder doch durch Gutachten ergänzt haben möchte" (161).

Als Kern der Formalkatechetik und immer wiederkehrendes Anliegen des Verf. kann man folgendes herausstellen: „An alle Arten von Katechese ist eindringlich die ‚Forderung nach der Forderung' zu stellen (Halbfas). Es darf nicht üblich, sondern muß abgebaut werden, was heute weit verbreitet ist: daß der Katechet aus eigener Unsicherheit oder falscher Rücksichtnahme auf andere verschweigt, daß die Frohbotschaft Konsequenzen für das Verhalten hat" (181).

Die Formalkatechetik ist sehr gut geeignet, allen mit dem Religionsunterricht befaßten Lehrern Impulse für ihre Arbeit zu geben. Sie ist weiterhin geeignet, zu einer Überprüfung und Bestandsaufnahme zu führen. Somit leistet sie ihren Beitrag zu einer Neuorientierung des Religionsunterrichts. Verf. zeigt, wie der Katechet zur Mündigkeit im christlichen Glauben „erziehen" kann. Dabei wird die gesamte Thematik der Katechese angesprochen. Das Buch ist für jeden Religionslehrer empfehlenswert.

Von der Ortsbestimmung der Katechetik über Maßgaben der Glaubenserziehung zu den Voraussetzungen der Glaubenserziezung führt Verf. zu den Maßnahmen der Glaubenserziehung. Man muß Verf. dankbar sein, ein so breites Thema behandelt zu haben. Das Buch baut auf, vermittelt Aspekte, regt an zum Weiterdenken. Erwähnt werden sollten auch die sehr guten Literaturhinweise.

Münster Klaus Wittstadt

L'apostolat des laïcs. Décret „Apostolicam actuositatem". Texte latin, traduction française par Mgr. Streiff. Commentaires par A. Glorieux, R. Goldie, Y. Congar, H.-R. Weber, G. Hasenhüttl, J. Grootaers, M.-J. Beccaria, P. Toulat, et H. Küng, sous la direction de Y. Congar. Paris: Les Éditions Du Cerf 1970. 312 S. (Unam Sanctam 75) kart. F 32.–

Im Dekret „Apostolicam actuositatem" des 2. Vaticanum hat sich zum erstenmal ein ökumenisches Konzil in einem eigenen Dekret mit dem Apostolat der Laien befaßt. Der angezeigte, von Y. Congar herausgegebene Sammelband weist auf die Dringlichkeit des Themas hin für Theologie und Kirche und dürfte als sympto-

matisches Zeichen dafür gelten, daß mit einem vom Konzil verabschiedeten Text im besten Falle ein Bewußtsein für bestimmte Probleme geweckt ist, keineswegs aber die anstehenden Fragen gelöst sind.

Nach einem Vorwort von Y. Congar präsentiert der erste Teil des Buches („Le décret") den lateinischen Text des Dekrets und parallel dazu eine französische Übersetzung von Mgr. Streiff (19–90). A. Glorieux erläutert dann (91–139) den dornenvollen Weg des Textes von der ersten Anregung des Themas durch Dell'Aqua bis zur endgültigen Verabschiedung auf dem Vaticanum II am 18. 11. 1965. Der Überblick gibt sich in den Details weniger informativ als die von F. Klostermann im „Lexikon für Theologie und Kirche", 2. Erg. Bd, Freiburg/Basel/Wien: Herder 1967, 585–601 gebotene Textgeschichte; er vermittelt jedoch einen guten Einblick in den an diesem Thema sich auf dem Konzil vollziehenden Prozeß einer Bewußtseinsbildung, von dem auch Aussagen in anderen Dokumenten profitiert haben (Lumen Gentium, Gaudium et Spes z. B.).

Eine Illustration zur Vielfalt und zur Vielschichtigkeit des im 4. Kap. von „Apostolicam actuositatem" angesprochenen „organisierten" Apostolats (einschließlich der verschiedenen Formen der „Katholischen Aktion") bietet R. Goldie in ihrem Überblick über Organisationen und Kongresse des Laienapostolats auf den einzelnen Kontinenten (Le panorama de l'apostolat des laïcs, 140–156). Die Lage der Organisationen dürfte sich seit dem Zeitpunkt der Bestandsaufnahme (1966) kaum verändert haben, wohl aber hat eine gewisse neue, radikale Sicht der Sendung der Laien Raum gewonnen: Laienapostolat ist nicht in erster Linie ein Problem effektiver Organisationen in der Kirche, sondern eher ein fundamentales ekklesiologisches Problem, das insbesondere die Frage nach Struktur und Selbstverständnis der Kirche in ihrer Praxis aufwirft (vgl. dazu S. 140: „Demokratisierung").

Der Beitrag von Y. Congar (Apports, richesses et limites du décret, 157–190) beleuchtet die ekklesiologischen Aussagen des Dekrets, von denen her das Apostolat der Laien begründet und konzipiert wird: Apostolat „fließt" aus der christlichen Existenz; sie empfängt innerhalb der Existenz und der Sendung des Volkes Gottes im Heiligen Geiste die jeweils spezifische apostolische Ausprägung; von hier aus ist der gesamte Umfang kirchlicher Dienste neu zu bestimmen: das Verhältnis von Klerikern und Laien, von Amt und Gemeinde; die Ziele und Formen kirchlichen Dienstes überhaupt; die Beziehungen zur Ökumene, zu den Strömungen und Problemen mit weltweiter Bedeutung. Congar zeigt, wo der Text neue Perspektiven eröffnet, wo er inkonsequent bleibt (z. B. in der Frage des „Mandats", 163–165) und wo die Linien weiter ausgezogen werden müssen (Heilsdienst als „faire réussir l'homme", 185, Theologie der Revolution, Dienst der Kirche als „Präsenz", nicht als juristische Verflechtung und Absicherung etc.).

Der zweite Teil des Bandes (Problèmes et perspectives) setzt sich zusammen aus Studien „portant sur des points particuliers et qui, se libérant d'une exégèse du texte conciliaire, visent à éclairer certains aspects de l'existence chrétienne des laïcs dans l'Église et dans le monde" (13).

So meint H.-R. Weber (Les laïcs dans la perspective de l'Ancient Testament, 193–202), die allgemein, auch in ökumenischer Hinsicht anerkannte Basis für das Laienapostolat, die Taufe, genüge nicht als theologische Begründung; sie sei ergänzungsbedürftig durch Aussagen des Alten Testamentes: der Mensch ist Sachwalter (administrateur) der Schöpfung; die Existenz des Menschen ist qualifiziert durch ihren eschatologischen Charakter (Weltzuwendung und Weltdistanz); kirchliche Sendung als Teilhabe an göttlichem Wirken ist zu verstehen als „Präsenz" (im Sinne des „Da-Seins" Israels unter den Völkern). Zur Neuformulierung einer Sendung der Laien wären auch die Erkenntnisse der jüdischen Exegese aufzugreifen (202, passim).

Den durch das Konzil neu in den Blick genommenen Charismen weist G. Hasenhüttl (Les charismes dans la vie de l'Eglise, 203–214) vitale und grundsätzlich eine strukturbildende Funktion in der Kirche und für die Ausfächerung ihrer Dienste zu; sie sind konkrete Anschaulichkeit göttlichen Auftrages. Gemeinsamer Ermöglichungsgrund und gemeinsame Norm aller Charismen (das Amt ist eines unter vielen!) ist Aufbau der Gemeinde, „Leben füreinander". Indem das Charisma eines jeden zum Zuge kommt, verwirklicht sich das Apostolat der Laien.

J. Grootaers (Quatre ans après – un texte qui est loin déjà, 215–237) vergleicht die den Konzilstext bestimmenden Vorstellungen mit den nachkonziliären Strömungen: durch den Wandel des Priesterbildes hat die vorausgesetzte Polarität Kleriker/Laien bedeutsame Verschiebungen erfahren (210); das herkömmliche Apostolat von Organisationen wird vielfach unterlaufen durch Spontangruppen und politisches Engagement (221–226); der im Text noch vielfach anklingende Paternalismus verstößt gegen ein neues Bewußtsein in der Kirche, auch bei einem Großteil des Klerus (226f); das Bild vom Christen als „welthafter Existenz" zwingt jetzt Priester und Ordensleute, das Spezifikum ihres Dienstes bei der Heilssendung der Kirche deutlich zu machen (nicht mehr umgekehrt!). Dieser Beitrag veranschaulicht deutlich, daß das „Laienapostolat" kaum die gebührende Sicht und Effektivität erreichen wird, falls ein zu großes Vertrauen in die Interpretation des Konzilstextes investiert wird, es jedoch nicht zu mutigen neuen Schritten kommt, für die der Text schlichtweg keine Perspektiven bereithält.

Das gilt in besonderem Maße für die in den drei folgenden Beiträgen angeschnittenen Fragen. M. J. Beccaria (La femme dans l'Église, 239–260) plädiert für eine Emanzipation der Frau in allen Bereichen kirchlicher Dienste; auch die Frage der Weihe zu „Priestern" ist endlich einmal ernsthaft zu prüfen. P. Toulat (Quelques conditions d'exercice de la missions par les laïcs, 261–284) fordert, ausgehend von der christlichen Existenz als „existence humaine vécue en Jésus-Christ" (261), eine Pluralität der Berufungen und Aufträge und das Recht auf Wortverkündigung für Laien. H. Küng (La participation des laïcs aux décisions dans l'Église, 285–308) schlägt das brisante, aber konsequenterweise zu reflektierende und zu realisierende Thema einer Mitentscheidungsgewalt der Laien in der Kirchenleitung an: in soziologischer und theologischer Hinsicht ist diese Frage reif; zu verwirklichen ist die Mitentscheidung als Kollegialität auf den verschiedenen Leitungsebenen der Kirche und durch Repräsentanten derer, die jeweils an der „Spitze" einer Kommunität (Pfarrei, Diözese, Gesamtkirche) stehen.

„Notre premier projet... était plus organique et plus substantiel que le livre finalement réalisé" meint der Herausgeber zu diesem Buch (16f). In der Tat, vielfach vermittelt es den Eindruck einer „Information der ersten Stunde", welcher ein bestimmter Mangel an Substanz und Abstimmung nachgesehen wird; gilt das noch für eine Erscheinung fünf Jahre nach dem Konzil? Eine bessere Verzahnung der Beiträge hätte dem Sammelband auf jeden Fall gut getan; viele Wiederholungen (z. B. des Themas „Charisma") wären vermieden worden. Mußte der lateinische Text mitabgedruckt werden? Ein Kommentar im strikten Sinne war ja nicht beabsichtigt, und der Interessierte hat ihn ohnehin zur Hand; hier war das Gesetz der Reihe wirksam.

Vieles ist zusammengetragen, was aus anderen Veröffentlichungen bekannt ist (z. B. vgl. für Y. Congar den Art. „Laie" in: Handbuch Theol. Grundbegriffe II, 20–25; für H. Küng die entsprechenden Artikel in „Die Kirche", „Wahrhaftigkeit"). Manches bewegt sich allzu sehr in bequemen allgemeinen Statements (z. B. vgl. 140–156); als Beleg gemeinte Aussagen sinken herab zu nichtssagenden Zitatensammlungen, wenn wie bei M. J. Beccaria (239–248) Hinweise auf Quellen oder auf Personen, von denen sie stammen, völlig fehlen.

Weder umfassender Kommentar also noch eine Sammlung bedeutsamer Aufsätze: worin liegt der Gewinn dieses Buches? Wer eine leicht lesbare, „erste" Information zu bestimmten Themen wünscht, wird zu dem einen oder anderen Aufsatz greifen. Zudem bildet diese Publikation einen guten Beleg für eine Erkenntnis, die gerade für das Apostolat der Laien von entscheidender Bedeutung ist: „Nous sommes entrés dans un ‚après-concile' qui, à bien des égards, est autre chose que le déploiement ou l'application du concile. Le monde se fait tous les jours. L'Église aussi." (18)

Münster Klemens Sieverding

Bühler, Karl-Werner: **Die Kirchen und die Massenmedien.** Intentionen und Institutionen konfessioneller Kulturpolitik in Rundfunk, Fernsehen, Film und Presse nach 1945. – Hamburg: Furche 1968. 135 S. (Konkretionen, Bd 4) kart. DM 9.80

Intentionen und Institutionen konfessioneller Kulturpolitik in Rundfunk, Fernsehen, Film und Presse nach 1945 – so der Untertitel des Buches – werden von fast allen direkt oder indirekt Beteiligten als Problem empfunden. Die meisten Mitarbeiter in Rundfunk (dazu gehören Hörfunk und Fernsehen, der Untertitel ist also nicht korrekt) Presse und Film halten kirchliche Vertretungen für eine anmaßende und lästige Lobby, die man sich am geschicktesten durch Konfrontations- und Konfliktvermeidung vom Leibe hält. Die meisten mit der Medienpolitik befaßten Vertreter der Kirchen dagegen halten ihr jeweiliges Gegenüber für typische Repräsentanten einer säkularisierten und latent kirchenfeindlichen Gesellschaft. Beider Verhältnis erscheint am Beginn der 70er Jahre tief gestört.

Bei der Suche nach Ursachen und Umständen ist das Buch von Karl-Werner Bühler eine Hilfe. Zwar bietet B. keine historische Dokumentation, seine Beschreibung der katholischen und der protestantischen Medienpolitik seit 1945 deckt jedoch wichtige Strukturen auf, die jetzt – am Ende der restaurativen Nachkriegsepoche – auch in die zukunftsorientierte Sachdiskussion hineinragen. B's Einleitung „Was leisten die Kirchen für die Gesellschaft?" steckt den Rahmen ab. Daß allein eine solche Fragestellung in den Kirchen als provokativ empfunden werden kann, zeigen viele der von B. zitierten Dokumente. Für eine Klärung des Verhältnisses von Kirche und Publizistik ist sie jedoch legitim, notwendig und für die Kriterienfindung fruchtbar, wenn zugleich auch

erörtert wird, was die Publizistik für die Gesellschaft leistet. Dabei geht es jedoch weniger um die tatsächliche „Leistung" für die Gesellschaft (da sind Kirche und Publizistik ja nur auf dem Feld der Bildung komparabel) als um die Gesellschaftsbezogenheit ihrer Prinzipien. Hier hat und bietet die Publizistik keine Probleme, der Bezug zur Gesellschaft gehört zu ihrer Selbstdefinition. Da eben dies bei den Kirchen anders ist, haben und bieten sie hier ernste Probleme. Wie unzulänglich allein das Problembewußtsein am Beginn der von B. bearbeiteten Zeitspanne war, zeigt eine Erklärung der Arbeitsgemeinschaft Rundfunk innerhalb des 72. Deutschen Katholikentages 1948: „Wir begrüßen den Rundfunk als das wirksame Mittel, unser Volk teilnehmen zu lassen am Leben der Kirche in der ganzen Welt". B. muß deshalb fragen: „Für wen aber betreiben sie [die Kirchen] diese Politik – für die ‚Welt' oder für die Erhaltung und Ausbreitung der eigenen Wirkungsmöglichkeiten?" „Können die Kirchen heute etwas zum Fortschritt unserer Gesellschaft beitragen? Was haben sie nach 1945 für die Verbesserung und Humanisierung der gesellschaftlichen Kommunikation beigetragen? Was hat die kirchliche Medienpolitik für die res publica bewirkt? Müssen die Fragen negativ beantwortet werden, wird der bisher gesetzlich verankerte ‚Öffentlichkeitsanspruch' der Kirchen hinfällig? Dann tut die Gesellschaft gut, den Kirchen mitzuteilen: Wir haben kein Interesse mehr an euch, weil ihr für uns nichts mehr leistet. Euer Privatinteresse könnt ihr weiterhin wie jede andere gesellschaftliche Gruppe wahrnehmen" (12).

Die hier formulierte Brisanz des Problems hat seit dem Erscheinungsjahr des Buches (1968) zugenommen. B's Bilanz „Kritischer Dialog oder Repression, gesprächsbereite Kooperation oder verschleierte Zensur – zwischen diesen Extremen schwankt die Medien-Politik der Kirchen" hat sich seither nicht zugunsten von Dialog und Kooperation verändert. Warum das zur Zeit noch nicht anders sein kann, verdeutlichen die Fakten und Meinungen, die B. aus den Jahren seit 1945 zusammengestellt hat. Der Verdeutlichung entspricht jedoch nicht immer auch die Analyse. B. schreibt eher deskriptiv als analytisch. Für Publizistikwissenschaft und Kirchensoziologie bleibt deshalb ein offenes Feld.

Mainz Ingo Hermann

Schaller, Fritz Patrick: **Zum Informationsrecht im kirchlichen Raum.** Eine Studie nach den Texten des Vaticanum II. – Freiburg (Schweiz): 1970. 134 S. br. sfr. 15.–

Schaller ist Lizentiat der Theologie und beschließt mit der vorliegenden Diplomarbeit sein Studium am Institut für Journalistik, in dessen Schriftenreihe (hrsg. von Prof. Dr. Florian H. Fleck) sie auch erscheint.

Die Überlegungen über „ein mögliches Informationsrecht in der Kirche" beruhen auf drei Prämissen: Das Konzilsdekret „Inter mirifica" spricht zwar nicht von einem Informationsrecht in der Kirche, schließt es aber nicht aus. Information ist ein Grundrecht der menschlichen Person. Sie ist ferner ein Lebenselement jeder Gesellschaft, also auch der Kirche. Zur weiteren Begründung zieht Schaller die ekklesiologischen Aussagen des Vaticanum II heran, die einen Pluralismus der Meinungen zulassen und die größtmögliche Partizipation der Gläubigen an den Entscheidungen des kirchlichen Apparates wünschen.

Die Schrift ist vor allem deshalb sehr verdienstlich, weil sie, von einer unzweideutig kirchlichen Position ausgehend, einige wertvolle Erkenntnisse der Kommunikationswissenschaft mit dem Kirchenverständnis des Vaticanum II in Beziehung bringt und daraus Konsequenzen für die Praxis ableitet. Die übersichtlich konzipierte, verständlich geschriebene Darstellung verzichtet mit Absicht darauf, die angeschnittenen Probleme stets ganz auszuloten. Um so eher kann sie dem Theologen wie dem Seelsorger nützlich sein.

Bensberg-Herkenrath Otto B. Roegele

Wagner, Falk: **Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel.** – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1971. 300 S. Lw. DM 52.–

Hinter dem etwas unscheinbaren Titel verbirgt sich ein – zumindest für eine Dissertation – ungeheures Programm. W. stellt die Frage nach dem Gedanken der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel nicht unmittelbar (durch bloßes Heranziehen „einschlägiger" Stellen), sondern versucht, sie im Kontext der gesamten Freiheitsproblematik und Theologie dieser Autoren zu beantworten. Er ist sich über die hohe Anforderung, die sein Thema stellt, im klaren und weiß (wie vereinzelte Hinweise auf J. Habermas und das Schlußwort, 288, zeigen), daß man die „praxis-bezogenen" Aussagen der „idealistischen Theoretiker" nicht billiger haben kann als über die sorgfältige Interpretation ihres Gesamtwerks, vor allem ihres theologischen Horizonts. Schon wegen seiner für die philosophische Grundlagenproblematik der Theologie zentralen Fragestellung dürfte das Buch eine ausführlichere Besprechung verdienen.

Abschnitt I des Teils über Fichte ist einem Überblick über die Entwicklung seiner Gotteslehre von der Offenbarungsschrift bis zum sog. „Atheismusstreit" gewidmet.

Im „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" herrscht nach W. folgendes Dilemma vor. Einerseits sei Fichte hier noch im Banne der Kantischen Postulatenlehre, in der die Religion der Moralität gegenüber eine rein subsidiäre Funktion erfülle. Auf diesem Wege gelange man bestenfalls zu einer „Hypostasierung der Vernunftfunktionen zu Persönlichkeit und Eigenschaften Gottes", wodurch man „der traditionellen Gotteslehre nicht gerecht" werde (vgl. 24). Auf der anderen Seite sehe Fichte das „Daß der Geltung des Moralgesetzes in der Autorität Gottes" begründet. Hiermit gestehe er der Religion zwar „eine über ihre bloß subsidiäre Rolle hinausgehende Funktion zu", nämlich den Willen stärker an das Moralgesetz zu binden, als es ohne sie der Fall wäre (vgl. 26). Auf diese Weise werde jedoch „das Gesetz kritischer Moral verletzt" und falle „der Gedanke der Persönlichkeit Gottes subjektiver Beliebigkeit anheim" (vgl. 27).

Erst seit 1796, und dann besonders zur Zeit des Atheismusstreits werde von Fichte „der wie auch immer kritisch verstandene Gedanke des Eudämonismus ausgeschieden; die Frage der Glückseligkeit und ihrer Harmonie mit der Sittlichkeit wird nicht mehr thematisiert" (29). Hier erst „eskamotier(e)" er „mit dem Begriff der Glückseligkeit die in der Offenbarungsschrift Theo-Logie und Religion nach sich ziehende Postulatenlehre, weil die Glückseligkeit als empirisches Element zu einer apriorischen Deduktion nicht taugt" (31). Fichte setze nun „den zu realisierenden sittlichen Endzweck, also die sittliche Weltordnung ... mit Gott" ineins (vgl. 29) und reflektiere damit auf die „Bedingung der Möglichkeit der Ausführbarkeit des sittlichen Zwecks", „die dem ‚Ich soll' und dem ‚Ich kann' vorgängige und vorrangige, folglich ursprüngliche Einheit" (vgl. 32). Das Sittengesetz bleibe allerdings die nicht hinterfragte Voraussetzung aller Überlegungen Fichtes. Die Theorie der kritischen Ethik „fragt nach der Bedingung der Möglichkeit nicht des ‚Ich soll' als solchen, sondern der Realisierbarkeit des ‚Ich soll' und somit nach der Bedingung der Möglichkeit der Übereinstimmung des Sittengesetzes mit sich selbst, denn das ‚Ich soll' kann nur mit Sinn vollzogen werden, wenn seine Ausführbarkeit als das ‚Ich kann' garantiert ist" (36). Dieser moralischen Weltordnung könne man aber nicht Persönlichkeit zusprechen, noch von ihr her auf ein personales Sein in einem ursprünglicheren Sinne zurückschließen (gegen H. M. Baumgartner), „weil Gott ja weder mit dem ‚Ich soll' qua Sittengesetz, noch mit dem ‚Ich kann' qua faktischer Wirklichkeit identisch ist, sondern als deren ursprüngliche Einheit ihnen logisch voraus ist" (vgl. 34).

Diese Ausführungen entsprechen Fichte weder dem Sinne noch dem Worte nach. Sehen wir einmal von dem Übergriff der Theologie auf die Philosophie in dem Anspruch an Fichte ab, „der traditionellen Gotteslehre gerecht" zu werden. Die Garantie für die Ausführbarkeit des Sittengesetzes ist nach Kant und Fichte nicht in einem Sollen und Können umgreifenden Dritten zu suchen, sondern allein im Sinn des „Ich soll" selbst. Im Gegensatz zu Kant führt Fichte zwar den Sinn des „Sittengesetzes" in die Selbstgewißheit des sich unbedingt setzenden Ich zurück und vermeidet so den letzten Schein von Heteronomie, der der Kantischen Philosophie in der Behauptung des „Faktums der reinen Vernunft" noch anhaftet, nicht aber fällt er in ein Philosophieren zurück, das die Garantie für die Sinnhaftigkeit des Sittengesetzes außerhalb der Evidenz der praktischen Vernunft sucht. Die Wissenschaftslehre (WL) Fichtes hat nur die Rolle der Explikation der ursprünglichen Evidenz des sittlichen Menschen und ist nicht als eine höhere Versicherung für das moralische Handeln konzipiert.

Aufgrund dieses Zusammenhangs braucht die Frage nach einem personalen Grund für die Evidenz des Sittengesetzes dann weder einen Rückfall in vor-kantische Heteronomie darzustellen, noch mit Fichtes Ablehnung, Gott als Persönlichkeit in Analogie zu menschlicher Persönlichkeit zu denken, unvereinbar zu sein. Aus der interpersonalen Struktur der Evidenz des Sollens selbst, in dem sich das Individuum zur unbedingten Autonomie des Ich freigelassen weiß, erhellt sowohl die Personalität eines anderen Willens wie seine unendliche Differenz gegenüber dem Individuum, das zur unbedingten Identität mit diesem Willen gerufen ist.

Auf diesem systematischen Hintergrund – und wenn man die von W. unberücksichtigt gelassenen Schriften praktischer Orientierung von 1793 und 1794 hinzuzieht – erscheint auch die Offenbarungsschrift in einem andern Licht. Obschon noch nicht in begrifflicher Schärfe, so ist doch auch hier bereits die Kantische Zweiteilung von Sittlichkeit und Glückseligkeit über die Vermittlung des Begriffs vom Recht grundsätzlich überstiegen. Wie W. von der dort gestellten Frage nach der Harmonie von Glückseligkeit

und Sittlichkeit auf den Vorwurf des Eudämonismus kommt (ein Vorwurf, der ebensosehr Kant träfe!), ist mir nicht verständlich. Eudämonismus ergibt sich nur, wenn man wie W. die Garantie für die Ausführbarkeit des Sittengesetzes über die theoretische Vernunft sucht.

In Abschnitt II bis IV, 3 legt W. eine – im Ganzen sorgfältige – Analyse und Kritik der WL von 1794, besonders ihres theoretischen Teils, vor, um so vom systematischen Ansatz der frühen Schriften her zu klären, warum Fichte schließlich den Gedanken der Persönlichkeit Gottes aufgibt. Mit Recht werden die Schwierigkeiten betont, die sich aus dem bloßen Hintereinander der beiden ersten Grundsätze zu Eingang der „Grundlage" und aus der heuristischen Einführung der Kategorie der Quantität ergeben. Indem W. aber wiederum die wichtigen praktischen Schriften, die der ersten WL folgen, völlig unberücksichtigt läßt, kommt er zu einer Gesamtinterpretation, die dem Denken Fichtes nicht gerecht wird. Dies wird besonders an W.s Verständnis des Verhältnisses der beiden Grundsätze und des das Selbstbewußtsein bedingenden „Anstoßes" deutlich.

Aus dem „ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz" Fichtes macht W. einen Satz, der im zweiten Grundsatz die Bedingung seiner Möglichkeit habe (vgl. bes. 63). Er ist dabei von dem Bemühen getragen, das Sich-selbst-Setzen des Ich nicht in einem Prinzip der Identität begründet zu sehen, das das Moment des Anderen noch nicht enthält – wie der Fortgang der Arbeit zeigt, geht es dem Verf. um die interpersonale Strukturiertheit von Persönlichkeit. Man braucht aber keine Eulen nach Athen zu tragen, sprich des jungen Hegels Ausführungen über die Liebe gegen einen „narzißtischen Fichte" auszuspielen (vgl. bes. 144). Dies – und ebenfalls der intersubjektive Sinn des „Anstoßes" – wird klar, wenn man Fichtes Ausführungen über die interpersonalen Möglichkeitsbedingungen der Konstitution des Selbstbewußtseins im „Naturrecht" von 1796/97 und in der „Sittenlehre" von 1798 zu Rate zieht.

Macht man den ersten Grundsatz vom zweiten abhängig, dann kommt man nicht umhin, „Fichtes Theorie der Manifestation Gottes im Ich" so zu interpretieren, „wie D. F. Strauß es dann vom Hegelschen Begriff der Persönlichkeit Gottes behauptet hat, daß Gott nämlich ‚des Menschen bedürfe, um Geist zu werden'" (111). W. übersieht hier den systematischen Zusammenhang der frühen WL mit der von 1804 und übernimmt Hegels Kritik an der „Grundlage" allzu leichtfertig in dem Glauben, die Unabhängigkeit Gottes von der Welt bei Hegel nachweisen zu können (hierzu s. u.).

Das eigentliche Problem der Fichteschen Gotteslehre (und damit seiner gesamten Philosophie) liegt etwas tiefer, als die Analyse W.s reicht. Erst wenn man sieht, daß nach Fichte das Ich als Bild der Erscheinung des Absoluten notwendig interpersonal konstituiert ist, kann die Frage aufgeworfen werden, ob Fichte die Einheit des absoluten Seins nicht so entworfen hat, daß für eine Trinität kein Platz mehr bleibt – womit er nicht nur gegen seine Aussage von der Unbegreiflichkeit des absoluten Seins verstieße (weil der Begriff absolut monolithischer Einheit doch wieder ein, und zwar auf ganz bestimmten Voraussetzungen beruhendes menschliches Begreifen ist), sondern sich auch der Möglichkeit beraubte, den letzten Grund der Interpersonalität im absoluten Sein selbst, und nicht nur in der notwendigen Konstituiertheit seiner faktischen Erscheinung zu suchen.

In Abschnitt IV, 4 gibt W. einen gedrängten Überblick über die WL von 1804, mit einer kurzen Kritik zu Abschluß dieses Teils über Fichte, in der sich geltend macht, daß W. zuvor den ersten vom zweiten Grundsatz abhängig machte. Abschnitt V bringt (als „Anhang") eine hastige Kritik der Philosophie Jacobis, die besser nicht in diese Arbeit aufgenommen worden wäre.

In dem zweiten, Hegel gewidmeten Teil deutet W. zugleich an, wie die Frage nach der Persönlichkeit Gottes prinzipiell, auf der Grundlage kritischer Philosphie beantwortet werden könne. Die Auseinandersetzung mit Hegel ist wie folgt aufgebaut: Abschnitt I-II, 1 enthalten eine positive Darlegung der im Hinblick auf den Gedanken der Persönlichkeit Gottes wesentlichen Elemente im Frühwerk Hegels bis einschließlich des Frankfurter „Systemfragments". Kritische Blicke werden von hier nur auf Fichte geworfen. In Abschnitt II, 2 läßt W. jedoch auf die Darstellung der für die Thematik seiner Arbeit entscheidenden Partien der „Phänomenologie des Geistes" (unter Berücksichtigung der „Jenaer Realphilosophie") eine Kritik an der Aufhebung der Religion in die Philosophie folgen. Die Lösung der Problematik sieht W. in Hegels „Vorlesungen über die Philosophie der Religion" gegeben (Abschnitt III), eigentlich begrifflich erarbeitet jedoch bereits in der „Wissenschaft der Logik" – der er allerdings nur wenige Seiten widmet. Im Anschluß an den Aufbau der „Vorlesungen" stellt W. dar, wie die Persönlichkeit Gottes bei Hegel in der Trinitätslehre, Christologie und Ekklesiologie zur Sprache kommt (III, 3), und verweist in einem „Anhang" jeweils auf die Parallelen in der „Phänomenologie", unter Betonung des nach der „Logik" erreichten begrifflichen Fortschritts.

W.s entscheidende Kritik an der „Aufhebung der Religion in die Philosophie" in der „Phänomenologie" (183–200) beruht auf einem Nichtverstehen des Hegelschen Gedankengangs, insbesondere des Begriffs der „Versöhnung", den Hegel unmittelbar vor dem Abschnitt „Die Religion" entfaltet. W. glaubt, Hegel spreche von der „versöhnende(n) gegenseitige(n) Anerkennung zweier Individuen", „belege" diese „mit dem Begriff des absoluten Geistes, der in der absoluten Religion als die in der christlichen Gemeinde gewußte Versöhnung Gottes und des Menschen expliziert wird" und reduziere die in der christlichen Offenbarung gemeinte Versöhnung auf den allgemeinen Begriff des gegenseitigen Anerkennens (vgl. bes. 187). Diese interpersonale Versöhnung = der seiner selbst gewisse Geist = der absolute Geist bedürfe der (absoluten) Religion als Gültigkeitsgarantie (Darum der Abschnitt „Die Religion" zwischen dem Kapitel „Der seiner selbst gewisse Geist..." und dem Schlußabschnitt „Das absolute Wissen"!). Gerade diese Gültigkeitsgarantie, die den Schritt ins absolute Wissen ermöglichen soll, sei in der christlichen Religion aber nicht gegeben, zu der wesentlich die „Erfahrung des Noch-nicht-Versöhntseins" gehöre.

In dieser Interpretation mischt sich offenbar ein Mißverstehen der Formel „Ich = Ich" (die Hegel von Fichte zur Bezeichnung der Aussöhnung von Subjekt und Substanz des Geistes übernimmt) mit einer bestimmten Theologie („der Hoffnung"), die Hegels „spekulativen Karfreitag" (und vielleicht auch den Karfreitag im Sinne einer *theologia crucis* überhaupt) nicht mehr recht in den Blick zu nehmen vermag. Die erregende Dialektik der „Phänomenologie" versinkt unter solchem Zugriff in bloße Banalität.

Die positiven Ausführungen W.s zu Hegels „Religionsphilosophie" basieren auf der Überzeugung, daß Hegel in der „Wissenschaft der Logik" einen zureichenden Begriff für den Gedanken der Persönlichkeit Gottes entwickelt habe, genauerhin in dem Begriff der Einzelheit, auf den W. vorzüglich seine Interpretation der Trinitätslehre gründet (229ff). Hat der Begriff der Einzelheit für Hegel aber diese zentrale Stellung? Im systematischen Zusammenhang der „Logik" stellt er nur ein Übergangsmoment dar. Erst in der „absoluten Idee" kommt doch für Hegel das göttliche Leben auf seinen eigentlichen Begriff.

Wie W. die Aufhebung der Religion in das absolute Wissen zurückweist, so unterläßt er es auch, den Stellenwert der Religionsphilosophie Hegels im Ganzen seines Systems zu bedenken. Zeigt die bloße „Tatsache, daß Hegel seine Philosophie der Religion in mehreren Semestern... immer wieder vorgetragen hat, daß die Religion bei Hegel nicht nur als ein immanentes Moment des absoluten Geistes betrachtet werden darf" – wie W. annimmt? (vgl. 202). Daß Gott sich für das vorstellende Bewußtsein (in Jesus) und im selbstbewußten Wissen der christlichen Gemeinde als Persönlichkeit manifestiert (These 2 und 3 des Resultats seiner Arbeit), besagt im Zusammenhang weder der „Phänomenologie" noch der „Enzyklopädie" viel im Hinblick auf den philosophisch-systematischen Gedanken. Entscheidend bleibt allein These 1, daß Hegel Gott bereits als immanent-trinitarischen in der Form des reinen Denkens „als sich in der Personengemeinschaft erfüllende Persönlichkeit gedacht" habe und ihm zufolge Gott nicht erst „im Selbstbewußtsein der Menschen zu sich selbst als Selbstbewußtsein und Persönlichkeit gelangt" (281). Wenn W. in diesem Zusammenhang frischweg urteilt: „Wie D. F. Strauß fehlinterpretieren folgende Autoren den Hegelschen Gedanken der Persönlichkeit Gottes: Schelling, ... W. Dilthey..." (es folgt eine beachtliche Reihe weiterer anerkannter Autoren: 281 A 198), dann wird auch dem wohlwollenden Leser unbehaglich. Das umfassendere Problem, inwieweit bei Hegel Gott zur Erfüllung seines eigenen Lebens des Welt- und Geschichtsprozesses bedarf, wird von W. nicht eigentlich behandelt und anscheinend nicht einmal klar gesehen, wie schon in seiner Kritik an Fichtes WL von 1804 und auch wiederholt in den Ausführungen über Hegel (vgl. etwa 278, 279 A 197) sichtbar wird. Was ist schließlich mit einer Kategorie gewonnen, nach der sich – in Analogie zu menschlicher Interpersonalität – die immanente

Trinität als Persönlichkeit denken läßt, wenn gleichzeitig die Souveränität Gottes ins Zwielicht gerät? Diese Frage stellt sich am Ende einer Arbeit, die zwar anspruchsvoll konzipiert ist, im Gesamtduktus wie in vielen Einzelheiten, die hier nicht genannt werden konnten, aber unbefriedigend bleibt.

München Hans Jürgen Verweyen

Widmer, Charles: **Gabriel Marcel et le théisme existentiel.** – Paris: Les éditions du cerf 1971. 248 S. (Coll. Cogitatio fidei n° 55) brosch. F 30.–

Im Denken von G. Marcel nimmt ohne Zweifel die Gottesfrage den zentralen Platz ein. Ihr geht W. mit großer Sorgfalt nach. Er unterscheidet in der Entwicklung der Philosophie von Marcel drei Phasen, die jeweils tiefer in das Gottesproblem führen.

Der erste Abschnitt umfaßt die Zeit von 1909–1914. Sie ist geprägt von der Auseinandersetzung mit dem Idealismus und Empirismus. Marcel ist bemüht, jeden Subjektivismus wie Objektivismus zu meiden. Jenseits des reinen Wissens sucht er eine Einheit, die die Dualität von Sein und Denken, von Wahrheit und erst zu erstellender Verifikation aufhebt. Jenseits allen rationalen Denkens findet er diese Einheit im „invérifiable absolu" (31). Jeder Beweis für das Absolute ist unmöglich und widersprüchlich, da es keine Idee ist. Gott transzendiert sowohl die Existenz wie auch die Essenz. Seine Bejahung geschieht allein im Glauben. Die Beziehung zu Gott ist die Relatio von menschlicher Freiheit zur transzendenten Freiheit. Eine radikale Nichtobjektivierbarkeit ist der Affirmation Gottes eigen. Am Beginn der philosophischen Überlegungen von Marcel steht also nach W. eine „theologia negativa".

Im zweiten Abschnitt von 1915–1929, dem Jahr seiner Konversion zum Katholizismus, steht der Begriff der Existenz im Vordergrund sowie die zwischenmenschliche Beziehung, die auf Gott hin ausgeweitet, das absolute Du vermittelt, die „présence absolue" (65ff). Die Methode und Problematik seines Philosophierens geht in die Richtung eines Realismus. Streng lehnt Marcel aber weiterhin jede Objektivierbarkeit Gottes ab, wie auch die Anwendung des Kausalitätsprinzips auf ihn. Die Liebe transzendiert jede objektivierende Erkenntnis und ermöglicht die „vollkommene Erkenntnis", die die Einheit des Seins realisiert. Diese Erfahrung ist uns in der menschlichen Intersubjektivität geschenkt, die aber immer noch von der Objektivierung bedroht ist. Nur im absoluten Du ist diese radikal überschritten. „Si un toi empirique peut être converti en un lui, Dieu est le toi absolu qui ne peut jamais devenir un lui" (G. Marcel, Journal Métaphysique, 137, cit. 108). Der Glaube ist die Beziehung zwischen diesem absoluten Du und mir.

Die dritte Periode (1929–1951) ist charakterisiert durch die Begegnung mit dem Thomismus. Das Denken ist auf das Sein ausgerichtet. Gott ist nicht das ens indeterminatum, sondern das konkrete Sein selbst (172). Daher ist er kein unpersönliches Prinzip, keine abstrakte Wirklichkeit, sondern nur dem engagierten Denken zugänglich. Marcel bewertet die Erkenntnis in dieser Periode zwar auffallend positiver, wohl aber findet sich auch hier noch das „nichtverifizierbare Absolute" als „Mysterium des Seins". Diesem Mysterium nähert sich der Mensch konkret im Vertrauen, in der Hoffnung und in der Liebe. Daß diese freien Vollzüge des Menschen möglich sind, verdankt er Gott als dem letzten Fundament dieser menschlichen Akte. In ihnen ist der Mensch seine Freiheit, in ihnen vollzieht er den Übergang vom „Haben" zum „Sein". Der Mensch ist so Teilhabe am Sein, Teilhabe an der Liebe, die Gott ist und in der nach W. das Denken Marcels gipfelt.

W. zeichnet sich besonders durch eine klare Darstellungsweise aus, so daß auch für den einfachen Leser, ein Zugang zu Marcels Denken geschaffen wird. Dadurch verliert allerdings das Buch an Tiefe und die eigentlichen philosophischen Gedankengänge sind nur skizziert. W. zeichnet eingehend die Entwicklung Marcels nach; dadurch wird man über seinen philosophischen Werdegang sehr gut unterrichtet. Eine stärkere Einbeziehung der Dramen wäre wünschenswert gewesen, da in ihnen das Gottesproblem indirekt vielfach konkretisiert wird. So treffend die Darstellung Marcels ist, so sehr vermißt man eine weiterführende Auseinandersetzung. Es hätte unbedingt entsprechend der heutigen Problemstellung aufgezeigt werden müssen, welche Gedanken weiterführen und inwiefern der existentialistische Ansatz überwunden werden muß. Eine Zusammenfassung des Gottesbegriffs, die leider fehlt, hätte leicht die kritischen Punkte erkennen lassen. Marcel ist ein geschichtliches Denken weitgehend fremd. Seine Philosophie bleibt in den erkenntnistheoretischen Problemen stecken. Die Hinordnung auf den konkreten Vollzug könnte aber einige Impulse enthalten. Die Differenzerfahrung des Menschen wird hier angesprochen, die ihn zur geschichtlichen Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse veranlaßt. Marcel übergeht es, zeigt keine Funktion Gottes für die Gesellschaft auf, sondern beschränkt sich auf die Ich-Du-Beziehung, in der Gott als verlängertes (menschliches) Du erscheint. Gerade dies müßte aber weiter diskutiert werden. Zwar ist die Ablehnung, Gott als ein „Er" zu bezeichnen, insofern berechtigt, als dadurch einem abstrakten Sprechen über Gott Vorschub geleistet werden kann, hier hätte W. aber die ganze heutige Problematik eines reinen Du-Gottes einbeziehen müssen. Da auf all diese Fragen nicht eingegangen wird, hat der Leser, trotz der gelungenen Darstellung, den Eindruck einer rein historischen Abhandlung, die keine Impulse für die heutige Fragestellung gibt.

Tübingen Gotthold Hasenhüttl

Von Bertalanffy, Ludwig: **... aber vom Menschen wissen wir nichts.** Robots, Men and Minds. – Düsseldorf – Wien: Econ Verlag 1970. 246 S. Lw. DM 18.–

Die deutsche Titel-Übersetzung „... aber vom Menschen wissen wir nichts" des Buches des Biologen und Naturphilosophen v. Bertalanffy: „Robots, Men and Minds" trifft im Grunde nicht den Inhalt des Buches, da der Verf. im Gegenteil sehr viel vom Menschen zu wissen glaubt, und zwar im durchaus wissenschaftlich-psychologischen und nicht metaphysisch-philosophischen oder theologischen Sinn. Das Anliegen des Verf. ist es, die Frage nach der Stellung der Psychologie in der modernen Welt neu zu stellen (19). Dabei stellt er sich entschieden gegen die positivistische Richtung der Psychologie, den Behaviourismus, der nach seiner Meinung den Menschen zu einem rein reaktiven, völlig manipulierbaren Roboter degradiert (Stichwort: behavioural engineering S. 25), wogegen der Mensch sogar noch wehrloser sei als gegen politische Diktatur (31). Da aber Wissenschaft ein „humanistisches Unternehmen" (200) sein soll, fordert der Autor dagegen eine „neue Konzeption vom Menschen" (27), die möglichst wissenschaftlich und verhaltensmäßig zu erarbeiten wäre (36, 49).

Schlüsselbegriffe dieser neuen Konzeption von Psychologie sind für Bertalanffy „Symbolismus" und „System" (37). Der Mensch hat die spezifische Fähigkeit, in freier Weise symbolische Zeichen für seine Lebenswelt zu setzen (Stichwort: Sprache S. 44) und sein Leben ganz nach diesen Symbolen auszurichten. Dieses spezifisch menschliche symbolische Verhalten ist nicht in instinktive Handlungen auflösbar, sondern stellt ein qualitatives Novum gegenüber dem Tierreich dar (69). Weiterhin versucht der Verf. in seinem Buch die Wissenschaft vom Menschen mit allen anderen Wissenschaften in einer formalen Einheit zusammenzusehen.

Einen Weg zu dieser Einheit der Wissenschaften versucht er im Kapitel „Welt als Organisation" (101–116) zu skizzieren. Nach der „organismischen Richtung" (113) gehören so Begriffe wie „Organisation", „Richtung", „Ganzheit", „Ordnung", „Zielstrebigkeit" (!) u. a. m. zu den Grundkategorien jeder Wissenschaft. Die Gesetze, die den Inhalt dieser Kategorien betreffen, untersucht die allgemeine Systemtheorie, die „Wissenschaft von der Ganzheit und den ganzheitlichen Wesenheiten" (124). Dabei wird unterschieden zwischen offenen und geschlossenen Systemen (129), wobei alle lebendigen Organismen aufgrund ihrer zielgerichteten Entwicklung (140–150) und ihrer spontanen Aktivität (151–155) zu den offenen Systemen gehören.

Beides nun, Symbolismus und allgemeine Systemtheorie sollen zusammen einen neuen Rahmen für die Neuorientierung einer wissenschaftlichen Psychologie bilden (152, 154).

Als Wissenschaftsbegriff hat der Verf. dabei nichts Genaueres anzubieten als die Aussage, Wissenschaft sei eine „Erfassung von Gegebenem in geeigneten begrifflichen Konstruktionen" (165).

Die Stärke von Bertalanffys Buch liegt zweifellos in der Ziehung großer Linien quer durch alle Wissenschaften hindurch, was um einer Einheit der Wissenschaft willen geschieht, die der Verf. berechtigterweise sieht und fordert. Bertalanffy gehört wohl zu den wenigen empirischen Wissenschaftlern, die heute noch (oder wieder?) wissenschaftliche Spezialisterei bekämpfen, die über den Horizont des Forschungslaboratoriums hinauszublicken wissen auf die Grundfrage nach menschlichem Sinn und Zweck der Wissenschaft überhaupt, vor allem auch, weil er sieht, welche menschlich-gesellschaftliche Gefahr mit einer Zersplitterung der Wissenschaften und speziell mit einer Versachlichung und Entmenschlichung der Humanwissenschaften verbunden sind. Er weist richtig auf die Unmöglichkeit einer scharfen Grenzziehung zwischen Philosophie und Naturwissenschaften hin (98) sowie auf die Einheit von Leib und Seele (163). Trotzdem bleibt die Frage offen, ob der Verf. mit seinen Ausführungen im einzelnen den von ihm bekämpf-

ten Positivismus tatsächlich widerlegt oder ob er ihm nicht umgekehrt wieder neue Argumente in die Hand liefert. Seine Terminologie ist nämlich äußerst unscharf, seine Argumentationen sind vage, und seine von ihm angeführten konkreten Beispiele sind zu spärlich, zu ungenau und zu oft wiederholt. Begriffe wie „Symbol" und „System" (die beiden Schlüsselbegriffe der neuen Bertalanffyschen Psychologie!) können, so wie sie der Verf. braucht, eben nicht als wissenschaftliche, sondern als äußerst philosophische Begriffe gelten, jedenfalls dann, wenn man von einem empirischen Wissenschaftsbegriff ausgeht, nach welchem Wissenschaft aus operationablen und empirisch zu validierenden Konstrukten mit intersubjektiver Aussagekraft und nicht aus schönklingenden aber vagen Termini besteht. Dasselbe gilt von dem Begriff „Zielstrebigkeit", mit dem der Verf. versucht, eine Einheit von Biologie und Psychologie aufzuzeigen, obwohl dieser Begriff heute nicht einmal unbestritten zum wissenschaftlichen Vokabular der Biologie gehört, sondern eher in den Bereich philosophischer Interpretation verlegt wird. Auch mit dem Begriff der „spontanen Aktivität" versucht der Autor, die vergleichende Verhaltensforschung gegen die Reiz-Reaktionstheorie der Lernpsychologie auszuspielen (151–155), ein innerhalb der Tierpsychologie noch durchaus berechtigtes und wichtiges aber für den menschlichen Bereich bereits problematisches Unterfangen.

Im übrigen tut der Verf. auch der heutigen empirischen Psychologie Unrecht, wenn er z. B. mit dem Behaviourismus so scharf ins Gericht geht, wie er dies in seinem Buch tut. Er übertreibt, vereinfacht, pauschalisiert (es erscheint z. B. völlig unverständlich, daß ein so versierter Wissenschaftler wie Bertalanffy Pawlow und Freud in einen Topf wirft, S. 22!), und er übersieht ferner die zahlreichen neuen Heilerfolge der Verhaltenstherapie, einer relativ neuen klinischen Anwendung der Lernpsychologie.

Das Buch hätte einen sehr anderen Wert, wenn der Verf. von vornherein saubere Begriffsbestimmungen vorgenommen hätte, wenn er seine psychologischen Aussagen nicht andauernd mit dem wissenschaftlichen Etikett versehen hätte, sondern zugegeben hätte, eben auch metaphysisch-philosophisch zu argumentieren (was ja schließlich keine Schande ist), wenn er zwischen empirischen Wissenschaften und Geisteswissenschaften genau unterschieden hätte (trotz der letztlichen Einheit beider!) und wenn er überhaupt einmal eine halbwegs klare Definition von Wissenschaft gegeben hätte, um von da aus mit wissenschafts- und systemtheoretischen Überlegungen nach Einheitsprinzipien der Wissenschaften zu fragen.

Münster Frido Mann

Fällt Gott aus allen Wolken? Schriftsteller über Religion und Sprache. Hrsg. von Anton Grabner-Haider und Paul Kruntorad. – Mainz: Matth. Gründewald 1971, 184 S. Sn. DM 18.80

„Es ging unserem Versuch um die Vorbereitung eines Gesprächs, das Folgen für die Praxis hat oder das erst dann zustande kommt, wenn Folgen für die Praxis schon sichtbar werden." (147)

Um Sprechen, Sprache und Gespräch geht es in der Tat. Meist im Modus der Fragen oder noch behutsamer: der „Vorfragen" (9), und es liegt in der Konsequenz des Ansatzes, daß das Ergebnis fragwürdig bleibt. Die beabsichtigten „Anstöße" – als Impulse und als Provokationen – verlieren wohl einiges an Intensität, weil mehrere der mit zehn Fragen der Herausgeber konfrontierten (jüngeren, dem durchschnittlichen Kenner der Literatur unbekannten) Autoren nachgerade rücksichtslos am Zentralproblem des Verhältnisses von Religion und Sprache vorbeireflektieren.

Schon der Titel des Sammelbandes (ein „Geschenk" eines der Beiträger) trifft nicht genau, und vollends die einzelnen Texte stehen nur lose im Zusammenhang mit dem Thema. So müssen denn Vor- und Nachwörter den gemeinsamen Bezugshorizont ausmessen, und sie tun das mit beachtlicher Intensität. Die Analyse des Verhältnisses von Religion und Sprache verdient ebenso wie die ausgezeichnete Darstellung des „Dialogs mit Schriftstellern" von Kurt Lüthi besondere Aufmerksamkeit. Eine Reihe von kreativen Beiträgen der „provozierten" Autoren bewirkt heilsame Stiche und liefert notwendige Stichworte. Den reflektierenden Stellungnahmen anderer Autoren fehlt keineswegs die inspirierende Spontaneität, wohl aber z. T. eine gründliche Kenntnis repräsentativer theologischer Positionen. Diese Einschränkung gilt am wenigsten gegenüber den Ausführungen von Kurt Marti, Michael Springer und Reinhild-Ursula Traitler.

Ein eindrucksvolles Beispiel konstruktiver Reflexion „religiöser Sprache und Vorstellungen" in moderner Literatur bietet Dieter-Olaf Schmalstieg in seiner Untersuchung der „Glücklichen Tage" von Samuel Beckett (171ff).

Nicht im Zwiegespräch des einzelnen Lesers mit den einzelnen Beiträgen, sondern in der sorgfältigen, kontrollierten Diskussion entfaltet dies Buch seine von den Herausgebern erwünschte provozierende Kraft. Es verdient Aufmerksamkeit, weil es – im Gegensatz zu so manchem anderen Materialbuch – jede falsch harmonisierende, platte Stimmigkeit vermeidet.

Paderborn Friedrich Kienecker

Rahner, Karl: **Zur Theologie der Zukunft.** – München: Deutscher Taschenbuch-Verlag (1971) 255 S. (dtv 4076 Wissenschaftliche Reihe) kart. DM 4.80

In diesem Taschenbuch werden Zeitschriftenaufsätze und Vorträge Karl Rahners, die schon in verschiedenen Bänden der „Schriften zur Theologie" nachgedruckt sind, unter dem Thema „Zukunft" erneut vorgelegt. Nach dem Vorwort des Verfassers ist „Zukunft kein zufälliger Gegenstand theologischen Denkens", sondern „als andrängend daseiende, planend gehoffte und doch immer wieder unableitbar neu zukommenende ... ein bleibender Inhalt und ein Strukturprinzip theologischer Reflexion und daher immer auch theologisch ‚modern'".

Es geht Verf. vor allem um den Begriff der absoluten Zukunft. Gerade hier stellen sich eine Reihe von Fragen. Ist das Christentum wirklich als „Religion der absoluten Zukunft" richtig gekennzeichnet? Sicher: der absolute Gott ist unsere Zukunft, und damit ist sie nicht machbar. Doch nach der Inkarnation, nach dem Pascha des Herrn und unserer Gleichzeitigkeit mit ihm in und nach der Taufe hat die Zukunft bereits begonnen, steht sie nicht mehr voll aus und ist so auch nicht mehr absolute Zukunft. „Christus in euch, die Hoffnung auf die Herrlichkeit" (Kol 1,27). Christentum ist Gedächtnis und Zukunft, weil der Christus war, ist und kommen wird. Möge der Nachdruck der Aufsätze die Diskussion fördern.

Münster Erwin Iserloh

Madey, Jean: **Le patriarcat ukrainien.** Vers la perfection de l'état juridique actuel. – Rom: 1971, 266 S. (Opera Theologicae Societatis Scientificae Urainorum, 19) DM 25.–

Dieses Werk des gelehrten Kenners der Ostkirchen ist eine engagierte Studie und tritt für die Interessen der Ukrainischen Kirche ein. Der Verf. hat seine Untersuchung mit wissenschaftlichem Quellennachweis, Bibliographie und Register versehen. Nach einer eingehenden Darstellung der Geschichte des ukrainischen Großerzbistums (I und II, S. 15–141) erörtert Madey die rechtlichen Bestimmungen, die seiner Meinung nach die Erhebung dieses Großerzbistums zu einem Patriarchat orientalischer Prägung und orientalischen Rechtes rechtfertigen und wünschenswert erscheinen lassen (III, S. 145–243).

Wenn man von den vielen Schwächen des Stils (es ist in französischer Sprache abgefaßt) absieht, stellt das Buch einen willkommenen Beitrag dar. Seine mutige und fundierte Stellungnahme verdient unsere Zustimmung.

Münster Adel-Théodore Khoury

Fragen zum Bibelunterricht. – Graz–Wien–Köln: Styria 1968. 111 S. (Botschaft und Lehre. Veröffentlichungen des Katechetischen Institutes der Universität Graz, Heft 7) kart. DM 8.80

Wenn das Bändchen „Fragen zum Bibelunterricht", das auf die Gesamtösterreichische Katechetentagung 1967 zurückgeht, hier noch verspätet besprochen wird, sind dafür die exegetischen Aufsätze ausschlaggebend, die für den Bibelunterricht wertvoll sind.

Die beiden Beiträge von Alois Stöger, „Die Kindheitsgeschichte Jesu" und „Die Auferstehungsberichte" bieten durch die – größtenteils gesicherten – Ergebnisse der Exegese für eine exemplarische Erschließung der Kindheits- und Auferstehungsberichte eine echte Hilfe.

Alois Gamper weist in seinem Beitrag „Die geschichtlichen Berichte des AT" auf die Synthese von Offenbarungswort und menschlicher Existenzdeutung hin, in der Israel seine Geschichte schreibt und interpretiert. Sämtlichen im historischen Prozeß zusammengewachsenen alttestamentlichen Texten liegt das Glaubensbekenntnis Israels zu Jahwe als dem Herrn der Welt und der Völker zugrunde: Sie legen im Sinne einer lebendigen Vergegenwärtigung Zeugnis ab vom Handeln Gottes.

Die exegetischen Beiträge führen zum Ergebnis, Ausgangspunkt und Fundament des Bibelunterrichts muß in jedem Fall der Text mit der ihm eigenen Sprache sein; Ergebnisse und Methoden der Exegese und die Grundaussagen der biblischen Theologie sind ebenso zu beachten wie das tiefere Verständnis der ganzen Bibel aus der Offenheit, das jeweils neue Handeln Gottes in der Geschichte wahrzunehmen und sich darauf einzulassen.

Bamberg Josef Müller

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Publications théologiques postconciliaires en **Pologne**. Ouvrage collectif. Réd.: Józef Myśków. – Varsovie: Académie de Théologie Catholique 1970. 525 p.

De primordiis cultus Mariani. Acta congressus mariologici-Mariani internationalis in Lusitania anno 1967 celebrati. Vol. I: História do congresso mariológico-Mariano internacional de Lisboa-Fátima ‹2–13 agosto 1967›. II: De fundamentis scripturisticis et dogmatico-liturgicis cultus Mariani. III: De fundamento cultus B. V. Mariae in operibus sanctorum patrum et scriptorum ecclesiasticorum ‹post saec. II›. IV: De cultu B. V. Mariae respectu habito ad mythologiam et libros apocryphos. V: De cultu B. V. Mariae iuxta testimonia quae in monumentis archaeologicis, iconographicis et in diversis nationibus necnon in ecclesiis acatholicis inveniuntur. VI: Maria, Mater Ecclesiae, eiusque interventus decursu saeculorum in favorem populi christiani. Relationes sessionum generalium Congressus Mariani necnon sectionum Lusitanae et Gallicae. – R: Pontificia Academia Mariana Internationalis 1970. XVIII, 283 p., 127 fotogr.; VII, 507 p.; VII, 347 p.; VII, 494 p.; VIII, 313 p.; VIII, 587 p. = Pontificia Academia Mariana Internationalis; Lire 30 000.

Die Theologie in der interdisziplinären Forschung. Hrsg. von Johann Bapt. Metz u. Trutz Rendtorff. – (Düs:) Bertelsmann Universitätsverl. (1971). 117 S. = Interdisziplinäre Studien II; kart. DM 14,80.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Marrow, Stanley: Biblica. Index generalis. Vol. XXVI–L ‹1944–1969›. – R: Biblical Institute Pr. 1971. VII, 157 p.; Lire 3000.

Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete. Bd XVI, 1969/70. – Düs: Patmos-Verl. (1970). XV, 411 S.

Schubert, Kurt: Kerygma und Geschichte. – WoWa XXVI, 1971, 99–112.

Haag, Herbert: Vom alten zum neuen **Pascha**. Geschichte und Theologie des Osterfestes. – Stu: KBW Verlag (1971). 142 S. = Stuttgarter Bibelstudien XLIX; kart. DM 12,80.

2. Altes Testament

Emerton, J. A.: Some false clues in the study of **Genesis XIV**. – VT XXI, 1971, 24–47.

Oliva, Manuel: Revelación del nombre de Yahweh en la "Historia sacerdotal": **Ex 6,2–8**. – Bibl LII, 1971, 1–19.

Fritz, Volkmar: Israel in der Wüste. Traditionsgeschichtl. Untersuchung der Wüstenüberlieferung des Jahwisten. – Marb: Elwert 1970. XI, 151 S., 1 Kt. = Marburger theologische Studien VII; Lw. DM 38,– [Diss., Marburg]

Wallis, Gerhard: Die Seßhaftwerdung Alt-Israels und das Gottesdienstverständnis des **Jahwisten** im Lichte der **elohistischen Kritik**. – ZAW LXXXIII, 1971, 1–15.

Lindars, Barnabas: Some Septuagint readings in **Judges**. – JThSt N. S. XXII, 1971, 1–14.

Braulik, Georg: Spuren einer Neubearbeitung des deuteronomistischen Geschichtswerkes in **1 Kön 8, 52–53.59–60**. – Bibl LII, 1971, 20–33.

Pohlmann, Karl-Friedrich: Studien zum **dritten Esra**. Ein Beitrag zur Frage nach dem ursprünglichen Schluß des **chronistischen Geschichtswerkes**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 164 S. = FRLANT CIV; br. DM 28,– [Diss., Marburg]

Esther. Introduction, translation, and notes by Carey A. Moore. – Garden City, (N. Y.): Doubleday 1971. LXXII, 117 p. = The Anchor Bible VII B; cloth $ 6,–.

Grollenberg, Luc H.: Zwischen Gott und Politik. Der Prophet **Jesaja** (Jesaja, dt.) – Stu: KBW (1971). 77 S. = Biblisches Forum VIII; kart. DM 7,80.

Schmidt, Joh. Michael: Gedanken zum Verstockungsauftrag Jesajas **‹Is. VI›**. – VT XXI, 1971, 68–90.

Pauritsch, Karl: Die neue Gemeinde: Gott sammelt Ausgestoßene und Arme **‹Jesaia 56–66›**. Die Botschaft des Tritojesaia-Buches literar-, form-, gattungskritisch und redaktionsgeschichtlich untersucht. – R: Biblical Institut Pr. 1971. XVI, 289 S. = Analecta biblica XLVII; Lire 4500 [Diss., Graz]

Snaith, John G.: Literary criticism and historical investigation in **Jeremiah** chapter **XLVI**. – Journal of Semitic Studies XVI, 1971, 15–32.

Wanke, Günther: Untersuchungen zur sogenannten Baruchschrift. – B: de Gruyter 1971. VIII, 156 S. = ZAW, Beih. CXXII; Lw. DM 42,– [Habil.-Schrift, Erlangen-Nürnberg]

Vollmer, Jochen: Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des **Amos, Hosea** und **Jesaja**. – B: de Gruyter 1971. X, 217 S. = ZAW, Beih. CXIX; Lw. DM 62,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Delcor, M.: Le livre de **Daniel**. – P: Gabalda 1971. 296 p. = Sources bibliques; F 53,–.

Schüpphaus, Joachim: Das Verhältnis von LXX- und Theodotion-Text in den apokryphen Zusätzen zum Danielbuch. – ZAW LXXXIII, 1971, 49–72.

Ringgren, Helmer: **Psalmen** (Psaltarens fromhet, dt.) – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1971). 138 S. = Urban-Taschenbücher CXX.

Leveen, J.: Textual problems in the Psalms. – VT XX, 1971, 48–58; p. 59–67: Mannati, M.: Sur le quadruple *avec toi* de Ps. LXXIII 21–26.

Desečar, Alejandro J.: La sabiduría y la necedad en **Sirac 21–22**. – R: Edizioni Francescane (1970). 102 p.; Lire 1500.

Schmuttermayr, Georg: Ambivalenz und Aspektdifferenz. Bemerkungen zu den hebräischen Präpositionen ב, ל und מן. – BZ XV, 1971, 29–51.

Schmid, Hans Heinrich: **šalôm**. „Frieden" im Alten Orient und im Alten Testament. – Stu: KBW Verlag (1971). 123 S. = Stuttgarter Bibelstudien LI; kart. DM 10,80.

Preuß, Horst Dietrich: **Verspottung fremder Religionen** im Alten Testament. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1971). 317 S. = BWANT XCII; Lw. DM 76,– [Habil.-Schrift, Göttingen]

Raitt, Thomas M.: The prophetic summons to repentance. – ZAW LXXXIII, 1971, 30–49.

Lind, Millard C.: The concept of political power in ancient Israel. – ASThI VII, 1970, 4–24; p. 25–40: Eaton, J. H.: The King as God's witness; p. 41–52: Davidson, R.: Some aspects of the theological significance of doubt in the Old Testament.

Sauer, Georg: Die Bedeutung des Königtums für den Glauben Israels. Dargestellt als Grundlage für die Erörterung der Frage nach menschlicher Autorität im Alten Testament. – ThZ XXVII, 1971, 1–15.

Haag, Ernst: **Priestertum** und Altes Testament. – TrThZ LXXX, 1971, 20–42.

Haag, Herbert: Menschen im Alten Testament. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1971). 44 S.; kart. DM 4,80.

Gutman, Joseph: The history of the **ark**. – ZAW LXXXIII, 1971, 22–30.

Wright, G. R. H.: **Pre-Israelite temples** in the land of Canaan. – PEQ CI, 1971, 17–32.

Noack, Bent: **Spätjudentum** und Heilsgeschichte. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1971). 108 S. = Franz-Delitzsch-Vorlesungen 1968.

Contributions to the scientific study of **Jewish liturgy**. Edited by Jakob J. Petuchowski. – NY: Ktav Publish. House 1970. XXVIII, 502 p.; $ 19,95.

Rost, Leonhard: Einleitung in die alttestamentlichen **Apokryphen** und **Pseudepigraphen** einschließlich der großen Qumran-Handschriften. – Hdlb: Quelle & Meyer 1971. 150 S.; kart. DM 28,–.

Marx, A.: Les racines du célibat essénien. – RQ VII, 1970, 323–342; p. 343–378: Carmignac, Jean: Le document de Qumrân sur Melkisédeq; p. 379–396: Beckwith, Roger T.: The modern attempt to reconcile the Qumran calendar with the true solar year; p. 397–402: Daniel, Constantin: Nouveaux arguments en faveur de l'identification des Hérodiens et des Esséniens; p. 403–415: Baillet, Maurice: Nouveaux phylactères de Qumrân ‹X Q Phyl 1–4›. A propos d'une édition récente.

3. Neues Testament

Bornkamm, Günther: Geschichte und Glaube. Teil II: Gesammelte Aufsätze Bd IV. – Mchn: Kaiser Verl. 1971. 276 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LIII; Lw. DM 29,–.

Riesenfeld, Harald: The gospel tradition. Essays. (Translated by E. Margaret Rowley and Robert A. Kraft.) – Phil: Fortress (1970). X, 214 p.; $ 8,50

Fitzmyer, Joseph A., SJ: Essays on the semitic background of the New Testament. – Lo: Geoffrey Chapman 1971. XIX, 524 p.; £ 5,–.

New Testament issues. Ed. by Richard Batey. – Lo: SCM Pr. (1971). 241 p. = Forum books; £ 1,50.

Thompson, William G., SJ: Reflections on the composition of **Mt 8:1 – 9:34**. – CBQ XXXIII, 1971, 365–388.

Catchpole, D. R.: The answer of Jesus to Caiphas ‹Matt. XXVI. 64›. – NTSt XVII, 1971, 213–226.

Maisch, Ingrid: Die Heilung eines Gelähmten. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu **Mk 1, 1–12**. – Stu: KBW Verl. (1971). 139 S. = Stuttgarter Bibelstudien LII; kart. DM 12,80. [Diss., Freiburg/B. Teildruck]

Trevijano Etcheverría, Ramón: La tradición sobre el bautista en **Mc 1, 4–5** y par. – Burgense XII, 1971, 9–40.

Stein, Robert H.: The proper methodology for ascertaining a Markan redaction history. – NovT XIII, 1971, 181–198.

Dupont, Jacques, OSB: Renoncer à tous ses biens **‹Luc 14, 33›**. – NRTh, A. CIII = T. XCIII, 1971, 561–582.

Barclay, William: A comparison of Paul's missionary preaching and preaching to the Church. – Apostolic history and the Gospel. Biblical historical essays presented to F. F. Bruce . . ., GrR (1970), 165–175; p. 176–194: Dupont, Jacques, OSB: The conversion of Paul, and its influence on his understanding of salvation by faith; p. 195–202: Ellison, H. L.: Paul and the law "All things to all men"; p. 203–222: Gundry, Robert H.: The form, meaning and background of the hymn quoted in 1 Timothy 3:16; p. 223–231: Ladd, G. E.: Revelation and tradition in Paul; p. 231–241: Martin, William J.: I Corinthians 11:2–16: An interpretation; p. 242–248: Millard, A. R.: Covenant and communion in First Corinthians; p. 249–263; Morris, Leon: The theme of Romans; p. 264–276: Moule, C. F. D.: Further reflections on Philippians 2:5–11; p. 277–286: Reicke, Bo: Caesarea, Rome, and the captivity epistles; p. 287–303: Schnacken-

burg, Rudolf: Apostles before and during Paul's time; p. 304–316: Thrall, Margaret E.: The origin of Pauline christology.

Kertelge, Karl: Exegetische Überlegungen zum Verständnis der paulinischen Anthropologie nach **Römer** 7. – ZNW LXII, 1971, 105–114.

Balz, Horst R.: Heilsvertrauen und Welterfahrung. Strukturen der paulinischen Eschatologie nach **Römer 8, 18–39**. – Mchn: Kaiser Verl. 1971. 144 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LIX; kart. DM 19,– [Habil.-Schrift, Kiel]

Baulès, Robert: L'insondable richesse du Christ. Étude des thèmes de l'Epître aux **Ephésiens**. – P: Ed. du Cerf 1971. 170 p. = Lectio divina LXVI; F 18,–.

Andriessen, Paul, OSB: Das größere und vollkommenere Zelt ‹**Hebr 9, 11**›. – BZ, N. F. XV, 1971, 76–92.

Vanni, Ugo, SJ: La struttura letteraria dell'**Apocalisse**. Prefazione di A. Vanhoye, SJ. – R: Herder 1971. VIII, 272 p. = Aloisiana VIII; Lire 4800

Lohse, Eduard: **Umwelt** des Neuen Testaments. Mit 2 Ktn u. 2 Übersichten im Anhang sowie einer Skizze im Text. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1971. 224 S. = Grundrisse zum Neuen Testament I.

Bode, Edward Lynn: The first easter morning: The gospel accounts of the women's visit to the tomb of Jesus. – R: Biblical Institute Pr. 1970. VIII, 217 p. = Analecta biblica XLV; Lire 3000.

Friedrich, Gerhard: Die **Auferweckung** Jesu, eine Tat Gottes oder ein Interpretament der Jünger? – KuD XVII, 1971, 153–187.

Schneider, Gerhard: Die Frage nach Jesus. Christus-Aussagen des Neuen Testaments. – Essen: Ludgerus Verl. (1971). 165 S.; DM 12,80.

Michel, Otto: Der **Menschensohn**. Die eschatologische Hinweisung. Die apokalyptische Aussage. Bemerkungen zum Menschensohn-Verständnis des N. T. – ThZ XXVII, 1971, 81–104.

Sanders, Jack T.: The New Testament christological hymns. Their historical religious background. – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1971. XI, 162 p. = Society for New Testament studies. Monograph series XV.

Smith, Monton: Prolegomena to a discussion of aretalogies, divine men, the gospels and Jesus. – JBL XC, 1971, 174–199.

Klein, Günter: „Das wahre Licht scheint schon". Beobachtungen zur Zeit- und Geschichtserfahrung einer urchristlichen Schule. – ZThK LXVIII, 1971, 261–326.

Kuss, Otto: **Paulus**. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche. – Rgb: Pustet 1971. 504 S. = Auslegung und Verkündigung III; Lw. DM 60,–.

Ellis, E. Earle: Paul and his co-workers. – NTSt XVII, 4, 1971, 437–452.

Corriveau, Raymond, CSSR: The liturgy of life. A study of the ethical thought of St. Paul in his letters to the early christian communities. – Brux, P: Desclée [&] de Brouwer; Montr: Ed. Bellarmin 1970. 296 p. = Studia XXV; FB 480,–.

Jewett, Robert: Paul's anthropological terms. A study of their use in conflict settings. – Leiden: Brill 1971. XVI, 499 p. = Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums X.

Gnilka, Joachim: Das **Kirchenmodell** des **Epheserbriefes**. – BZ, N. F. XV, 1971, 161–184.

López, L., OP: Ley y libertad en San Pablo. – Studium X, 1970, 53–82.

Rollins, Wayne G.: The New Testament and apocalyptic. – NTSt XVII, 4, 1971, 454–476.

Pesch, Rudolf: Zur **Initiation** im Neuen Testament. – LJ XXI, 1971, 90–107.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Koselleck, Reinhardt: Wozu noch Historie? – HZ CCXII, 1971, 1–18.

Poulat, Emile: Geschichtliches Verständnis der Kirche und kirchliches Verständnis der Geschichte. – Concilium VII, 1971, 463–471.

Söll, Georg: Dogmenfortschritt durch neue Offenbarung? Ein Beitrag zur Geschichte der Theorie der Dogmenentwicklung. – FZPhTh XVIII, 1971, 72–87.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Reid, J. K. S.: Christian apologetics. – GrR: Eerdmans 1970. 224 p.

Iserloh, Erwin: Das Reich Gottes auf Erden, Antrieb und Versuchung in der Geschichte der Kirche. – Gottesreich und Menschenreich, Regensburg 1971, 51–72.

Bauer, Johannes B.: Jesus und der Scheidebrief. – WoWa XXVI, 1971, 322–332.

Chiocchetta, Pietro: Il linguaggio della patristica. Orientamenti di fondo e suggestione. – Il linguaggio teologico oggi. III congresso nazionale Sestri Levante, 2–4 gennaio 1969, Mil (1970), 119–169; p. 171–204: Riggi, Calogero: Il linguaggio teologico in Epifanio da Salamina; p. 205–232: Centi, Tito S.: Il linguaggio teologico della scolastica; p. 233–264: Sartori, Luigi: Il linguaggio del Vaticano II.

Halkin, François: Recherches et documents d'hagiographie Byzantine. – Brux: Société des Bollandistes 1971. VIII, 328 p. = Subsidia hagiographica LI; BF 400,–.

Doignon, Jean: Du nouveau sur la "Vie des Pères du Jura": bilan et suggestions de recherche. – RAM XLVI, 1970, 377–386.

Vinay, Gustavo: Otlone di Sant'Emmeram ovvero l'autobiografia di un nevrotico. – La storiografia altomedievale 10–16 aprile 1969, Spoleto 1970, 13–37; p. 59–87: Marrou, Henri-Irénée: Saint Augustin, Orose et l'augustinisme historique; p. 89–118: Momigliano, Arnaldo: L'età del trapasso fra storiografia antica e storiografia medievale ‹320–550 d. C.›; p. 119–138: Cagiano de Azevedo, Michelangelo: Storiografia per imagine (13 tav.); p. 139–166: Gaiffier, Baudouin de: Hagiographie et historiographie.

3. Alte Kirchengeschichte

Stockmeier, Peter: Die Begegnung des frühen Christentums mit dem antiken Humanismus. – Humanismus zwischen Christentum und Marxismus = Münchener Akademie-Schriften LVI, Mchn (1970), 11–39.

Schultz, Werner: Der Gedanke des Spiels in der griechischen Antike und im Christentum. – NZSTh XIII, 1971, 199–220.

Green, Michael: Evangelism in the early church. – GrR: Eerdmans 1970. 349 p.; $ 6,95.

Richard, Marcel: Pour une nouvelle édition du commentaire de s. **Hippolyte** sur Daniel. – Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten. Vol. I, Mstr (1970), 68–78; p. 79–99: Metzger, Bruce M.: Names for the nameless in the New Testament. A study in the growth of christian tradition; p. 100–127: Aubineau, Michel: La tunique sans couture du Christ. Exégèse patristique de Jean 19, 23–24; p. 128–134: Egan, George A.: A re-consideration of the authenticity of **Ephrem**'s "An exposition of the gospel"; p. 135–150: Schäfer, Karl Th.: **Marcion** und die ältesten Prologe zu den Paulusbriefen; p. 151–161: Simonetti, Manlio: Giovanni 14:28 nella controversia ariana; p. 162–181: Cremer, Franz Gerhard: Zum Problem der verschiedenen Sprecher im Fastenstreitgespräch ‹Mk 2,18 parr.›. Ein Blick in die Kommentare der Patristik und Scholastik.

Quacquarelli, Antonio: Note sull'iperbole nella Sacra Scrittura e nei Padri. – VChr VIII, 1971, 5–26.

Unnik, W. C. van: First century a. d. literary culture and early christian literature. – NThT XXV, 1971, 28–43.

Martin, Bernard: Le pouvoir dans l'Eglise du premier siècle. Une Église dirigée. – Studia canonica IV, 1970, 25–59.

Brox, Norbert: Altkirchliche Formen des Anspruchs auf apostolische Kirchenverfassung. – Kairos N. F. XII, 1970, 113–140.

Meyer, Reinhold: Usurpation of status and status symbols in the Roman Empire. – Hist XX, 1971, 275–302.

Mees, Michael: Die Bedeutung der Sentenzen und ihrer auxesis für die Formung der Jesusworte nach Didaché 1,3b–2,1. – VChr VIII, 1971, 55–76.

Coppo, A., CM: Contributo all'interpretazione di un'epigrafe greca cristiana dei musei capitolini. – RivAC XLVI, 97–138; 3 fig.

Maccarrone, Michele: Lo sviluppo dell'idea dell'episcopato nel II secolo e la formazione del simbolo della cattedra episcopale. – Problemi di storia della Chiesa. La chiesa antica-sec. II–IV, Mil (1970), 85–206; p. 207–221: Ferrua, Antonio, SJ: Problemi archeologici per l'insegnamento della storia ecclesiastica; p. 283–333: Bolgiani, Franco: Patrologia e storia della Chiesa antica.

Cousins, Ewert: The Trinity and world religions. – JESt VII, 1970, 476–498.

Mancini, Ignazio, OFM: Archaeological discoveries. Relative to the Judaeo-christians. Historical survey. – Jerusalem: Franciscan Printing Pr. 1970. 196 p. = Publications of the Studium Biblicum Franciscanum. Coll. minor XI; $ 4,–.

Otranto, Giorgio: Nonne et laici sacerdotes sumus? ‹Exh. cast. 7,3›. – VChr VIII, 1971, 27–47.

Frend, W. H. C.: The **missions** of the Early Church **180–700** a. d. – Miscellanea historiae ecclesiasticae. III: Colloque de Cambridge, 24–28 sept. 1968, Louv 1970, 3–23; p. 24–52: Ewig, E.: Die christliche Mission bei den **Franken** und im **Merowinger**reich; p. 53–61: Molland, E.: L'antiquité chrétienne a-t-elle eu un programme et des méthodes missionnaires?; p. 62–70: Conti, P. M.: Aquileian, Eastern and Roman missions in the **Lombard** kingdom; p. 71–83: Schäferdiek, Knut: Der **germanische Arianismus**. Erwägungen zum geschichtlichen Verständnis; p. 84–91: Godfrey, C. J.: **Althelbald**, king of Marcia ‹716–757›, and the advance of the church; p. 92–106: Baker, Derek: Sowing the seeds of faith: Theory and practice in the mission field.

Vilela, Albano: La condition collégiale des prêtres au **III**e siècle. – P: Beauchesne (1971). 427 p. = Théologie historique XIV; F 72,–.

Paschoud, François: **Zosime 2,29** et la version païenne de la conversion de Constantin. – Hist XX, 1971, 334–353.

Brandenburg, Hugo: Das Grab des Petrus Cornelius und die Lucinaregion der **Calixtus-Katakombe** (mit 1 Farbtaf. u. 3 Abb. im Text.) – JAC XI/XII, 1968/69, Mstr (1970), 42–54.

Weijenborg, Reynold: Pompeianus Ruricus, ancestor of Evagrius Ponticus of Antioch, and the origins of the constantin monogram. – Antonianum XLVI, 1971, 322–347.

Didymos ‹der Blinde›: Psalmenkommentar [griech. u. dt.] ‹Tura-Papyrus›. T. V: Kommentar zu **Psalm 40–44,4**. Hrsg. u. übers. von Michael Gronewald. – Bonn: Habelt 1970. 255 S. 4° = Papyrologische Texte und Abhandlungen XII; Lw. DM 54,–.

Lucas, J. R.: **Pelagius** and St. **Augustine**. – JThSt XXII, 1971, 73–85.

Bailleux, Emile: Dieu Trinité et son œuvre. – Recherches augustiniennes VII, 1971, 189–218; ~ p. 219–243: La christologie de saint Augustin dans le *De Trinitate*.

O'Grady, John F., CM: Priesthood and sacrifice in «City of God». – Augustiniana XXI, 1971, 27–44.

Budriesi, R.: Le origini del cristianesimo a **Ravenna**. – Ravenna: Longo 1970. 203 p., 24 ill. = Collana di Quaderni di antichità Ravennati, cristiane e bizantine. N. s. III.

Peri, Vittorio: Leone III e il 'Filioque'. Echi del caso nell'agiografia greca. – RSCI XXV, 1971, 3–58.

Recio, Alejandro: Un sarcófago paleocristiano en el convento de Araceli ‹Roma›. – Antonianum XLVI, 1971, 348–373.

Studer, Basilio: Ea specie videri quam voluntas elegerit, non natura formaverit. – VChr VIII, 1971, 99–123.

Noret, Jacques: Une homélie inédite sur les Rameaux par Théognios, prêtre de Jérusalem ‹vers 460?› – AnBoll LXXXIX, 1971, 113–142.

Lendi, Walter: Untersuchungen zur frühalemannischen Annalistik. Die **Murbacher Annalen**. Mit Edition. – Frb/S: Universitätsverlag 1971. XIII, 193 S. = Scrinium Friburgense I; sfr 26,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

L'Antisémitisme chrétien. Textes choisis et présentés par F. Lovsky. – P: Ed. du Cerf 1970. 393 p. = Chrétiens de tous les temps XXXVIII; F 26,–.

Kunst und Kultur im **Weserraum. 800–1600**. Ausstellung des Landes Nordrhein-Westfalen, Corvey, [28. 5. – 19. 5.] 1966. III: Forschungsband. Ostwestfälisch-weserländische Forschungen zur geschichtl. Landeskunde Hrsg. von Heinz Stoob. – Mstr: Aschendorff 1970. XIV, 416 S. mit Abb. u. Ktn, 12 S. Abb. = Veröffentlichungen des Provinzialinstituts für Westfälische Landes- und Volkskunde I, 5.

Blaschke, Karlheinz: Siegel und Wappen des Bistums **Meißen** und seiner Bischöfe. – Unum in veritate et laetitia. Bischof Otto Spülbeck zum Gedächtnis, Lpz (1970), 77–85; 12 Abb.

Magyar, Arnold, OFM: Schicksal eines Klosters. Das erste **Franziskanerkloster** von **Eisenstadt** im Rahmen der Geschichte der Marianischen Ordensprovinz, **1386–1625**. – Eisenstadt: Amt der Bgld. Landesregierung, Landesarchiv-Landesbibl. 1970. 162 S. = Burgenländische Forschungen LX; kart. ÖSch 116,–.

5. Mittelalter

La storiografia altomedievale. 10–16 aprile 1969. Tomo I–II. – Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo 1970. 995 p. = Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo XVII; Lire 13 000.

Koch, A. C. F.: Oorkondenboek van **Holland** en **Zeeland** tot 1299. Deel I: Eind van de 7e eeuw tot **1222**. – 's-Gravenhage: Nijhoff 1970. XXI, 633 p.; hfl 90,–; [cfr.:] Bavel, H. van, OPraem: Koch's Oorkendenboek van Holland en Zeeland en de Orde van Prémontré. – APraem XLVII, 1971, 137–144.

Fritze, Wolfgang H.: Zur Entstehungsgeschichte des Bistums **Utrecht**. Franken und Friesen **690–734**. (Mit 1 Karte.) – RhV XXXV, 1971, 107–151.

Fransen, I.: Fragments épars du commentaire perdu d'**Alcuin** sur l'Épître aux Éphésiens. – RBén LXXXI, 1971, 30–59.

Rintelen, Wolfgang von: Kult- und Legendenwanderung von Ost nach West im frühen Mittelalter. – Saeculum XX, 1971, 71–100.

Petrocchi, Massimo: Al di là del senso storico: il simbolismo delle piante in **Rabano Mauro**. – VChr VIII, 1971, 77–85.

Reynolds, Roger E.: The portrait of the ecclesiastical officers in the *Raganaldus sacramentary* and its liturgico-canonical significance. – Speculum XLVI, 1971, 432–442; 16 fig.

Banning, Knud: Michael **Sjaelevejer**. Et bidrag til forstaelsen af sjaelevejningsscenen på danske kalkmalerier fra middelalderen. – KS 1971, 25–44.

Short, Ian: Le pape Calixte II, Charlemagne et les fresques de Santa Maria in Cosmedin. – CCM XIII, 1970, 229–238.

Müller, Iso: Die frühkarolingische Passio der Zürcher Heiligen. – ZSKG LXV, 1971, 132–187.

Castaldo, André: L'Église d'**Agde** ‹X^e–XIII^e siècle›. Préface de Pierre-Clément Timbal. – P: Pr. Univ. de France 1970. VIII, 205 p. = Travaux et recherches de la Faculté de droit et des sciences économique de Paris. Série «Sciences historiques» XX; F 18,–.

Wehlen, Wolfgang: Geschichtsschreibung und Staatsauffassung im Zeitalter Ludwigs des Frommen. – Lübeck u. Hbg: Matthiesen 1970. 143 S. = Historische Studien CDXVIII; brosch DM 20,– [Diss., München]

Winkelmann, Wilhelm: Die Königspfalz und die Bischofspfalz des **11.** und **12.** Jahrhunderts in Paderborn. – FMSt IV, 1970, 398–415.

Barlow, Frank: **Edward** the **Confessor**. – Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Pr. 1970. XXVIII, 375 p., 22 ill., 4 maps, 2 tables.

Rosenthal, Joel T.: Edward the Confessor and Robert the Pious: 11th century kingship and biography. – MS XXXIII, 1971, 7–20.

Schieffer, Rudolf: Die Romreise deutscher Bischöfe im Frühjahr **1070**. Anno von Köln, Siegfried von Mainz u. Hermann von Bamberg bei Alexander II. – RhV XXXV, 1971, 152–174.

Pásztor, Edith: Problemi della Chiesa medioevale. In margine ad una nuova pubblicazione. – RSCI XXV, 1971, 108–138.

Rupertus Tuitiensis: De Sancta Trinitate et operibus eius. Edidit Hrabanus Haacke, O.S.B. – Turnh: Brepols 1971. LI, 578 p. = Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis XXI; FB 1800.

Hereswitha, Zr., OrdSSep: Het verband tussen de wetgeving van de Heilig-Graforde en die van de orde van Prémontré in de XII^e eeuw. – APraem XLVII, 1971, 5–23.

Jordan, Joseph: La fondation de l'abbaye Prémontrée d'Humilimont entre 1136–1141. – ZSKG LXV, 1971, 121–131.

Hödl, Günther: Die **Admonter Briefsammlung** 1158–1162 ‹cvp. 629›. – DA XXV, 1969, 347–470; XXVI, 1970, 150–199.

Walter, E.: Zur ersten Niederlassung der **Franziskaner** in **Köln**. – RhV XXXV, 1971, 175–200.

Nyberg, Tore: Klostren i abbot Vilhelms brev. – KS 1971, 45–57.

McGovern, John F.: The rise of new economic attitudes – economic humanism, economic nationalism – during the later Middle Ages and the Renaissance, A. D. **1200–1500**. – Tr XXVI, 1970, 217–253.

Axters, Stephanus G., OP: Bibliotheca **dominicana neerlandica** manuscripta, **1224–1500**. – Louv: Bureaux de la R. H. E. Bibliothèque de l'Univ.; Publ. Univ. de Louvain 1970. 381 p. = Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique XLIX; BF 450,–.

Herde, Peter: Audientia litterarum contradictarum. Untersuchungen über die päpstlichen Justizbriefe und die päpstliche Delegationsgerichtsbarkeit vom **13.** bis zu Beginn des **16.** Jahrhunderts. T. I–II. – Tü: Niemeyer 1970. XIV, 555 S.; 830 S. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom XXXI/XXXII; Lw. DM 230,–.

Paravicini Bagliani, Agostino: Un frammento del testamento del cardinale **Stephanus Hungarus** ‹†1270› nel codice C 95 dell' Archivio del Capitolo di s. Pietro. – RSCI XXV, 1971, 168–182.

Lazarev, Victor: Regard sur l'art de la Russie prémongole. – CCM XIII, 1970, 195–208.

Guzman, Gregory G.: Simon of Saint-Quentin and the Dominican mission to the Mongol Baiju: A reappraisal. – Speculum XLVI, 1971, 232–249.

Milano, Andrea: Il sacerdozio nella ecclesiologia di san **Tommaso** d'**Aquino**. – Il sacerdozio ministeriale. Natura, funzione, missione, Nap 1970, 59–107.

Eckert, Willehad Paul, OP: Stilisierung und Umdeutung der Persönlichkeit des hl. Thomas von Aquino durch die frühen Biographen. – FZPhTh XVIII, 1971, 7–28.

Ruf, Ambrosius Karl: Die Sinndeutung des sakramentalen Siegels der Firmung bei Thomas von Aquin. – FZPhTh XVIII, 1971, 137–167.

Hoffmann, Adolf: Ort und Bewertung der Wortverkündigung bei Thomas von Aquin. Zur Grundfunktion der Kirche. – FZPhTh XVIII, 1971, 168–212.

Rodríguez Rodríguez, Victorino: Diferencia de las almas humanas a nivel substancial en la antropología de Santo Tomás. – DoctCom XXIV, 1971, 25–39.

Bougerol, Jacques-Guy: Saint **Bonaventure** et **Guillaume** de **Saint-Thierry**. – Antonianum XLVI, 1971, 298–321.

Musurillo, Herbert: Bonaventure's "The soul's journey". – Thought n° CLXXX, 1971, 105–117.

Grundman, John: Documenti umbri sulla carestia degli anni 1328–1330. – Archivio storico italiano CXXVIII, 1970, 207–253.

Wackers, P.: Het interpolatieprobleem in de 'Seven manieren van minnen' van **Beatrijs** van **Nazareth**. – OGE XLV, 1971, 215–230; p. 231: Reypens, L., SJ: Nawoord.

Courtenay, William J.: Covenant and causality in **Pierre** d'**Ailly**. – Speculum XLVI, 1971, 94–119.

Frank, Isnard Wilhelm: Ein antikonziliarer Traktat des Wiener Dominikaners Leonhard **Huntpichler** von **1447/48**. – FZPhTh XVIII, 1971, 36–71.

Pasquali, Gianfranco: Gerolamo **Albertucci** de' **Borselli** OP ‹1432–1497›. Ricerche bio-bibliografiche. – RSCI XXV, 1971, 59–82.

Gottschalk, Joseph: Der fördernde Anteil schlesischer Prediger bei der Errichtung des **Krakauer Marienaltars** des Veit Stoß. – Zeitschrift für Ostforschung XX, 1971, 201–231.

6. Gesamte Neuzeit

Koechling, Ludwig: Die Kirchenbücher und kirchenbuchähnlichen Aufzeichnungen des ehem. Fürstentums **Minden** sowie der übrigen Kirchspiele der heutigen Kreise Minden u. Lübbecke. Hrsg. im Auftrag d. Mindener Geschichts- u. Museumsvereins von Hans Nordsiek. – (Minden: Bruns 1970). 63 S. mit Ktn., 4 Bl. Abb. = Mindener Beiträge (zur Geschichte, Landes- und Volkskunde des ehem. Fürstentums Minden) XIII; kart. DM 7,–.

Klemenz, Dieter: Der **Religionsunterricht** in **Hamburg** von der Kirchenordnung von **1519** bis zum staatlichen Unterrichtsgesetz von **1870**. – Hbg: Christians 1971. 206 S. = Beiträge zur Geschichte Hamburgs V.

Boucher, André: Evolution historique de la loi des fabriques de la province de **Québec**. – StCan IV, 1970, 173–201.

Anson, Peter F.: Underground catholicism in **Scotland 1622–1878**. – Montrose: Standard Pr. 1970. XI, 344 p., 37 illustr.; £ 2,25.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Tarsicio de Azcona, OFMCap: Reforma de la provincia franciscana de **Aragón** en tiempo de los Reyes Católicos. – EF N. S. LXXI, 1970, 245–343.

Sixteenth century essays and studies. Edited by Carl S. Meyer. Vol. II. – Saint Louis, Missouri: The Foundation for Reformation Research (1971). VIII, 118 p.; [cont.:] p. 1–35: Payne, John B.: Erasmus: Interpreter of Romans; p. 36–54: Reid, Stanford W.: The battle hymns of the Lord: Calvinist psalmody of the sixteenth century; p. 55–71: Lindner, Robert D.: The Bible and biblical authority in the literary works of Pierre Viret; p. 72–94: Dolan, John P.: Liturgical reform among the Irenists; p. 95–107: Ziegler, Donald J.: Marpeck versus Butzer: A sixteenth century debate over the uses and limits of political authority; p. 108–118: Forman, John P.: Cranmer, Tudor diplomacy and primitive discipline.

Troeyer, Benjamin de: Bio-bibliographica franciscana neerlandica saeculi XVI. T. I: Pars bibliographica. De auteurs van de uitgegeven werken. T. II: Pars bibliographica. De edities. – Nieuwkoop: De Graaf 1970. XXXII, 383 p., 26 fig.; IX, 670 p., 24 fig.; hfl 180,–.

Rosen, Edward: **Copernicus'** alleged priesthood. – ARG LXII, 1971, 90–98.

(Luther, Martin): Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel. Bd XIV (: Beschreibendes Handschriftenverzeichnis. Geschichte der Lutherbriefeditionen nebst Bibliographie. Nachträge u. Berichtigungen.) – Weimar: Böhlaus Nachf. 1970. LV, 640 S. 4°.

Olivier, Daniel: Le procès Luther 1517–1521. – (P:) Fayard (1971). 220 p.; F 24,–.

Der Reichstag zu **Worms** von **1521**. Reichspolitik und Luthersache. Im Auftr. der Stadt Worms zum 450-Jahrgedenken. In Verb. mit ... hrsg. v. Fritz Reuter. – Worms: (Stadtarchiv) 1971. XV, 532 S.; 48 S. Abb.; Lw. DM 40,–.

Pannenberg, Wolfhart: Luthers Lehre von den zwei Reichen und ihre Stellung in der Geschichte der christlichen Reichsidee. – Gottesreich und Menschenreich, Regensburg 1971, 73–96.

Grane, Leif: Erwägungen zur Ontologie Luthers. – NZSTh XIII, 1971, 188–198.

Schöne, J.: Luthers Bekenntnis vom Altarsakrament. – B: Evangelische Verlagsanstalt 1970. 66 S.; DM 4,–.

Devereux, E. J.: Tudor uses of Erasmus on the Eucharist. – ARG LXII, 1971, 38–52.

Gäbler, Ulrich: Die **Zwingli-Forschung** seit **1960**. – ThLZ XCVI, 1971, Sp. 481–490.

Fabian, Ekkehart: Die Institution des Zürcher Geheimen Rates der Zwingli-Zeit. – Zwing XIII, 1971, 343–364.

Locher, Gottfried W.: Die theologische und politische Bedeutung des Abendmahlsstreites im Licht von Zwinglis Briefen. – Zwing XIII, 1971, 281–304.

Owen, D.: The enforcement of the Reformation in the diocese of Ely. – Miscellanea historiae ecclesiasticae. III: Colloque de Cambridge, 24–28 sept. 1968, Louv 1970, 167–174; p. 175–183: Monaco, Michele: The "De officio collectoris in regno angliae" by Pietro Griffi of Pisa ‹1469–1516›, papal nuncio and collector in England from 1508 to 1512: Some problems of research; p. 184–197: Peters, Robert: The training of the «unlearned» clergy in England during the 1580's: a regional study; p. 198–215: Tukleer, C. A.: The recruitment and training of protestant ministers in the Netherlands in the 16th century; p. 216–221: Vogler, B.: Formation et recrutement du clergé protestant dans les Pays Rhénans de Strasbourg à Coblence au XVIe siècle; p. 222–230: Brecht, M.: The background and education of the protestant clergy of the Duchy of Württemberg during the 16th century; p. 231–234: Litak, S.: Zur sozialen Herkunft und Ausbildung der Geistlichkeit in Polen im 16.–18. Jahrhundert; S. 238–273: Nagy, Barnabas: Pfarrerbildung und Pfarrernachwuchs in Ungarn im 16. Jahrhundert; p. 274–283: Hambye, E. R., SJ: Clerical training in India during the 16th century.

Imhof, Arthur: **Christian III.** von Dänemark, Landgraf **Philipp** von **Hessen** und **Gustav Wasa**. Bemühungen um ein Bündnis zwischen den drei evangelischen Staaten 1537–1544 und die Hintergründe ihres Scheiterns. – ARG LXII, 1971, 53–90.

Grislis, Egil: **Calvin**'s use of Cicero in the Institutes I:1. – ARG LXII, 1971, 5–37.

Kohls, Ernst-Wilhelm: Die **Judenfrage** in **Hessen** während der Reformationszeit. – JHessKG XXI, 1970, 87–100.

Rasmussen, J. Nybo: Christian II's franciskanske broderskabsbrev. – KS 1971, 1–24.

Jurado, Manuel Ruiz: San **Juan** de **Avila** y la Compañía de Jesús. – AHSJ XL, 1971, 153–172.

Naef, Henri: Justice pour La Renaudie. – BSHPF CXVII, 1971, 296–316.

Caccamo, Domenico: La diplomazia della controriforma e la crociata: dai piani del Possevino alla «lunga guerra» di Clemente VIII. – AStIt CXXVIII, 1971, 255–281.

Horst, Ulrich: Kirche und Papst nach Dominicus **Báñez**. – FZPhTh XVIII, 1971, 213–254.

Helander, Dick: Danskt pärmfynd från **1586**: Hans Tausens Salmebog. – KS 1971, 58–99.

Steigelmann, Helmut: Die **Religionsgespräche** zu **Baden-Baden** und **Emmendingen 1589** und **1590**. Begegnungen mit ekklesiol. Phänomenen. – Karlsruhe: Verl. Evangel. Presseverband für Baden 1970. 116 S. Mit Abb. = Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evang. Landeskirche in Baden XXIX; kart. DM 24,–.

Küng, Heribert: Die Gegenreformation in **Voralberg** während des Dreißigjährigen Krieges. – Montfort XXII, 1970, 243–271.

Oury, Guy-Marie: **Marie** del'**Incarnation** et la bibliothèque du noviciat des Ursulines de Québec. – RAM XLVI, 1970, 397–410.

8. Neuere Zeit

Medlin, William K. and Christos G. Patrinelis: Renaissance influences and religious reforms in Russia. Western and post-Byzantine impacts on culture and education ‹16th–17th centuries›. With a foreword by Steven Runciman. – Genève: Droz 1971. 179 p. = Études de philologie et d'histoire XVIII; sfr 18,–.

Gavigan, J.-J.: The **Augustinian** province of **Bohemia-Austria**, 1604–1637. – Augustiniana XXI, 1971, 151–217.

Clancy, Thomas H.: The **Jesuits** and the Independents: **1647**. – AHSJ XL, 1971, 67–90.

Costa, Francesco: Il primato assoluto di Cristo secondo Bonaventura **Belluto**, OFMConv ‹†1676›. – MF LXXI, 1971, 78–145.

Hilger, Franz M.: Martin **Gerbert**. Fürst u. Abt von St. Blasien. Festschrift zur 250. Wiederkehr seines Geburtstages. (Hrsg. von der Stadt St. Blasien). Mit e. Anh. über die Geschichte der Stadt St. Blasien v. Franz Schuhwerk. – Konstanz: Rosgarten-Verl. (1970). 87 S.; Lw. DM 9,50.

Wiel, C. van de: De begijnhoven en de vrouwelijke kloostergemeenschappen in het aartsbisdom **Mechelen** ‹**1716–1801**›. – OGE XLIV, 1970, 142–212.241–327; XLV, 1971, 179–214.

Bonnín Aguiló, Francisco: Una controversia agustiniana del siglo XVIII. Escatología intermedia del Antiguo Testamento. Estudio crítico de las razones de la privación de la visión beatífica de Cristo. – Augustinus XVI, 1971, 149–183.

Das Tagebuch des vorletzten Abtes von St. Märgen im Schwarzwald, Michael **Fritz**. Hrsg. von Franz Kern. – FreibDA LXXXIX, 1969, Frb/B (1970), 140–309.

Hanisch, Walter: Epistolario del P. Juan Marcelo **Valdivieso** S.I. ‹1776–1815›. – AHSJ XL, 1971, 91–146.

McAvoy, Thomas T., CSC: The **Irish** clergyman. – A history of Irish catholicism. Vol. VI, 2: The United States of America, (Dublin 1970), 1–44; p. 45–97: Brown, Thomas N.: The Irish layman.

Rothstein, Oskar: Die Eingliederung der Katholiken Thüringens in das Bistum Meißen. – Unum in veritate et laetitia. Bischof Otto Spülbeck zum Gedächtnis, Lpz (1970), 229–241.

Valynseele, Joseph: Deux personnalités protestantes sous la Troisième République: Edgar **Raoul-Duval** et Léon **Say**. – BSHPF CXVII, 1971, 214–229.

Fischer, Hermann: Die Christologie des Paradoxes. Zur Herkunft und Bedeutung des Christusverständnisses Sören **Kierkegaards**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 134 S.; kart. DM 12,50.

Søe, N. H.: Neuere dänische Kierkegaard-Forschung. – ThLZ XCVI, 1971, Sp. 1–18.

Esposito, Rosario F.: Le buone opere dei laicisti, degli anticlericali e dei framassoni. Quodlibetale con documenti inediti. Presentazione di Giordano Gemberini. – (R:) Ed. Paoline (1970). 512 p.; Lire 2500.

Dolan, Gerald M., OFM: The gift of the spirit according to J. H. **Newman** ‹1828–1839›. – FStudies XXX, 1971, 77–130.

Femiano, Samuel D.: L'infallibilità dei laici. L'eredità di Newman. – R: (Istituto di Propaganda Libr. 1970.) 170 p. = Studi e opinioni.

Misner, Paul: John Henry Newman über den Primat des Papstes. – Newman-Studien VIII, Nbg 1970, 219–227; S. 229–237: Lease, Gary: Die kirchliche Lehrtätigkeit als lebendiges Glaubenszeugnis der ganzen Kirche nach J. H. Newman.

Paul, Eugen: Denkweg und Denkform der Theologie Matthias Joseph **Scheebens**. – Mchn: Hueber 1970 XXII, 323 S. = Münchener theologische Studien II, 40 = Münchener Universitätsschriften. Kath.-Theol. Fakultät; brosch. DM 40,– [Diss., München]

Bacht, Heinrich: Die **Kollegialität**sidee des **Vaticanum I.** – Cath XXIV, 1970, 93–110.

Pompei, Alfonso, OFMConv: Il magistero dopo i Concili Vaticano I e II. – MF LXX, 1970, 367–402.

Irish **Anglicanism 1869–1969**. Essays on the role of Anglicanism in Irish life presented to the Church of Ireland on the occasion of the centenary of its disestablishment by a group of Methodist, Presbyterian, Quaker and Roman Catholic Scholars. Edited by Michael Hurley, SJ. – Dublin: Allen Figgis 1970. XI, 236 p.; sh 40/–.

Pedersen, Arne: Frederik August **Hertz**. Laegpraedikant og socialist. – KS 1971, 130–156.

Brezzi, Camillo: Giuseppe **Toniolo** e i conciliatoristi. – RSCI XXV, 1971, 183–213.

Müller, Iso, OSB: Der Kampf um die Restauration des Klosters **Disentis 1877–1880**. – SM LXXXI, 1970, 145–208.

Trock, Carl: Om det kirkelige raads tildlivelse. En undersøgelse af forhandlingerne i praestekonventerne 1881–83. – KS 1971, 157–173.

Pontificium **Athenaeum Antonianum** ab origine ad praesens. – R: Ed. Antonianum (1970). 797 p.; Lire 10 000.

Zumkeller, Adolar: Neuentdeckte Predigtskizzen Gregor **Mendels**. – Augustiniana XXI, 1971, 338–350.

9. Neueste Zeit

Poulat, Emile: La dernière bataille du pontificat de **Pie X.** – RSCI XXV, 1971, 83–107.

La pensée religieuse de **Claudel**. – (Brug:) Desclée [&] de Brouwer (1969). 224 p. = Recherches et débats XXV; BF 99,–.

Grosse, Franz: Dr. theol. Matthias **Laros** ‹1882–1965›. Der große geistige Brückenbauer. Werkgeleit und Bibliographie. – Koblenz (1970: Görres-Dr.) 84 S. = Veröffentlichungen der Stadtbibliothek Koblenz IX; S. 47–84: Bibliographie Matthias Laros.

Fletcher, William C.: The Russian Orthodox Church underground, **1917–1970**. – Lo, NY, Tor: Oxford Univ. Pr. 1971. X, 314 p.; $ 3,75.

Pauly, Ferdinand: Zur Kirchenpolitik des Gauleiters J. **Bürkel** im Saargebiet ‹März–August 1935›. – RhV XXXV, 1971, 414–453.

Fletcher, William C.: Religious dissent in the USSR in the 1960s. – Slavic Review XXX, 1971, 298–316.

Di Fonzo, Lorenzo, OFMConv: Il P. Giuseppe **Abate**, OFMConv ‹1889–1969›. – MF LXX, 1970, 3–90; p. 55–74: Scritti del P. Giuseppe Abate; p. 74–90: Opere inedite.

Feil, Ernst: Die Theologie Dietrich **Bonhoeffers**. Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald Verl. (1971). 430 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Systematische Beiträge VI; kart. DM 29,– [Diss., Münster]

Dibelius, Otto: Reden, Briefe 1933–1967. Vorw. von Peter Dürenmatt. Hrsg. von Jürgen Wilhelm Winterhager. Mit 12 Aufn. – Erlenbach, Zü, Stu: Rentsch (1970). 200 S.; Lw. DM 18,80.

Daecke, Sigurd Martin: Fortschrittsglaube und Heilserwartung bei Pierre **Teilhard** de **Chardin**. – Evolution. Fortschrittsglaube und Heilserwartung. Ein Tagungsbericht, Stu (1970), 153–185.

Bravo, Francisco: La vision de l'histoire chez Teilhard de Chardin. – P: Ed. du Cerf 1970. 448 p. = Cogitatio fidei LII; F 63,–.

Bertetto, Domenico: Il magistero mariano di **Paolo VI** nel secondo triennio di pontificato. – Sales XXXII, 1970, 283–323.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Neill, Stephen – Gerald H. Anderson – John Goodwin: Concise dictionary of the christian world mission. – Lo: United Soc. for Christian Literature 1971. XXI, 682 p. = World christian books.

Walls, Andrew Finlay: Some recent literature on missionary studies. – EvQ XLII, 1970, 213–229.

Akkeren, Philip van: Sri and Christ. A study of the indigenous Church in **East Java**. – Lo: Lutterworth (1970). XXIV, 229 p. = World studies of churches in mission; £ 1,38.

Baumgartner, Jakob, SMB: Mission und Liturgie in **Mexiko**. Bd I: Der Gottesdienst in der jungen Kirche Neuspaniens. – Schöneck: Administr. der NZM 1971. XIV, 422 S. = NZM, Suppl. XVIII; kart. sfr 46,– [Diss., Trier]

El Consejo de la **Indias** en el siglo **XVI**. – Valladolid: Secretariado de Publicaciones de la Universidad 1970. 22 p., 9 p. de grabados.

Frohnes, Heinzgünter – Uwe W. Knorr: Die alte Kirche. – Mchn: Kaiser 1971. 450 S. = Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I; DM 35,–

Hewitt, Gordon: The problems of success. A history of the Church Missionary Society, 1910–1942. Vol. I: In Tropical Africa, the Middle East, at home. – Lo: SCM Pr. 1971. 506 p.; £ 5,–.

Piryns, E., CICM: **Japan** ent het christendom: naar de overstijging van een dilemma. – Tielt: Lannoo 1971. I–II, XV, 291, 401 p.

Der fünfarmige Leuchter. Beiträge zum Werden und Wirken der Benediktinerkongregation von **St. Ottilien**. Hrsg. von Fru-

mentius Renner, O.S.B. Bd I: Gründung und Grundlegung der Kongregation von St. Ottilien. – St. Ottilien: Eos-Verlag (1971). XII, 376 S. mit Abb.; Lw. DM 28,–.

Schütte, Franz Josef, SJ: Dokumente zur japanischen Kirchengeschichte im mexikanischen Missionsarchiv. – AHSJ XL, 1971, 3–66.

Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft. 50 Jahre Missionsgesellschaft **Bethlehem Immensee**. Festschrift hrsg. von Jakob Baumgartner SMB. – Schöneck: NZM 1971. VIII, 491 S. = NZM, Supplementa XVII; sfr 36,–.

Wei Tsing-Sing, Louis: Le **Saint-Siège** et la **Chine**, de Pie XI à nos jours. – Sotteville-les-Rouen: Ed. Allais 1971. 467 p.

Camps, Arnulf, CFM: Nieuwe missionaire structuren voor nieuwe missionaire taken. – MissWerk L, 1971, 155–166.

Engelen, J. M. van: Missiewerk in het perspectief van de toekomst. – MissWerk L, 1971, 131–154.

One World, one task. Report of the Evangelical Alliance Commission on World Mission. – Lo: Scripture Union for Evangelical Alliance 1971. 173 p., 60 p.

Salvation and mission. Proceedings of the tenth biennial meeting of the Association of Professors of Missions, June 1970. – Chic: Cath. Theological Union 1970. 55 p.

Comblin, Joseph: Les missions au tournant. – Spiritus XII, 1971, 3–14.

Power, John, SMA: Mission theology today. – Dubl: Gill & Macmillan 1970. 219 p.; £ 1,50.

Religions. Fundamental themes for a dialogistic understanding. Edited by the Secretariate for the non-christians. – R: Ancora 1970. 604 p.; Lire 2000.

Van Campemhoudt, André, SAM: Le ministère presbytéral à l'étranger. – EglViv XXIII, 1971, 112–123.

Schreiner, Lothar: Identität und Verschiedenheit christlicher Lehre beim Wechsel der Sprachgestalt. – NZSTh XII, 1970, 136–145.

The Renewal of the Church in **Aizu** ‹Japan›. The mission of the Aizu Christian rural center. – Lancaster, Penn.: Lancaster Theological Seminary 1970. 156 p.

Traber, Michael: Kirche und Staat in **Rhodesien**. – EvMissMagazin CXV, 1971, 64–89.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

A dictionary of comparative religion. General Editor: S. G. F. Brandon. – Lo: Weidenfeld & Nicolson (1970). 704 p.; £ 5,50.

Szolc, Piotr O.: Religionswissenschaft in **Polen**. – Numen XVIII, 1971, 45–80.

Yinger, J. Milton: The scientific study of religion. – Lo: Macmillan (1970). IX, 593 p.

Bleeker, C. J.: Comparing the religio-historical and the theological method.– Numen XVIII, 1971, 9–29.

Ling, Trevor: Die Universalität der Religion (A history of religion East and West, dt.) Geschichte und vergleichende Deutung. Vorw. u. Nachwort von Demosthenes Savramis. (Bibliographie für die deutsche Übers. bearb. von Ulrich Vollmer.) – (Mchn:) List (1971). 540 S.

Kuiper, F[ranciscus] B[ernardus] J[acob]: Cosmogony and conception: A quiery. – HRel X, 2, 1970, 91–138.

Pettinato, Giovanni: Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen. (Antrittsvorlesung. Erw. Fassung.) – Hei: Winter 1971. 164 S. mit Abb. = Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Klasse. Jg 1971, 1; kart. DM 64,–.

George, Beate: Zu den **altägyptischen** Vorstellungen vom **Schatten** als **Seele**. – Bonn: Habelt 1970. 225 S. mit 11 Abb. = Habelts Dissertationsdrucke. Reihe klass. Philologie VII; kart. DM 24,– [Diss., Tübingen]

Berger, Morroe: **Islam** in **Egypt** today. Social and political aspects of popular religion. – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1970. VII, 138 p., 35 tab.; sh 40/–.

Schimmel, Annemarie: Islamic calligraphy. – Leid: Brill 1970. 31 p., 76 fig., 48 pl. = Iconography of religions XXII, 1; hfl 32,–.

Rüping, Klaus: Amṛtamanthana und Kūrma-Avatāra. Ein Beitrag zur **puranischen** Mythen- und Religionsgeschichte. – Wiesb: Harrassowitz 1970. 53 S. = Schriftenreihe des Südasieninstituts der Universität Heidelberg; kart. DM 18,– [Diss., Münster]

Spencer, Dorothy M.: The recruitment of **Shamans** among the **Mundas**. – HRel X, 1, 1970, 1–31.

The British discovery of Hinduism in the eighteenth century. Ed. by P. J. Marshall. – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1970. VIII, 310 p. = The European understanding of India; £ 5,60.

Devaraja, N. K.: Hinduism and Christianity. Brahmananda Keshab Chandra Sen memorial lectures on comparative religion delivered at Calcutta University. – Lo: Asia Publ. House (1969). XI, 126 p.

Robinson, Richard H.: The **Buddhist** religion. A historial introduction. – Belmont, Calif.: Dickenson Publ. Comp. (1970). VI, 136 p. = The religious life of man.

Panagl, Oswald: **Apollons** Pythonkampf und die delphische Orakelbegründung im Spiegel antiker Mythenkritik. – Kairos N. F. XII, 1970, 31–41.

Creel, Herrlee G.: What is **Taoism**? And other studies in Chinese cultural history. – Chic: Univ. of Chic. Pr. 1970. 200 p.; $ 8,95.

Leertouwer, L.: The cannibalism of the **Batak**. – NThT XXV, 1971, 241–260.

Steinbauer, Friedrich: Melanesische **Cargo-Kulte**. Neureligiöse Heilsbewegungen in der Südsee. – (Mchn:) Delp (1971). 208 S. mit Abb. u. 1 Kt.; Lw. DM 24,–.

VI. Religionsphilosophie

Hadot, Pierre: **Marius Victorinus**. Recherches sur sa vie et ses œuvres. – P: Études Augustiniennes 1971. 422 p.; F 84,–.

Heck, Erich: Der Begriff religio bei **Thomas** von **Aquin**. Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1971. XXVIII, 307 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. N. F. XXI/XXII; kart. DM 32,– [Diss., Regensburg]

Owens, Joseph, CSSR: "Cause of necessity" in Aquinas' *Tertia via*. – MS XXXIII, 1971, 21–45.

Loerschen, John: The God who becomes: **Eckhart** on divine relativity. – Thomist XXXV, 1971, 405–422.

Sullivan, William J., SJ: **Kant** on the existence of God in the Opus postumum. – ModSch XLVIII, 1971, 117–133.

Léonard, André: La foi de **Hegel**. – (Tourn:) Desclée (1970). 426 p. = L'athéisme interroge; FB 600,–.

D'Abbiero, Marcella: «Alienazione» in Hegel. Usi e significati di Entäußerung, Entfremdung, Veräußerung. – R: Ed. dell'Ateneo (1970). 216 p. = Lessico intellettuale europeo VII; Lire 4000.

Delhougne, Henri: Karl **Barth** et la critique feuerbachienne de l'idée de Dieu. – MSR XXVIII, 1971, 121–163; p. 165–188: Vancourt, R.: **Feuerbach** entre Hegel et Marx, et face aux théologiens.

Widmer, Ch(arles): Gabriel **Marcel** et le théisme existentiel. – P: Ed. du Cerf 1971. 244 p. = Cogitatio fidei LV; F 30,–.

Williams, John R.: **Heidegger** and the theologians. – HeythrJ XII, 1971, 258–280.

Regina, Umberto: Heidegger dal nichilismo alla dignità dell'uomo. Parte I. – Mil: Vita e Pensiero (1970). XV, 416 p. = Pubblicazioni dell'Università Cattolica del s. Cuore. Saggi e ricerche. Serie III. Scienze filosofiche X; Lire 5600.

Korn, Ernst-R.: La question de l'être chez Martin Heidegger. – RThom, A. LXXVIII = T. LXX, 1970, 227–263. 560–603.

Patterson, Robert Leet: A philosophy of religion. – Durham/North Carolina: Duke Univ. Pr. 1970. 572 p.

Liverziani, Filippo: Esperienza del **sacro** e filosofia. – R: Ed. Liber (1970). 303 p.; Lire 2000.

Wiplinger, Fridolin: Der personal verstandene **Tod**. **Todeserfahrung** als Selbsterfahrung. – Frb/B, Mchn: Alber (1970). 116 S.

Atheismus kritisch betrachtet. Beiträge zum Atheismusproblem der Gegenwart. Hrsg. von Emerich Coreth und Johannes B. Lotz. – Mchn, Frb/B: Wewel Verl. (1971). 306 S.; kart. DM 22,–; S. 269–306: Figl, Hans: Bibliographie zum Thema Atheismus. Deutschsprachige Literatur von 1960 bis 1970.

Schlosser, Herta: Marxismus und Religion. Die politische Interpretation des Religiösen in der DDR unter bes. Berücks. der Auseinandersetzung mit der Schönstattbewegung. – Meisenheim a. Glan: Hain 1970. 204 S. = Monographien zur philosophischen Forschung LXXI; kart. DM 31,80 [Diss., Mainz]

Luijpen, William A., and Henry J. Koren: Religion and atheism. – Pittsburgh: Duquesne Univ. Pr. 1971. 109 p.; $ 6,95.

Nigro, Carmelo: Riflessioni sul senso dell'ateismo contemporaneo. – DTh, A. LXXIV ‹XCII›, 1971, 3–42.

Mynarek, Hubertus: Wandlungen der marxistischen Religionskritik. – Glaube als Verpflichtung. Horizontale und vertikale Strukturen des christlichen Glaubens. (Josef Hasenfuß zum 70. Geburtstag), Mchn/Pad/Wien 1971, 61–89.

Lay, Rupert: Zukunft ohne Religion? Die Welt vermenschlichen? Ein Problem für den Marxismus und das Christentum. – Olten, Frb/B: Walter (1970). 178 S.; brosch. DM 12,–.

VII. Fundamentaltheologie

O'Collins, Gerald, SJ: Foundations of theology. – Chic: Loyola Univ. 1971. X, 211 p.; $ 3,95.

Congar, Yves: Situation und Aufgabe der Theologie heute (Situation et tâches présentes de la théologie, dt.) – Pad: Schöningh 1971. 183 S.

Lüthi, Kurt: Theologie als Dialog mit der Welt von heute. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1971). 199 S. = Quaestiones disputatae LIII.

Schmaus, Michael: Bemerkungen zu einer zukünftigen Theologie. – Zukunft der Theologie. Theologie der Zukunft, Wien/Frb/B/Bas (1971), 69–81; S. 83–104: Lüthi, Kurt: Theologie als Kairologie.

Kinder, Ernst: Zur Struktur theologischer Erkenntnis. – Christsein in einer pluralistischen Gesellschaft..., Hbg (1971), 45–57.

Schützeichel, Heribert: Das hierarchische Denken in der Theologie. – Cath XXV, 1971, 90–111.

Schillebeeckx, Edward: Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie. (Aus d. Niederl. übers. von Hugo Zulauf.) – Mz: Grünewald-Verl. (1971). 174 S.; Lw. DM 24,–.

La théologie de l'histoire. (I:) Herméneutique et eschatologie. (II:) Révélation et histoire. Actes du Colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'institut d'études philosophiques de Rome. Rome, 5–11 janvier 1971. Aux soins de Enrico Castelli. – (P:) Aubier Ed. Montaigne (1971). 293 p.; 211 p.; F 27; F 21.

Bouillard, Henri: Exégèse herméneutique et théologie. Problèmes de méthode. – Exégèse et herméneutique, P (1971), 271–283; p. 301–319: Ricœur, Paul: Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole.

Widmer, Gabriel Ph.: L'herméneutique, faillite de la dogmatique? – RThPh Série III, A. XXI, 1971, 80–97.

Boonen, Jan: Menselijke bestaanservaring en Godsbevestiging. – Collationes I, 1971, 145–165.

Pompei, Alfonso: **Magistero** e **teologia**. – Magistero e morale. Atti del 3° congresso nazionale dei moralisti ‹Padova, 31 marzo–3 aprile 1970›, Bologna (1970), 273–317.

Dulles, Avery, SJ: The survival of **dogma**. – Garden City: Doubleday 1971. 240 p.; $ 5,95.

Petri, Heinrich: Dogma und Glaube. Zur Problematik des neueren Dogmenbegriffs. – Glaube als Verpflichtung. Horizontale und vertikale Strukturen des christlichen Glaubens. (Josef Hasenfuß zum 70. Geburtstag), Mchn/Pad/Wien 1971, 115–136.

Metz, Johann Baptist: Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft. – Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970, (Zü/Eins/Köln, Mz 1971), 86–96; S. 97–105: Baum, Gregory: Die Präsenz der Kirche in der Gesellschaft von morgen; S. 106–117: Vergote, Antoine: Die Präsenz der Kirche in der Gesellschaft von morgen.

VIII. Dogmatik

Geffré, Claude: Déclin ou renouveau de la théologie dogmatique? – Le point théologique I, P (1971), 21–42.

Glaube elementar. Versuche einer Kurzformel des Christlichen. Hrsg. von Josef Schulte. – Essen: Fredebeul & Koenen (1971). 132 S. = Thesen und Argumente = Wolfsburgreihe I; kart. DM 11,80.

Schröer, Henning: Unser Glaubensbekenntnis heute. Versuch einer theologischen Bilanz. – (Hbg:) Furche-Verl. (1971). 129 S.; DM 13,80.

Stock, Alex: Kurzformeln des Glaubens. Zur Unterscheidung des Christlichen bei Karl Rahner. – (Eins:) Benziger Verl. (1971). 81 S. = Theologische Meditationen XXVI; kart. DM 4,80.

Faricy, Robert L., SJ: The trinitarian indwelling. – Thomist XXXV, 1971, 369–404.

Moltmann, Jürgen: **Mensch**. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart. – Stu, B: Kreuz-Verlag (1971). 175 S. = Themen der Theologie XI; Pp. DM 12,80.

Ist Adam an allem schuld? **Erbsünde** oder Sündenverflochtenheit? Von Ferdinand Dexinger [u. a.]. – Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. (1971). 416 S.; kart. DM 19,80. – ; [enth. u. a.:] S. 24–115: Dexinger, Ferdinand: Alttestamentliche Überlegungen zum „Erbsünde"-Problem; S. 116–181: Wahle, Hedwig: Die Erbsündenlehre und die zwischentestamentliche Literatur; S. 182–280: Staudinger, Ferdinand: Neutestamentliche Aspekte zur „Erbsündenlehre"; S. 281–363: Weismayer, Josef: „Erbsünde" und Sündenverflochtenheit in der theologischen Tradition und in den lehramtlichen Aussagen; S. 364–379: Weismayer, Josef: Versuch einer zusammenfassenden Aussage der Erbsündenlehre.

Prenter, Regin: Der Gott, der Liebe ist. Das Verhältnis der Gotteslehre zur Christologie. – ThLZ XCVI, 1971, Sp. 401–413.

González Faus, José Ignacio: Las fórmulas de la dogmática cristológica y su interpretación actual. – EE XLVI, 1971, 339–367.

Galot, Jean: Vers une nouvelle christologie. – (Gembl:) Duculot; (P:) Lethielleux (1971). 118 p. = Théologie et vie; FB 99,–.

Beggiani, Seely: A case for logocentric theology. – ThSt XXXII, 1971, 371–406.

Bailleux, Émile: La plénitude des temps dans le Christ. – RThom, A. LXXIX = T. LXXI, 1971, 5–32.

Gesché, Adolphe: La **résurrection** de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir. – RTL II, 1971, 257–306.

Fraigneau-Julien, B.: Présence du Christ glorifié dans le genre humain. – RSR XLV, 1971, 305–338.

Trilling, Wolfgang: Vollmacht und Dienst. Zur Diskussion um das kirchliche **Amt**. – StdZ, Bd CLXXXVII = Jg XCVI, 1971, 297–308.

Zum Problem **Unfehlbarkeit**. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng. Hrsg. von Karl Rahner. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1971). 376 S. = Quaestiones disputatae LIV; kart. DM 32,–.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Puritans, the millenium and the future of Israel: **Puritan eschatology 1600** to **1660**. A collection of essays ed. by Peter Toon. With contributions by B. S. Capp [e. a.] – Cambr & Lo: Clarke (1970). 157 p.

Osterhaven, M. Eugene: The spirit of the reformed tradition. – GrR, Mich.: Eerdmans (1971). 190 p.; $ 3,45.

Episcopacy in the Lutheran church: Studies in the development and definition of the office of Church leadership. Ed. by Ivar Asheim and Victor R. Gold. – Phil: Fortress 1970. VIII, 261 p.; $ 12,–.

Constitution de l'Eglise de **Grèce**. Loi n° 126 au sujet de la Charte constitutionelle de l'Eglise de Grèce. – Istina XVI, 1971, 170–195.

Yannaras, Christos: Orthodoxy and the West. – Eastern churches review III, 3, 1971, 286–300.

Seide, Gernot: Die **Russisch-Orthodoxe** Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. – OstkSt XX, 1971, 159–184.

Papandreou, Damaskinos: Überlegungen zu den Beziehungen zwischen Orthodoxen und Katholiken. – UnSa XXVIII, 1971, 219–231.

Caspar, R.: Faith according to the **Koran-Islam** and **christian faith**. Theological perspectives. – Proche Orient chrétien XIX, 1969, 162–193; ∼ ib. XX, 1970, 146–156: Orientation for dialogue between Christians and Moslems.

Fries, Heinrich: Ein Glaube, eine Taufe. Getrennt beim Abendmahl? – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1971). 104 S. = Offene Fragen; DM 12,80.

Interkommunion. Hoffnungen zu bedenken. Beiträge von H(anno) Helbing [u. a.] Internationale Bibliographie zusammengestellt von J(ohannes) B. Brantschen u. P(ietro) Selvatico. Hrsg. von H(einrich) Stirnimann. – Frb/S: Universitätsverl. (1971). 150 S. = Ökumenische Beihefte zur FZPhTh V; sfr 16,–.

Evangelium und Einheit. Bilanz und Perspektiven der **ökumenischen** Bemühungen. Hrsg. von Vilmos Vajta. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 206 S. = Evangelium und Geschichte I; kart. DM 24,–; [enth. u. a.:] S. 25–64: Vajta, Vilmos: Die dialogische Theologie; S. 65–102: Meyer, Harding: Das Ringen um die Motivation ökumenischen Bemühens; S. 103–125: Goppelt, Leonhard: Die Pluralität der Theologie im Neuen Testament und die Einheit des Evangeliums als ökumenisches Problem; S. 129–141: Quanbeck, Warren A.: Die Beziehungen zwischen Katholizismus und Luthertum; S. 142–167: Gassmann, Günther: Die Kirche, ihre Einheit und die Geschichte; S. 168–206: Rogness, Michael: Säkularökumenismus. Eine Kirche, eine Welt.

Iung, Nicolas: Bilan de l'œcuménisme contemporain. Les Églises chrétiennes non romaines à la recherche de l'unité, l'action œcuménique de l'Église catholique, points de divergence et d'accord. – (P:) Mame (1971). 333 p.; F 30,–.

Beaupère, René: Mort et renaissance de l'œcuménisme. – Lumière et vie n° CIII, 1971, 90–102; p. 103–116: González-Ruiz, José María: L'unité de l'église est-elle possible?

Lo Spirito Santo e la chiesa. Una ricerca ecumenica a cura di Emmanuel Lanne. – R: Ed. A. V. E. (1970). 365 p. = Teologia oggi XIII; Lire 3500.

X. Moraltheologie

Moral issues and christian response. Ed. by Paul T. Jersild and Dale A. Johnson. – NY: Holt, Rinehart and Winston 1971. X, 467 p.

Böckle, Franz: La morale fondamentale. – RSR LIX, 1971, 331–364.

Simon, René: Questions et méthodes nouvelles en théologie morale. – Le point théologique I, P (1971), 97–116.

Röper, Anita: Objektive und subjektive Moral. Ein Gespräch mit Karl Rahner. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1971). 89 S.; kart. DM 10,–.

Milhaven, John Giles: Objective moral evaluation of consequences. – ThSt XXXII, 1971, 407–430.

Naurois, Louis de: Discordances entre droit et morale. – RTL II, 1971, 307–326.

Frey-Wehrlin, C. T.: Tiefenpsychologie und Ethik. – ZEvE XV, 1971, 196–205; S. 205–215: Benedetti, Gaetano: Das Böse in der Sicht des Psychiaters.

Häring, Bernard: **Coscienza** e **magistero**. – Magistero e morale. Atti del 3 congresso nazionale dei moralisti ‹Padova, 31 marzo – 3 aprile›, Bologna (1970), 319–345; 347–389: Capone, Domenico: Pastoralità, prudenza, coscienza.

Troxler, Georg: Das Kirchengebot der **Sonntagsmesspflicht** als moraltheologisches Problem in Geschichte und Gegenwart. – Frb/S: Universitätsverl. 1971. 265 S. = Arbeiten zur praktischen Theologie II.

Demmer, Klaus: **Gelübde** und **Versprechen**. Reflexionen über die Verpflichtungskraft der Ordensgelübde. – ThGl LI, 1971, 297–320.

Lyons, Catherine: **Organ transplants**. The moral issues. – (Lo:) SCM Pr. (1970). 142 p.; £ 0,90.

Denkschrift zu Fragen der **Sexualethik**. Erarbeitet von einer Kommission der Evang. Kirche in Deutschland. (Hrsg. von der Kirchenkanzlei der Evang. Kirche in Deutschland, Hannover-Herrenhausen). – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1971). 91 S.; kart. DM 3,20.

Menne, Ferdinand W.: Kirchliche Sexualethik gegen gesellschaftliche Realität. Zu einer soziologischen Anthropologie menschlicher Fruchtbarkeit. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1971). 279 S. = Gesellschaft und Theologie. Sozialwissenschaftliche Analysen V; DM 22,–.

Curran, Charles E.: **Homosexuality** and moral theology: methodological and substantive considerations. – Thomist XXXV, 1971, 447–481.

Grisez, Germain G.: **Abortion**. The myths, the realities and the arguments. – NY and Cleveland: Corpus Books (1970). 559 p.; $ 6,95.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Zeller, Winfried: Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Bernd Jaspert. – Marb: Elwert 1971. XII, 263 S. = Marburger theologische Studien VIII; Lw. DM 33,–; S. 225–234: Jaspert, Bernd: Bibliographie Winfried Zeller 1937–1971.

Halkin, François: Légende inédite de l'apôtre **Archippos**. – Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten. Vol. II, Mstr (1970), 576–579; p. 580–584: Meyer, Robert: Lectio divina in **Palladius**; p. 585–590: Meyendorff, John: Messalianism or anti-messalianism. A fresh look at the "Macarian" problem; p. 591–595: Des Places, Edouard: Diadoque de Photicé et le messalianisme; p. 596–603: Gingras, George E.: "Et fit missa ad tertia". A problem in the "Itinerarium Egeriae" XLVI, 4; p. 604–607: Hanslik, Rudolf: Die Reichenauer Glossen zur Regula Benedicti und die Regulahandschrift ihrer Lemmata; p. 608–614: Graef, Hilda: The spiritual director in the thought of **Symeon** the **New Theologian**.

Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli **XI** e **XII**. 15–18 ottobre 1967. – Todi: Accademia Tudertina 1969. 303 p., 38 p. = Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale VIII.

Il messaggio di s.**Caterina** da **Siena**, dottore della Chiesa. Tutto il pensiero della vergine senese esposto con le sue parole ridotte a forma moderna. – R: Ed. Vincenziane 1970. LI, 1164 p.; Lire 7000.

Loades, D. M.: The **Oxford martyrs**. – Lo: Batsford (1970). 296 p. = Historical trials series; £ 2,50.

Jean de la Croix, OCD: L'iconographie de **Thérèse de Jésus**, docteur de l'Église. – EphCarm XXI, 1970, 219–260.

Schwager, Raymund: Das dramatische Kirchenverständnis bei **Ignatius** von **Loyola**. Historisch-pastoraltheologische Studie über die Stellung der Kirche in den Exerzitien und im Leben des Ignatius. – (Zü, Eins, Köln:) Styria (1971). 198 S.; kart. DM 19,80.

Schueller, Th.: La femme et le saint. La femme et ses problèmes d'après saint **François** de **Sales**. – P: Ed. Ouvrières (1970). 306 p. = Coll. "Point d'appui"; F 27,–.

Festugière, A(ndré) J(ean), OP: George **Herbert**, poète saint anglican ‹**1593–1633**›. – P: Vrin 1971. 349 p. = Études de théologie et d'histoire de la spiritualité XVIII; F 45,–.

Ferrier, François: **Marguerite** du **Saint-Sacrement** et le Père **Gibieuf** ‹1632–1648›. – RAM XLVII, 1971, 163–182. 267–290.

Zender, Matthias: Gestalt und Wandel von Heiligenverehrung und Wallfahrt an **Main** und **Rhein**. – Volkskultur und Geschichte. Festgabe für Josef Dünninger zum 65. Geburtstag, B 1970, 425–439.

Actualité de **Jean de la Croix**. Recueil des études présentées au Congrès de la Plesse ‹Angers› et publié sous la direction de Lucien-Marie, O. C. D. et Jacques-Marie Petit, O. C. D. – (Bruges:) Desclée [&] de Brouwer (1970). 271 p. = Présence du Carmel XII.

Molinari, Paolo, SJ: Vivere nello spirito. Riflessioni teologico-spirituali su alcuni problemi attuali della vita religiosa. – To: Marietti-Ancora 1970. 113 p. = Aggiornamento; Lire 800.

Manaranche, André: Un chemin de liberté. Essai de théologie spirituelle. – P: Ed. du Seuil (1971). 237 p.; F 18,–.

Bamberg, Corona, OSB: Mensch werden auf der Suche nach Gott. Geht das auch unser heutiges Mönchtum an? – GL XLIV, 1971, 267–282.

Ruiz Jurado, Manuel, SJ: Ejercicios y constituciones. – Manresa XLIII, 1971, 149–166.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Kuhlmann, Alfred: Das Lebenswerk Benedikt **Schmittmanns**. – Mstr: Aschendorff (1971). VIII, 264 S. = Schriften des Instituts für Christl. Sozialwissenschaften der Westf. Wilhelms-Universität XIX; Lw. DM 24,– [Diss., Köln]

Nottingham, Elizabeth K.: Religion: A sociological view. – NY: Random House 1971. XIII, 333 p.

Schroeder, W. Widick: Cognitive structures and religious research. Essays in sociology and theology. – East Lansing: Michigan State Univ. Pr. 1970. XIII, 207 p.

Crespi, Pietro: La coscienza mitica. Fenomenologia del **sacro** in una società in transizione. – Mil: Giuffrè 1970. 176 p.; Lire 2000.

Deconchy, Jean-Pierre: L'orthodoxie religieuse. Essai de logique psycho-sociale. Préface de Robert Pagès et d'Emile Poulat. – P: Ed. Ouvrières (1971). 373 p.; F 28,–.

Rich, Arthur: Was macht das Handeln der Kirche zum christlichen Handeln? – Christsein in einer pluralistischen Gesellschaft . . ., Hbg (1971), 276–288; S. 304–321: Wolf, Ernst: Mandate in lebendiger Ordnung. Zum Problem der Institutionalität; S. 341–351: Uhsadel, Walter: Autorität und Freiheit in Gesellschaft, Kirche und Erziehung; S. 376–391: Gollwitzer, Helmut: Zur Anthropologie des Friedens; S. 392–407: Wendland, Heinz-Dieter: Eschaton und Futurum.

Ringeling, Herman: Begriff und Bedeutung einer kritischen Religiosität. – Humane Gesellschaft. Beiträge zu ihrer sozialen Gestaltung . . ., (Hbg, Zü 1970), 91–103.

Weber, Wilhelm: Kirche, Staat und Gesellschaft nach dem zweiten Vatikanum. – Die Kirche im Wandel der Gesellschaft, Wü (1970), 138–155.

Zilleßen, Horst: Protestantismus und politische Form. Eine Untersuchung zum protestantischen Verfassungsverständnis. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1971). 253 S. = Veröffentlichungen des Sozialwissenschaftlichen Instituts der evangelischen Kirchen in Deutschland III; Lw. DM 28,–.

Kerber, Walter: Octogesima adveniens. – StdZ, Bd CLXXXVIII = Jg XCVI, 1971, 168–178.

Nell-Breuning, Oswald von, SJ: Ein Grundgesetz der Kirche? – StdZ, Bd CLXXXVIII = Jg XCVI, 1971, 219–229.

Dvoracek, Jan Amos: Zum evangelischen Weltverständnis. – ZEvE XV, 1971, 285–298.

Messerschmid, Felix: Die deutschen Katholiken in der Bildungsgesellschaft. Ein Lagebericht. – Hochland LXIII, 1971, 409–428.

Fast, Heinold: Soziale **Utopien** in der Reformationszeit. – Zeitwende XLI, 1970, 283–294; S. 294–310: Kaltenbrunner, Gerd-Klaus: Sinn und Widersinn der Utopien.

Lavalette, Henri de: La «théologie politique» de Jean-Baptiste **Metz**. – RSR LVIII, 1970, 321–350.

Maier, Hans: Theologie der Revolution und politische Theologie. Kritische Anmerkungen. – Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche IV, Mstr 1970, 62–89; S. 90–151: Lehmann, Karl: Die politische Theologie: Theologische Legitimation und gegenwärtige Aporie; S. 152–198: Diskussion.

Mueller, Franz H.: Social ethics or "Political theology"? – Thought XLVI, 1971, 5–28.

Hoffmann, Klaus: Das Kreuz und die Revolution Gottes. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins (1971). 182 S.; kart. DM 16,80.

Ermecke, Gustav: Das Christliche in der Politik. – Christuszeugnis der Kirche. Theologische Studien. (Franz Hengsbach zur Vollendung des 60. Lebensjahres), Essen 1970, 289–304.

Rolfes, Helmuth: Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken. Eine kritische Darstellung. Mit e. Vorwort von J. B. Metz. – Düs: Patmos-Verl. (1971). 223 S. = Patmos-Paperback; kart. DM 19,80 [Diss., Innsbruck. Teildruck]

Gründel, Johannes: Unsere Verantwortung für die sozialen Minderheiten in der Gesellschaft. – Caritas LXXII, 1971, 117–135.

Weyer, Adam: Kirche im Arbeiterviertel. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1971). 179 S. = Studien zur evangelischen Ethik VII; brosch. DM 34,– [Diss., Münster]

XIII. Kirchenrecht

Potz, Richard: **Patriarch** und **Synode** in **Konstantinopel**. Das Verfassungsrecht des ökumenischen Patriarchates. – Wien: Herder (1971). 161 S. = Kirche und Recht X; kart. DM 18,50.

Erler, Adalbert: Aegidius **Albornoz** als Gesetzgeber des Kirchenstaates. – (B:) Schmidt (1970). 130 S. mit Abb.; Lw. DM 29,–.

Der Einfluß des **katholischen Denkens** auf das **positive Recht**. Hrsg. v. Theodor Tomandl. – Wien: Herder (1970). 140 S. = Ruf und Antwort VIII; kart. DM 13,80 –; [enth.:] S. 9–37: Verdross, Alfred: Die Entstehung der christlichen Völkerrechtslehre und ihre Entfaltung durch die Päpste sowie durch das Zweite Vatikanische Konzil; S. 39–56: Mayer-Maly, Theodor: Christentum und Privatrechtsentwicklung: S. 57–84: Tomandl, Theodor: Der Aufruf der katholischen Soziallehre an das Arbeitsrecht; S. 85–104: Lerche, Peter: Christentum und Staatsrecht; S. 105–137: Schwander, Vital: Entwicklungstendenzen des heutigen Strafrechts. Ein Beispiel gegenseitiger Einflußnahme christl. und zeitgenössischen Gedankengutes.

Csizmandia, Andor: Rechtliche Beziehungen von Staat und Kirche in **Ungarn vor 1944**. (Ins Dt. übertr. von György Dióschi.) – Budapest: Akadémiai Kiadó 1971. 296 S.; Lw. DM 36,60.

Kirche und Staat in **Bulgarien** und **Jugoslawien**. Gesetze und Verordnungen in dt. Übers. Unter Mitw. mehrerer Fachgenossen hrsg. von Robert Stupperich. – Witten: Luther-Verl. 1971. 56 S. = Schriftenreihe des Studienausschusses der EKU für Fragen der Orthodoxen Kirche III; kart. DM 5,80.

Corral Salvador, Carlos, SJ: El régimen jurídico de **libertad religiosa** en la República **Federal Alemana**. – EE XLVI, 1971, 369–403.

Engelhardt, Hanns: Kirchenrechtsprobleme zwischenkirchlicher Körperschaften. – OekRu XX, 1971, 293–310.

Dombois, Hans: **Hierarchie**. Grund und Grenzen einer umstrittenen Struktur. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1971). 112 S.; kart. DM 16,–.

Bertrams, Wilhelmus, SJ: De potestatis episcopalis constitutione et determinatione in Ecclesia, sacramento salutis hominum. Praemissae et principia theologiae iuris, ministerio episcopali et primatiali inhaerentis. – PerMCL LX, 1971, 351–414.

Lefebvre, Charles: Les prêtres, les diacres, les religieux. – EIC XXVI, 1970, 51–76.

Gardašević, Blagota: Die Gültigkeit der römisch-katholischen Sakramente bei den Orthodoxen. – Taufe und Firmung. Zweites Regensburger ökumenisches Symposion . . ., Rgb (1971), 125–140.

Wagnon, Henri: La forme extraordinaire du mariage canonique. – L'année canonique XV, 1971, 557–575.

Mörsdorf, Klaus: **Matrimonia mixta**. Zur Neuordnung des Mischehenrechts durch das Apostolische Schreiben „Matrimonia mixta" Papst Paul's VI. vom 31. März 1970. – AkKR CXXXIX, 1970, 349–404.

Herrmann, Horst: Die Stellung **unehelicher Kinder** nach kanonischem Recht. – Amst: Grüner 1971. XXI, 224 S. = Kanonistische Studien und Texte XXVI; Lw. hfl 50,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Leguerrier, René, OFMCap: Défaut de motivation et nullité de la sentence. – StCan IV, 1970, 209–224.

Řezáč, J., SJ: De hodierna competentia S. C. pro Ecclesiis Orientalibus. – The Malabar Church. Symposium in honour of Placid J. Podipara CMI = Orientalia christiana analecta CLXXXVI, R 1970, 225–236; p. 249–255: Mattam, Joseph: The binding force of the papal constitutions and the disciplinary decrees of ecumenical councils on the Orientals; p. 257–264: Vithayathil, Varkey, CSSR: The Syro-Malabar hierarchy and the new oriental legislation.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Positions de la théologie pastorale: Liégé, Pierre-André: Une théorie de la praxis de l'Église. – Le point théologique I, P (1971), 51–72; p. 73–89: Audinet, Jacques: Quaestions de méthode.

Biemer, Günter – Pius Siller: Grundfragen der praktischen Theologie. – Mz: Grünewald-Verl. (1971). 272 S.; kart. DM 28,–.

Goldbrunner, Josef: **Seelsorge** – eine vergessene Aufgabe. Über die Erwartung der Gläubigen und die Arbeit des Priesters heute. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1971. 190 S.; Lw. DM 20,–.

Tettamanzi, Dionigi: Per una pastorale della comunità ecclesiale verso i divorziati risposati. – SC XCIX, 1971, 94–131.

Hofmeier, Johann: Kirchliche Strukturplanung. – StdZ, Bd CLXXXVIII = Jg XCVI, 1971, 230–246.

Pastoral care in the liberal churches. Ed. by James Luther Adams and Seward Hiltner. – Nashv, NY: Abingdon Pr. (1970). 256 p.; $ 4,75.

Guitard, André-Marie – Georges Bulteau: Bibliographie internationale sur le sacerdoce et le ministère. International bibliography on the priesthood and the ministry 1969. – Montréal: Sacerdoce et Ministère. Centre de Documentation et de Recherche 1971. XXX, 396 p.

Kirchliches Amt im Umbruch. Hrsg. von Hans-Dieter Bastian. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1971). 295 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Praxis der Kirche VII; kart. DM 24,–.

Leplay, Michel – Émile Marcus – Paul Verghèse: Priester und Pastoren (Prêtres et pasteurs, dt.) Zum Amtsverständnis in den christlichen Kirchen. – Rgb: Pustet (1970). 184 S.; kart. DM 12,80.

Ehelosigkeit des Priesters in Geschichte und Gegenwart von Raymond Kottje [u. a.] – Rgb: Pustet (1970). 79 S.; kart. DM 5,80.

Küng, Hans: Wozu Priester? Eine Hilfe. – (Eins:) Benziger Verl. (1971). 108 S.; kart. DM 6,80.

Friedensschule. Programm einer **Gesamtschule**. Rahmenrichtlinien, Forschungsprogramm und Planungsberichte. Hrsg. von Aloysius Regenbrecht u. Joachim Dikow unter Mitarb. der Mitgl. des Beirates u. der Forschungsgruppe. – Mchn: Kösel-Verl. (1970). 169 S., 9 Anhänge; kart. DM 13,80.

Schultze, Herbert: Richtlinien für den evangelischen Religionsunterricht an Grundschulen, Hauptschulen, Realschulen und Gymnasien in der Bundesrepublik Deutschland. Vollst. tabellarische Übersicht. Stand: 1. August 1969. – Weinheim, B, Bas: Beltz (1970). 484 S. = Beltz Monographien; kart. DM 54,–.

Religionsunterricht zwischen Information und Verkündigung. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1971). 100 S. = Botschaft und Lehre; kart. DM 11,80; [enth.:] S. 12–37: Langer, Wolfgang: Aufgaben und Zielstellungen heutigen Religionsunterrichts; S. 39–50: Hansemann, Georg: Ende der Bibelkatechese?; S. 51–67: Dreher, Bruno: Didaktik u. Methodik heutigen Religionsunterrichts; S. 69–82: Croce, Walter: Schwerpunkte des Religionsunterrichtes in den Abschlußklassen; S. 83–100: Hastenteufel, Paul: Die Bildungsgüter der kirchl. Jugendarbeit.

Schultze, Herbert: Konfession, Pluralismus, Toleranz im evangelischen Religionsbuch. Eine kritische Bestandsaufnahme. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1971). 255 S.; kart. DM 18,–.

Baudler, Georg: Kirche in pluraler Welt. Zum theologischen Selbstverständnis des Religionsunterrichts in der pluralen Gesellschaft. – KatBl XCV, 1970, 535–548; ~ Der geschichtliche Hintergrund der heutigen Krise des Religionsunterrichts. – KatBl XCVI, 1971, 334–342.

Rausch, Johannes: Macht und Ohnmacht des Kindes. Anthropologische und psychologische Aspekte zum Problem der religiösen Entwicklung. – Trier: Paulinus-Verl. 1970. 147 S.; kart. DM 11,80.

Religion in der **Grundschule**. Didaktische Reflexionen, Entwürfe u. Modelle. Hrsg. von Heinz Grosch. – Ffm: Diesterweg; Düs: Patmos-Verl. (1971). 299 S. mit Abb. u. Noten; kart. DM 24,–.

Angermeyer, Helmut: Schüler vor der Gottesfrage. – Das Mandat der Theologie und die Zukunft des Glaubens ..., Mchn (1971), 13–40.

Philipps, Ansgar: **Kirchengeschichtsunterricht** nach dem Konzil. – KatBl XCVI, 1971, 528–536; S. 536–546: Jaschke, Helmut: Die Geschichte der Kirchen im Unterricht. Eine Literaturübersicht neuerer Unterrichtshilfen.

Lüpke, Rolf – Georg Friedrich Pfäfflin: Herausforderung durch die dritte Welt. Dargestellt am Beispiel Brasiliens. Eine fächerübergreifende Unterrichtseinheit. – (Stu:) Calwer Verl.; (Mchn:) Kösel-Verl. (1971). 144 S. = Religionspädagogische Praxis A 1; DM 12,–.

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

Olivar, Alexander: Preparación e improvisación en la predicación patrística. – Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten. Vol. II, Mstr (1970), 736–767; p. 768–799: Heiming, Odilo: Ein **jakobitisches Doppellektionar** des Jahres 824 aus Harran in den Handschriften British Museum Add. 14485 bis 14487; p. 800–810: Chavasse, Antoine: Le **sermonnaire** d'**Agismond**. Ses sources immédiates; p. 811–834: Martimort, Aimé-George: Origine et signification de l'**alleluia** de la messe romaine; p. 835–843: Hamman, Adalbert: Du symbole de la foi à l'anaphore eucharistique; p. 844–846: Rodopoulous, P.: **Irenaeus** on the consecration of the eucharistic gifts; p. 847–864: Shepherd, Massey H.: The liturgical reform of **Damasus I**; p. 865–875: Dürig, Walter: Die Scholastiker und die communio sub una specie; S. 876–885: Pascher, Joseph: »**Despicere terrena**« in den römischen Meßorationen; S. 886–912: Lengeling, Emil Joseph: Der **Bischof** als Hauptzelebrant der Messe seiner Ordination.

Paverd, Frans van de: Zur Geschichte der Meßliturgie in **Antiocheia** und **Konstantinopel** gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei **Johannes Chrysostomos**. – R: Pont. Inst. Orient. Studiorum 1970. XXX, 571 S. = Orientalia christiana analecta CLXXXVII; Lire 13 000.

Hope, D. M.: The **Leonine** sacramentary. A reassessment of its nature and purpose. – (Lo:) Oxford Univ. Pr. 1971. XIV, 164 p. = Oxford theological monographs; £ 2,50.

Vigueras, Valentín: Formulación epiclética de la "post pridie" hispánica. – RET XXXI, 1971, 3–30.

Dürig, Walter: Die Kritik der Vita Altmanns an der Meßliturgie des **Passauer** Klerus. – ALW XII, 1970, 255–260; S. 261–267: Fiala, Virgil E., OSB: Eine Sonderform der O-Antiphonen.

Missale antiquum S. **Panormitanae Ecclesiae**. ‹Pa ASD 2: Palermo, Archivio Storico Diocesano, Cod. 2› edito da Francesco Terrizzi, SJ. – R: Herder 1970. 153*, 460 p., 4 tav. = Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior. Fontes XIII; Lire 14 000.

Quacquarelli, Antonio: La lezione liturgica di Antonio **Rosmini**. Il sacerdozio dei fedeli. – Mil: Marzorati (1970). 237 p.; Lire 3000.

Tabet, Jean, OIM: L'eschatologie dans l'office commun **maronite**. – Parole de l'Orient II, 1971, 5–29; p. 31–69: Mouhanna, A., OIM: Le rite du lavement des pieds dans l'Église maronite. Traduction et étude de la structure.

Killinger, John: Leave it to the spirit. Commitment and freedom in the new liturgy. – NY: Harper & Row 1971. XVIII, 235 p.; $ 6,95.

Schmidt, Herman: **Language** and its function in christian worship. – StLit VIII, 1971, 1–25.

Pinckers, Gh(islain): Qu'est-ce qu'une liturgie de la parole? – Foi et le temps N. S. I, 1971, 131–154; p. 155–160: Houssiau, A(lbert): Célébration liturgique et mentalité contemporaine.

Gottesdienst in einem säkularisierten Zeitalter. Eine Konsultation der Komm. für Glauben u. Kirchenverfassung des Ökum. Rates der Kirchen. In dt. Sprache u. mit e. Vorw. v. Lukas Vischer u. einem Konsultationsbericht hrsg. von Karl Ferdinand Müller. – Kassel: Johannes-Stauda-Verl.; Tr: Paulinus-Verl. 1971. 216 S.; kart. DM 19,80.

Rupp, Walter: Gottesdienste für heute. – Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl.; Wü: Echter-Verl. (1971). 216 S.; Pp. ÖSch 140,–.

Harnoncourt, Philipp: Die Bildungsfunktion des Gottesdienstes. – Musik und Altar XXIII, 1971, 51–66.

Gonzelino, Giorgio, SDB: Il nuovo rito delle **esequi** e la teologia contemporanea della morte. – RLit LVIII, 1971, 303–322; p. 323–339: Rinaudo, Spirito: Liturgia della parola nel nuovo rito delle esequi; p. 340–353: Lodi, Enzo: La pastorale del nuovo rito delle esequi; p. 354–381: Ashworth, Henry, OSB: Le nuove messe per i defunti nel messale Romano di Paolo VI; p. 382–407: Triacca, Achille M., SDB: Per una lettura liturgica dei prefazi «Pro defunctis» del nuovo Messale Romano; p. 408–414: Roguet, Aimon-Marie, OP: Messe per le esequi dei bambini.

Vorromanische Kirchenbauten. Katalog der Denkmäler bis zum Ausgang der Ottonen. Hrsg. vom Zentralinstitut für Kunstgeschichte. Bearb. v. Friedrich Oswald [u. a.]. – Mchn: Prestel (1966[–71]). 432 S. mit Abb. u. 1 Kt. 4° = Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Kunstgeschichte in München III; Lw. 218,–.

Dellwing, Herbert: Studien zur Baukunst der **Bettelorden** in **Veneto**. Die Gotik der monumentalen Gewölbebasiliken. – (Mchn, B:) Deutscher Kunstverl. 1970. 150 S. mit 77 Abb., 22 Bl. u. Abb. 4° = Kunstwissenschaftliche Studien XLIII; Lw. DM 45,– [Diss., Frankfurt/M]

Giesau, Peter: Die Benediktinerkirche S[ank]t **Ägidien** zu **Braunschweig**. Ihre Baugeschichte von **1278–1478** u. ihre Stellung in der deutschen Architektur des 13.–15. Jahrhunderts. – (Braunschweig:) Braunschweigischer Geschichtsverein 1970. 126 S. mit Abb., 12 Bl. Abb. = Quellen und Forschungen zur braunschweigischen Geschichte XVIII. [Diss., Göttingen]

Bonmann, Ottokar, OFM: Johannes **Kapistran** in der figurativen Kunst seiner abruzzesischen Heimat. ‹Ein Beitrag zur kapistranischen Ikonographie.› – FStudien LII, 1970, 289–346.

Schade, Herbert: Gestaltloses Christentum? Perspektiven zum Thema Kirche und Kunst. – Aschffbg: Pattloch 1971. 254 S., 20 Abb. = Der Christ in der Welt XV, 1 a/b; kart. DM 9,80.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Heinz Althaus, Münster, Bült 1–3; Dr. Arnold Angenendt, Münster, Domplatz 8; Wiss. Ass. Günter Bleickert, Würzburg, Sanderring 2; Prof. Dr. Pierre Thomas Camelot, Séminaire Saint-Jean, Mossoul (Iraq); Priv.-Doz. Dr. Bernhard Casper, Freiburg i. Br., Riedbergstraße 5; Kardinal Prof. Dr. Jean Daniélou SJ, 15, Rue Monsieur, 75-Paris 7; Prof. Dr. Gustav Ermecke, Witten/Ruhr, Mozartstr. 11; Peter Franke, Münster, Schillerstr. 38; Prof. Dr. Heinrich Groß, Regensburg, Agnesstr. 13/V; Prof. Dr. Alois Guggenberger CssR, Gars üb. Wasserburg/Inn, Kirchplatz 65; Doz. Dr. Gotthold Hasenhüttl, Tübingen, Steinlachallee 34; Dr. Ingo Hermann, Mainz-Gustavsberg, Am Festungsgraben 3; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Bochum-Weitmar, Roomersheide 38; Georg Hoffmann SJ, Münster, Sentmaringer Weg 55; Prof. Dr. Erwin Iserloh, Münster, Krumme Str. 46; Dr. Leo Karrer, Münster, Kampstr. 12; Prof. Dr. Friedrich Kienecker, Wewer bei Paderborn, Auf der Natte 15; Prof. Dr. Adel-Théodore Khoury, Münster, Königsberger Str. 139; Prof. Dr. Bernhard Kötting, Münster, Theresiengrund 24; Prof. Dr. Oswald Loretz, Münster, Weseler Str. 218; Dr. Karl Maly CssR, Rodenbach-1, Berliner Str. 15; Dr. Fridolin Mann, Münster, Hacklenburg 3; Dr. Cornelius Mayer OSA, Würzburg, Steinbachtal 2 a; Prof. Dr. Josef Müller, Bamberg, Panzerleite 83; Prof. Dr. Hubertus Mynarek, Eichgraben (Österreich), Hinterleiten 258; Doz. Dr. Eugen Paul, Baienfurt üb. Ravensburg, Bergatreuter Str. 6; Dr. Werner Post, Bonn-Beuel, Maarstr. 208 a; Prof. Dr. Anton Rauscher SJ, 89 Augsburg, Universität; Prof. Dr. Otto B. Roegele, Bensberg-Herkenrath, Hasselheider Weg 35; Priv.-Doz. Dr. Willy Sanders, Münster, Scheibenstr. 96; Kaplan Klemens Sieverding, Münster, Hohenzollernring 72; Prof. Dr. Heinrich Schneider, Mainz Kaiserstr. 66; Prof. Dr. Josef Schreiner, Würzburg, Sanderring 2; Prof. Dr. Alois Schröer, Münster, Horsteberg 15/16; Prof. D. Robert Stupperich, Münster, Möllmannsweg 12; Prof. Dr. Wolfdieter Theurer CssR, Gars üb. Wasserburg/Inn, Kirchplatz 65; Dr. Hansjürgen Verweyen, München 71, Forst-Kasten-Allee 123; Prof. Dr. Klaus Weber, Bonn, Lutfridstr. 20; Prof. Dr. Bardo Weiß, Mainz 41-Ebersheim, Römerstr. 23; Dr. Klaus Wittstadt, Hiltrup üb. Münster, Von-Bodelschwingh-Str. 31 b.

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

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

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:
Theologie aktuell (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz)
Gross, Erbsündendogma (Ernst-Reinhardt-Verlag, München)
Mühlen, Entsakralisierung (Ferdinand-Schöningh-Verlag, Paderborn)
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.